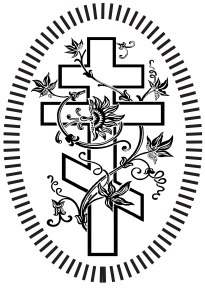
СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ



ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ



РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Серия самых выдающихся книг великих русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения:

Св. митр. Иларион
Св. Нил Сорский
Св. Иосиф Волоцкий
Иван Грозный
«Домострой»
Посошков И. Т.
Ломоносов М. В.
Болотов А. Т.
Пушкин А. С.
Гоголь Н. В.
Тютчев Ф. И.
Св. Серафим Саровский
Муравьев А. Н.
Киреевский И. В.
Хомяков А. С.
Аксаков И. С.
Аксаков К. С.
Самарин Ю. Ф.
Погодин М. П.
Беляев И. Д.
Филиппов Т. И.
Гиляров-Платонов Н. П.
Страхов Н. Н.
Данилевский Н. Я.
Достоевский Ф. М.
Григорьев А. А.
Мещерский В. П.
Катков М. Н.
Леонтьев К. Н.
Победоносцев К. П.
Фадеев Р. А.
Киреев А. А.
Черняев М. Г.
Св. Иоанн Кронштадтский
Архиеп. Никон (Рождественский)
Тихомиров Л. А.
Соловьев В. С.
Бердяев Н. А.
Булгаков С. Н.
Хомяков Д. А.
Шарапов С. Ф.
Щербатов А. Г.
Розанов В. В.
Флоровский Г. В.
Ильин И. А.
Нилус С. А.
Меньшиков М. О.
Митр. Антоний Храповицкий
Поселянин Е. Н.
Солоневич И. Л.
Св. архиеп. Иларион (Троицкий)
Башилов Б.
Митр. Иоанн (Снычев)
Белов В. И.
Распутин В. Г.
Шафаревич И. Р.

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

МОСКВА
Институт русской цивилизации
2009

Булгаков С. Н. Философия хозяйства / Отв. ред. О. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 464 с.

В книге «Философия хозяйства» великого русского философа и богослова Сергея Николаевича Булгакова, вышедшей в 1912, впервые в мировой науке раскрывается христианский характер хозяйственной деятельности человека. Экономика, одухотворенная религиозным чувством, выражает стремление человека превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело с его органической целостностью и целесообразностью. По учению Булгакова, хозяйство есть вселенский процесс превращения всего космического механизма в средство, доступное для возможностей человека, – как преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как очеловечение природы. Жизнь человека – безостановочный хозяйственный процесс, протекающий в трудовой деятельности, эффективность которой зависит от органичной целостности бытия. Главный метафизический вывод этой мысли заключается в том, что труд в своем прогрессе есть победа организующих сил жизни над дезорганизующими силами смерти князя тьмы, победа Бога над сатаной. Попытки отказаться от религиозных основ хозяйства превращают экономику в космос, противостоящий человеку, где господствуют материальные начала и прежде всего главная форма власти сатаны – деньги. Отказ от Божественных основ хозяйства неминуемо ведет к катастрофе, которая сегодня, в частности, выражается в мировом экономическом кризисе.

ISBN 978-5-902725-20-6

© Институт русской цивилизации, 2009.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сергей Николаевич Булгаков родился 16 июня 1871 года в г. Ливны Орловской губ. в семье священника. После окончания в 1884 Ливенского духовного училища поступил в Орловскую духовную семинарию, которую оставил в 1889. Окончив в 1896 юридический факультет Московского университета, уехал в Германию, где занимался политэкономией. Сблизился с социал-демократами и примкнул к марксизму. Вернувшись в Москву, Булгаков защитил магистерскую диссертацию «Капитализм и земледелие» До 1906 занимал кафедру политэкономии в Киевском политехническом институте. В 1903 выпустил книгу «От марксизма к идеализму», знаменовавшую отход Булгакова от экономического материализма и намечавшую сближение с Православной Церковью. Сходную эволюцию проделали в те годы С. Л. Франк, Н. А. Бердяев. Совместно с Н. А. Бердяевым издавал в 1905 журнал религиозно-философского направления «Вопросы жизни». С 1906 по 1918 Булгаков – профессор политэкономии Московского университета. В 1906 был избран депутатом во II Государственную думу. В 1909 в сб. «Вехи» поместил ст. «Героизм и подвижничество». Активно участвовал в издании журнала «Путь». В 1918 Булгаков принял священнический сан, а в 1919 переехал в Крым, где преподавал политэкономию и богословие. В 1923 был выслан

за пределы СССР. Преподавал сначала в Праге, в 1924 переехал в Париж, где преподавал в Парижском Богословском институте и являлся его деканом.

На раннем этапе своего философского творчества Булгаков примкнул к критическому рационализму Канта. «Должен сознаться, – писал Булгаков в предисловии к книге “От марксизма к идеализму”, – что Кант всегда был для меня несомненнее Маркса, и я считал необходимым поверять Маркса Кантом, а не наоборот». Однако в эту пору Булгаков еще надеялся «придать положительному учению экономического материализма приемлемую форму, освободив его от абсурдов». В дальнейшем процессе философских исканий Булгаков особенно остро ставил для себя вопрос о «теории прогресса». Историософская тема была у него на первом плане, и уже здесь выступала потребность пойти дальше чистого кантианства. Булгаков стал перед вопросом: «Возможно ли средствами одной опытной науки построение такого миросозерцания, которое давало бы теоретическое обоснование активному социальному поведению и идеалам общественного прогресса, возможна ли научная теория прогресса?» В этом именно пункте (теургическом, т. е. в проблеме «активного социального поведения во имя идеала») Булгаков, уже вышедший на путь трансцендентализма, почувствовал необходимость опереться на «религиозно-метафизические предпосылки»: «Вопрос о социальном идеале все яснее и яснее, – пишет тут Булгаков, – формулировался как религиозно-метафизическая проблема, затрагивающая самые глубокие корни метафизического мировоззрения». «Я долгое время, – пишет Булгаков в предисловии к книге “От марксизма к идеализму”, – держался мнения... что Кант навсегда закрыл дверь в метафизику и окончательно утвердил господство критического позитивизма», но, придя (на

почве критики теории прогресса) к сознанию неизбежности «религиозно-метафизического обоснования» социального идеала, Булгаков, с присущим ему духовным мужеством, обратился к тому, что так долго отвергал. Найдя в В. Соловьеве широкий синтез христианских начал с данными философии и науки, Булгаков стал на новый путь религиозной метафизики, как об этом вполне определенно свидетельствует его ст. «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева» У Соловьева Булгаков взял и его основную идею «всеединства»... Несколько позже Булгаков писал: «Теперь уже ясно, что Соловьев, как мистик с особым, богатым и своеобразным мистическим опытом, значительнее, оригинальнее, интереснее, нежели Соловьев-философ». Но это писано в эпоху, когда Булгаков уже всецело сосредоточился на софиологической теме (которую в эту эпоху Булгаков все же обдумывал лишь в космологическом ее аспекте), – София для него в это время «принцип мироздания или совокупность творческих энергий в Божестве». Булгаков даже утверждает в это время, что «учение Соловьева о Софии – наиболее оригинальная черта его философии – осталось незаконченным и недоговоренным». Это все уже относится ко времени огромного влияния Флоренского на Булгакова – влияния, впрочем, скорее личного, чем идейного, а все же, взяв от Соловьева основную концепцию всеединства (с включением софиологической темы), Булгаков, под влиянием Флоренского, целиком уходит в сторону софиологических размышлений.

После издания книги «Свет невечерний» Булгаков, принявший священство, целиком отдается церковным темам, и все его творчество приняло характер богословствования. Однако и в своих чисто богословских трудах Булгаков остается философом – закваска трансценден-

тализма, метафизики всеединства, даже некоторые общие начала философской мысли, усвоенные Булгаковым на заре научной жизни, сохранили свою силу и в годы чистого богословствования.

Если в эпоху написания кн. «От марксизма к идеализму» Булгаков, стоя на основе трансцендентального идеализма, признал значение интуиции (которую отождествлял с верой), то в «Свете невечернем» интуиция по-прежнему связана с защитой трансцендентального реализма, но оказывается совершенно не связанной с верой. Тут же появляется и новый мотив – для Булгакова ныне познание в своем происхождении оказывается восходящим к «греховной расщепленности бытия». Тем не менее должно признать, что система Соловьева потому и могла повлиять на Булгакова, что она не разрушала у него основ трансцендентализма, а лишь дополняла их. Критицизм – с разными дополнениями и модификациями – сохранил у Булгакова свое значение до конца дней его.

Влияние Соловьева было решающим в философском развитии Булгакова больше всего в силу синтетического замысла Соловьева – его стремления создать систему, в которой наука, философия и религия внутренне и органически связаны друг с другом.

Однако Булгаков оставался прежде всего философом даже и тогда, когда он целиком перешел к богословию. Хотя в нем нельзя отделить философа от богослова: скорее можно о его богословии думать, что он в нем больше философ, чем богослов, чем можно было бы сказать, что богословие как бы подавило философское творчество. «Свободное искание истины», которое Булгаков называл «священнейшим достоянием философии», было коренным для Булгакова. Совсем в духе Соловьева Булгаков писал: «Философия неизбежно стре-

мится к абсолютному, к всеединству – или к Божеству, насколько оно раскрывается в мышлении; в конце концов и она имеет своей единственной и универсальной проблемой – Бога и только Бога». Это написано в 1916, когда миросозерцание Булгакова приняло определенно религиозный характер, но он оставался философом и тогда, когда его философия стала богословием. Во всяком случае, синтетический замысел Соловьева тем и покорил себе Булгакова, что соответствовал его собственным исканиям.

Особо следует подчеркнуть влияние Флоренского на Булгакова. Во Флоренском было гораздо более стилизации, чем у Булгакова, но манера Флоренского брать «старые меха» для нового вина в большей мере определяла творчество и Булгакова.

По типу своей мысли, по внутренней логике своего творчества Булгаков принадлежал к числу «одиночек» – он не интересовался мнением др. людей, всегда прокладывал себе дорогу сам, и только Соловьев и Флоренский вошли в его внутренний мир властно и настойчиво. В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова – как ни странно – жила всегда женственная потребность «быть в плену» у кого-либо, потому-то живая многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова, что софиологическая концепция, развитая Флоренским, пленила впервые ум Булгакова именно в редакции Флоренского: лишь на этой почве построения Соловьева вновь ожили у Булгакова.

Собственно философское творчество Булгакова кончается кн. «Свет невечерний» – дальнейшие же работы, не теряя внутренней связи с проблемами философии, уходят в богословие.

Изложение философской системы Булгакова следует начать с анализа его гносеологических взглядов. Если сам Булгаков, излагая систему Соловьева, начинает с изложения его гносеологии (которая тоже не является основоположной у Соловьева), то потому, что Булгакову очень уж хотелось представить различные учения Соловьева именно как систему. У самого же Булгакова его гносеология (трансцендентальный реализм с различными дополнениями) определяла лишь формальную сторону его построений, не влияя на их содержание. Это особенно видно на постоянном подчеркивании антиномизма в мышлении: принцип антиномизма имел коренное значение для Булгакова, но напр., в «Философии хозяйства», где Булгаков так много говорит о «конкретном неразложимом единстве логического и алогического», т. е. о реальной антиномичности жизни, само понятие антиномизма выдвигается еще Булгаковым. Только в «Свете невечернем», с прямой ссылкой на Флоренского, понятие антиномизма получает исключительно широкое применение. Однако философская система Булгакова дана уже в «Философии хозяйства». Рационализм дорог Булгакову лишь как критицизм, он даже подчеркивает, что «о нездешних корнях нашего бытия нам может поведать «только откровение... которое затем уже может получить и философскую обработку». Булгаков высказывается даже по отношению к учению, что мир сотворен *Богом*, что это «аксиома веры»; он упрекает Соловьева в «чрезмерном дедуцировании» творения, т. е. в рационализме. И нарочито против Соловьева он утверждает, что «переход *Абсолютного* к относительному бытию не понятен».

Если вдуматься в то, что составляет основу философских построений Булгакова, то можно сказать словами его предисловия к «Свету невечернему», что он

ищет «пути через современность к Православию»: Булгаков идет тем же путем «восхождения» (от космоса к Богу). Основы философских построений Булгакова лежат в его космологии. Религиозный перелом не оторвал его от мира, а сам определялся (во всяком случае, в значительной степени) потребностью глубже понять мир и проникнуть в его сокровенную жизнь, сокровенный смысл. Булгакову чужд «соблазн божественности мира», во всяком случае, различение Абсолюта и космоса во всей силе сохранялось у него до конца (несмотря на то, что в своем богословии Булгаков принимает метафизическое их единство), – и самую их идею «всеединства» он долго относит только к космосу. Это очень важно утвердить в самом начале при изучении построений Булгакова, которого не соблазняет «маска вещности», лежащая на природе, создающая «непроницаемую» оболочку мира. В софиологии, о которой идет речь уже в «Философии хозяйства», Булгакова интересует прежде всего ее «космический аспект». «Тварь есть всеединство», – утверждает Булгаков в “Свете невечернем”: она есть “единое – многое”, все», «ей принадлежит положительное всеединство». «Онтологическая основа мира заключается в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы».

Исходя из этого существенного, ничем не стираемого различия между Абсолютом и космосом, Булгаков следует в его осмыслении за тем построением, которое впервые установил Филон, стоявший перед такой же антитезой. София, как идеальная основа мира, стоит между Абсолютом и космосом, как некое «третье бытие», соединяющее в себе и божественную и тварную природу... Даже и тогда, когда Булгаков перешел к учению о метафизическом единосущии Абсолюта и мира, он не терял никогда из виду их разли-

чия и говорил о «двух неравных реальностях» (Бога и мира). «Хотя и вызванное к бытию из ничего, – пишет Булгаков, – творение не есть ничто перед Богом, потому что имеет... так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София)... имеет в себе собственную метафизическую упругость… Эта самостоятельность осуществляется в душе мира, как всеобщей связи, всеединстве тварного бытия». Булгаков упрекает, напр., томизм в том, что у него «нет места различению Бога и мира», считает теокосмизм «нехристианским учением», т. к. «здесь нет самостоятельного места для мира в его реальности»: «мир принадлежит самому себе... он действительно имеет в себе творящую и движущую силу».

«Собственную реальность» мира Булгаков ощущает тем больше, чем ярче выступает для него тварное всеединство, чем больше natura naturans просвечивает сквозь natura naturata, чем сильнее чувствует он «панэротизм» природы; ее динамизм. «Влечение природы к своей форме-идее, стремление облечься в свою собственную форму в существе своем есть эротическое стремление». Отсюда живое ощущение мощи мира, его творческой неистощимости и безграничности – благодаря его «софийности» (Булгаков однажды говорит об «океане» софийного (тварного) бытия». Для Булгакова космос есть живое, одушевленное целое и потому он серьезно и настойчиво выдвигает понятие «души мира» – в «Философии хозяйства». «Единая *мировая душа*, – пишет он, – natura naturans, стремится овладеть природой как natura naturata». «Душа мира, содержа в себе все, является единящим центром мира». Еще ярче выдвигается понятие души мира в «Свете невечернем»: «Мировая душа, как энтелехия мира, есть начало, связующее и организующее мировую множественность

natura naturans по отношению к natura naturata – универсальная инстинктивно бессознательная или сверхсознательная anima mundi, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... Эта душа мира закрыта многими покрывалами, причем эти покрывала сами собою истончаются по мере духовного восхождения человека. Мировая душа, как сила единящая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно связанность мира, и как бы она ни осуществлялась феноменально, она многолика, пребывая субстанционально единой». Булгаков говорит о «мудрости мировой души»: «душа мира, – пишет он в “Невесте Агнца”, – есть органическая сила, имеющая инстинктивную закономерность бытия в его эволюционном развитии». «Душа мира, – отмечает Булгаков, – как не имеющая своего ипостасного центра», но являющая лишь неипостасную «природу», в некоей своей слепоте и инстинктивности, в борении стихийных сил, созидательных и разрушительных, как бы ощупью осуществляет внутренний план бытия в возможных его вариантах». «В душе мира находятся “семенные логосы” бытия – однако в потенциальной их аморфности. Реальная множественность многообразной твари, свойственная Вселенной, связывается в единство мировой душой». «Душа мира движет его или как темный инстинкт, внутренняя закономерность бытия в разных его образах, или как индивидуальная жизнь особей, которым свойственна самопроизвольность движений, низший род тварной свободы и самотворчества», ибо «душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостазируется, свойственна собственная *свобода*, поскольку она есть общее начало

жизни творения. *Мир* себя осуществляет в эволюции жизни, повинуясь смутному инстинкту и восходя к высшим формам ее свободно, т. е. не как вещь, но как живое существо». «Безусловно мертвого вообще в творении не существует, – "мертвая" есть еще не ипостасированная природа, – здесь имеет место особый вид подсознательной, еще не сознательной жизни».

Важное место в творчестве Булгакова занимает космологическая тема. Булгаков идет гораздо дальше Флоренского, – для него единство тварного бытия, его живая мощь, своеобразный «панэротизм» природы – все это формирует его понимание, лучше сказать – его восприятие природы как «живого существа». Но этому «живому единству бытия» (его «всеединству») Булгаков, вслед за Соловьевым и Флоренским, усваивает именование «Софии» – и этим он уже выходит сразу за пределы чисто космологической темы, начинает для себя ряд новых проблем. Ввиду центральности понятия Софии в метафизике Булгакова следует подробнее остановиться на нем.

Булгакову – и не ему одному – импонировало прежде всего самое имя – «София», тот поэтический облик ее, который дает ей Соловьев, зачаровавший целую плеяду поэтов. Но вслед за Соловьевым и еще вслед за Флоренским Булгаков центрирует больше и больше свое внимание на понятии Софии, которая позже становится таким всеобъемлющим понятием, что оно поглощает все иные категории.

Булгаков дает разные аспекты идеи Софии. Прежде всего сюда привходит все то, что было сказано о душе мира. В «Философии хозяйства» «душа мира» именуется Софией. Здесь Булгаков утверждает, что «мир потенциально софичен, актуально же он хаотичен; в своем вневременном бытии он есть сама София... мир удален

от Софии не по существу, но по состоянию... Вследствие нарушения и изначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия – процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства». «На первобытный хаос, первоволю, первоматерию, представляющую бесформенное влечение к жизни, наброшено одеяние софийности, но он несет его только как покров». «На мир ложится тяжелый покров механизма, закон всеобщей причинной связи, как универсальная форма связи сущего».

Космологический аспект Софии меняется постепенно уже в «Свете невечернем». По-прежнему еще «тварь есть всеединство», т. е. понятие всеединства все еще имеет смысл чисто космологический, – но тут же проступают и новые мотивы. «Тайна мира, – пишет Булгаков, – в женственности... зарождение мира есть действие всей Святой Троицы, в каждой из Ее Ипостасей простирающееся на восприемлющее Существо, вечную женственность, которая через это становится началом мира». И она есть «четвертая ипостась». Булгаков именует Софию как Вечную Женственность и материнское лоно бытия «четвертой ипостасью». «Что же есть эта Вечная Женственность, – спрашивает он, – в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет не тварь. Занимая место между Богом и миром, София пребывает между бытием и сверхбытием... София, хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога, т. е. абсолютным образом». «Не будучи сама вечностью, она всем обладает вечным образом... Она свободна от времени, возвышается над ним, но самой ей не принадлежит *Вечность*. Ей принадлежит положительное всеединство». Но «мир в одно и то же время и есть София, но и отличается от нее,

не есть София»; София собственно есть «мир идей, т. е. идеальная основа мира». «София по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей» – в ней «корень их бытия». Этот «мир идей, идеальное “все”, актуально содержащееся в Софии, существует для тварного мира не только как его основа, но и как норма, предельные задания, Аристотелевская энтелехия». «Мир есть ничто, засемененное идеями, становящееся Софией... Есть предвечная божественная София, а мир, как София, есть становящаяся София».

Уже в этих словах есть расплывчатость – понятие Софии, оставаясь понятием космологическим, раздваивается – частью София еще в пределах мира, частью уже вне его. Но дальше Булгаков утверждает, что «акт творения мира осуществляется созданием в Софии двух центров» – неба и земли»: это и создает различение Софии божественной и Софии космической (= «Земли»). Углубляя это различение, Булгаков строит учение о «телесности», проводя различие между «материей» и «телом». Булгаков выдвигает понятие «духовной телесности», – материал для него есть «не субстанция тела», как думают материалисты, – а только его «качество» – сила, делающая тело плотью». «Духовная телесность» не связана ни временем, ни пространством и в применении к ней «противопоставление духа и тела, спиритуализма и материализма теряет всякий смысл»: «Эта антитеза выражает собой не изначальную сущность тела, но лишь его модальность, определенное состояние телесности».

Если к метафизике тварного бытия, как «духовной телесности», присоединить то, что тварное бытие едино и целостно («весь мир, – пишет Булгаков, – есть одна телесность и одно тело»), то теперь понятно различие «по-

тенциальной софийности мира» и «Софии как идеальной основы мира» (т. е. Софии божественной), т. е. понятно различие двух аспектов в Софии. При таком толковании формула о «двух центрах» в Софии неудачна.

Тварное бытие в своей целости есть и не есть София – оно есть София в своей идеальной основе, но и не есть София, поскольку эта идеальная основа лишь определяет жизнь мира и его эволюцию. Но зачем же тогда Булгаков учит о Софии как особой («четвертой») ипостаси, которая, хотя по своей сущности «находится вне божественного мира, не входит в его абсолютную полноту», но в то же время «допускается в нее»? Приняв идею «третьего бытия» (между Богом и миром), здесь Булгаков создает особую мифологему. Он пишет: «Нельзя мыслить Софию только как идеальный космос»; Бог «внеполагает (в смысле метафизической внеположности) Софию, изливая на нее животворящую силу триипостасной *Любви*». Это значит, что «предмет» божественной любви должен быть «субъектом, лицом, ипостасью»... Не трудно видеть, как здесь концепция «всеединства», сначала определенно относимая только к космосу, через понятие «третьего бытия» выходит за пределы космоса. Из реального понятия (понятия Софии как живого единства космоса) через эту мифологему София становится постепенно «двоящимся» понятием. Основания этой мифологемы, лежащие в области богословской (в учении о Софии как Премудрости в Боге) сами по себе лишь связывают, а не сливают 2 различных понятия (Софию в Боге и Софию как живое единство твари) в одно понятие.

В небольшом этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков дает «несколько иное изложение, нежели дано в «Свете невечернем», не отличающееся по существу, но более точное». По-прежнему Булгаков признает Софию

«живой сущностью», но уже не считает ее ипостасью, «ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, вносило бы в *Троицу* четверицу». Во имя богословской корректности Булгаков, все еще называя Софию «живым существом», усваивает ей ныне только «ипостасность», что есть «способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей». Зачем же понадобилось Булгакову это странное и по существу фиктивное понятие «ипостасности»? Это становится понятным лишь в свете дальнейших работ Булгакова – и прежде всего в «Агнце Божием» и еще яснее – в «Невесте Агнца», где уже всецело торжествует метафизика всеединства на почве учения о Софии. София божественная (сопринадлежащая Абсолюту) и София тварная оказываются тождественны – ибо в творении мира «София божественная становится Софией тварной». – «Единая София открывается в Боге и в творении». Несколько неожиданное утверждение это связано как раз с тем, что София уже неипостасна, и, чтобы дать ей все же образ бытия, Булгаков учит о Софии как «усии», т. е. «сущности» в Боге. Еще в этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков говорит, что «надо строго различать Софию от сущности Божией или природы», но в «Агнце Божием» и в дальнейших всех работах Булгаков утверждает, что «божественная София есть не что иное, как природа Божья», «усия», понимаемая как всеединство, как «божественный мир, божество в Боге, природа в Боге». Новая метафизика Булгакова связана с понятием «всеединства».

Булгаков по-прежнему признает тварность мира и в этом смысле свободен от всякого упрека в пантеизме – отвержении теокосмизма. В его произведении «Невеста Агнца» изображена не только активность мира и его «метафизическая упругость», не только под-

черкнута прежняя идея о том, что «тварная София есть энергетическое начало мира», но очень рельефно показано, что «*зло* в тварном мире есть плод тварного самоопределения», что зло сотворено тварью. «Душа мира больна демонским одержанием», в мире мы находим «противоестественное внедрение бесов в жизнь мира». Поскольку мир есть единое целое и в нем существует онтологическое единство, постольку ясно, что при сравнении Абсолюта с нашим «полутемным» миром «Бог и мир суть неравные реальности».

Для Булгакова здесь «сущность мира и мир божественный – одно и то же»: «Надо со всей силой утвердить и постигнуть эту "тождественность" мира божественного и тварного или, что то же, – Софии божественной и Софии тварной». Это метафизическая однородность Бога и мира или их метафизическое единосущие, эта мифология всеединства не отвергает различие мира (в его эмпирической реальности) от Бога, но к чему же тогда сводится взаимоотношение Бога и мира? Не отвергая некоторой богословской выгоды в этой системе (при уяснении мистерии Боговоплощения – см. книгу Булгакова «Агнец Божий»), надо признать, что философски очень трудно принять эту систему. Надо при этом заметить, что Булгаков серьезно, а не номинально принимает идею творения мира, – но что же может значить в этой системе понятие «творения»? Еще в книге «Агнец Божий» Булгаков укрывался от трудностей, здесь возникающих, с помощью чисто словесного обхода их. «Сотворение мира, – пишет он, – метафизически состоит в том, что Бог положил свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся. В этом смысле «Он срастил его с ничто, погрузив в становление». Эта загадочная формула, по существу лишенная смысла (ибо что может значить «погружение»

божественной Софии в «становление», которое ведь есть образ мира, уже сотворенного, т. е. который имеет место после сотворения, но не до него), повторяется в последней книге Булгакова, хотя именно в этой книге он усиленно настаивает на том, что надо принять идею сотворенности мира. Но одно дело принять эту идею, а другое – ее истолковать. «Творение состоит в том, – пишет Булгаков в "Невесте Агнца", повторяя вновь Соловьева, – что Божественное бытие в Софии получает для себя инобытие в мире». «Творя мир, т. е. давая ему самобытие, Бог полагает его как бы вне Себя, отпускает его на внебожественное и даже не божественное бытие». Но отсюда неизбежно получается не только расплывчатость, но неуместная игра слов – вряд ли устранимая в метафизике всеединства. «Тварная София, – пишет Булгаков, – не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия. Мир, поскольку он имеет отношение к Софии божественной, – не сотворен... но вместе с тем он и сотворен». И т. к. «София божественная и тварная не две сущности, но одна, то из этого единства Софии в двух образах и вытекает эта непостижимая формула, что мир и сотворен и не сотворен». Из такой формулы вытекают и мнимые проблемы у Булгакова (напр., «нужно ли особое творение мира, раз существует его основа – тварная София?»). Можно, конечно, говорить об антиномизме, но когда вы читаете, напр., что «тварная София, творится, так сказать, из Софии божественной», а рядом, что «тварная София в известном смысле не повторяет божественную, но есть совокупление творческих вариантов на ее темы», то во всем этом ничего, кроме невылазных трудностей, вытекающих из метафизики всеединства, усмотреть невозможно. Софиологический монизм у Булгакова хотя и словесно уживается рядом с софиоло-

гическим дуализмом, на самом деле ведет к тому, что в нем тонет, должно тонуть все, что было высокоценного в космологии Булгакова. Тут надо выбирать – либо метафизика всеединства, либо (как раньше утверждал Булгаков) всеединство есть категория лишь космологическая, а не метафизическая.

Еще в «Свете невечернем» зло связывается Булгаковым с тем, что «ничто» «врывается в осуществленное уже мироздание как хаотизирующая сила» (Бог «не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому ничто»). Т. о., «возможность зла и *греха*, как актуализации ничто, была заранее дана мирозданием». Надо сказать, что это очень странная теория зла, которое возводится к «ничто» – словно это ничто (т. е. чистый ноль) может стать «хаотизирующей силой»! Несколько дальше уже по-иному Булгаков учит, что «грехопадение произошло» лишь в низшем центре софийной жизни. В «Невесте Агнца» Булгаков постоянно возвращается к теме зла – и здесь уже особенно выдвигается у него значение «свободы». «Основа зла, – пишет он, – в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности». Очень много пишет Булгаков о зле в истории – эта тема его мучит и ставит проблему эсхатологии. «Положительное естество природного человека в его творческих силах, – пишет он, – здраво и софийно, но оно больно в своем состоянии». Отсюда его заключение, что «история не кончится в *имманентности* своей, но катастрофически оборвется» – история окончится «всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром». Но если вдуматься в эту метафизику зла, то возникает трудность примирить «софийность» космоса (т. е. согласно новой метафизике Булгакова, божественность бытия) с началом бунта. Булгаков готов признать,

что бытие в его свободе «не софийно», но тогда и остается (вслед за Соловьевым) обращаться уже не к «низшему центру» софийного бытия, а к чистому «ничто» как «хаотизирующей силе». Софиологический монизм в этом пункте терпит ясное поражение.

Пока Булгаков не распространял идеи всеединства за пределы космоса, т. е. пока стоял на почве онтологического дуализма, в его системе (как она выразилась в «Свете невечернем») было более цельности, но зато понятие Софии (чисто космологическое) превратилось в «четвертую» ипостась. Когда же Булгаков, богословски перестроив свою систему, встал на позиции софиологического монизма, то система его явно не удалась. Хотя следует подчеркнуть бесспорную и высокую ценность отдельных, часто замечательных идей и формул Булгакова; система всеединства остается верной, поскольку она включает в себя только космос. Неудачи метафизики всеединства, как ее начал строить впервые Соловьев, а затем его новейшие последователи, не могут отстранить огромного и крайне актуального значения космологической проблемы, всю глубину которой трудно переоценить.

Что касается проблем антропологии у Булгакова, то следует отметить, что в этой сфере он дал мало значительного – больше повторяя Соловьева, отчасти Флоренского. Человек, как «мировой хозяин или демиург», «причастен natura naturans, творящей душе природного мира». Булгаков постоянно подчеркивает эту творческую стихию в человеке, однако его мысль слишком сильно тяготеет к тому, чтобы выдвинуть человечество как целое, как подлинный субъект творческой деятельности. О «хозяйстве», т. е. вообще о творчестве, Булгаков писал, что «истинным его субъектом является не человек, но человечество». «Человек познает, как

око Мировой души». Для Булгакова «соборность» человечества, его живое единство слишком связано с софийностью мира, как бы тонет в нем. Центр тяжести для него в том, что человек именно есть «око мировой души», проводником движения которого оно является. Для Булгакова же самое важное в человеке то, что он «центр мироздания», что природа «только в человеке осознает себя, становится зрячей, очеловечивается». Но в отдельном человеке постоянно дает себя знать самость, «которая набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь». И как «самость в человеке может быть исторгаема и побеждаема лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, так и самость в природе побеждается трудом хозяйственным, в историческом процессе». Поэтому, на человеке, через грехопадение прародителей, внесших «суету» и неправду в жизнь природы, лежит задача искупления греха – это и есть путь человека. «Между миром, как космосом, – пишет Булгаков, – и миром эмпирическим существует живое общение», но на человеке лежит долг извлекать из этого общения мотивы творчества, чтобы свободно преодолевать в себе и в природе самость. Свобода одна может помочь «миру, отпавшему в состояние неистинности, а потому смертности, прийти в разум истины». У Булгакова не исчез тот исторический детерминизм, который у Маркса (от Гегеля) гарантирует, что в «конце истории» наступит «царство свободы», – только теперь у Булгакова «София правит историей как объективная ее закономерность; только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет». При этом софийном плане истории, при этом внутреннем ее детерминизме проблема свободы в человечестве всегда занимала Булгакова и обращала его внимание к вопросам антропологии. В раннем своем этюде «Основная проблема теории

прогресса» Булгаков твердо исповедовал независимость моральных императивов от того, может ли их вместить действительность. В «Философии хозяйства» Булгаков говорит, что «по формальной беспредельности своего сознания и своей свободы человек божествен», но свободе его кладет границы «чуждое ему инобытие». Реальность свободы – это одно, ее «мощь» – это другое, – здесь и возникает основная проблема о смысле свободы и о путях ее преображающего мир творчества. «Формальную беспредельность» свободы Булгаков, следуя всецело Шеллингу, связывает с (ноуменальным) актом свободы «на грани нашего бытия». «Вызывая к жизни определенные души, Бог предоставляет им участие в творении самих себя... люди свободны уже в акте рождения (не в хронологическом, а онтологическом порядке)». Это учение о свободе «на грани бытия» оставалось у Булгакова всю жизнь. В человеке есть, – читаем в «Свете невечернем», – субстанционально волевое ядро личности – субъект свободы. «Тварная свобода вольна вызвать и небытие к бытию, актуализировать “ничто”, – и тогда оно косвенно получает жизнь».

Это учение развивалось в дальнейших работах Булгакова и достигло высшего своего выражения в «Невесте Агнца». Прежде всего Булгаков еще раз подчеркивает здесь ноуменальную свободу в человеке: «Если “я” и сотворено, – пишет он,– то оно не могло быть сотворено как вещь, так сказать, без спросу»... «при сотворении “я” оно само было спрошено». Это учение о субъекте свободы до того, как оно становится субъектом, было бы понятно, если бы признавать предсуществование души, но Булгаков это предсуществование отвергает и стремится обойти трудность, с которой он имеет дело. «Согласие (на бытие) и есть самоположение “я”, – пишет он... Из пустоты ничто(!) звучит это для

твари, вопрошаемой о ее собственном бытии. В этом смысле ничто подлинно оказывается вместилищем свободы»(!) «Творение личности, – пишет Булгаков, – необходимо включает не только божественное призвание к бытию, но и ответное самоположение тварной ипостаси или согласие ”я” на свое положение Богом... В этом смысле творение “я” является вместе и самотворением, человек соучаствует с Богом в своем собственном сотворении». Сказано смело, но лишено всякого смысла… «Свобода, – пишет Булгаков, – не возникает и не начинается... она и не сотворена... она излучается из вечного света свободы Божией, и в этом смысле она премирна и претварна». Но если так, то нужно прямо говорить о предсуществовании души – ибо если есть «премирная свобода», то уже тем самым есть и субъект этой свободы. Но вот уже иные слова: «Сама человеческая личность («я») не софийна, но придана софийности, вложена в нее, как ее субъект или ипостась». Эти слова, по-иному рисующие тайну человека, связаны у Булгакова с различием природы в человеке и его ипостаси: человек по природе софиен (как софиен и весь космос), а его ипостась не так связана с «природой», как в Боге связаны ипостаси с «природой» (сущность) в Боге»: ипостась «вложена» в природу человека. Однако если каждое «я» входит в мир, «дав на это согласие», то не ведет ли это к метафизическому индивидуализму? Булгаков этой проблемы, законно возникающей из учения о свободе «на грани бытия», просто не замечает – для него человечество есть целое, а не сумма, и каждый индивид «в одно и то же время и личен и всечеловечен». Эту «всечеловечность» индивидуальности Булгаков считает «антропологической аксиомой».

Можно было бы, конечно, относить «всечеловечность» к «природе» (одинаковой у всех и даже единой),

и тогда ипостась была бы носителем чисто индивидуального начала (самополагающегося «я»). Но Булгаков считает, что «между ипостасью и природой в человеке есть исключительная связь в глубочайших тайниках личной жизни». «Каждая ипостась есть (лишь) личное как всеобщего что», – говорит Булгаков, как бы отвергая у ипостаси ее особое, собственное содержание. «Природа твари (человека), хотя и озарена личным самосознанием, – пишет Булгаков, – но не до конца пронизана им – она представляет темную ипостасно непросветленную данность», и ипостаси надлежит просветлять природу, «освобождать» в ней софийную основу. Вся эта теснейшая связь ипостаси и природы в человеке не допускает их разрыва (который, напр., утверждается в перевоплощении).

Преодоление внешней необходимости дается во всяком акте свободы – и здесь Булгаков твердо стоит за автономию человека, за его свободу. Но, кроме внешней необходимости, перед человеком стоит иная, уже метафизическая необходимость – та тайная логика истории, которую Булгаков выражает в формуле, что «София правит историей». «Свобода, – писал Булгаков, – распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход». Булгаков идет и дальше, возвращаясь к формуле марксизма, но внося в нее новое содержание: «Свобода есть познанная *необходимость*» и «Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть высшая закономерность истории».

В этих формулах еще не чувствуется трагичность в свободе. «Поскольку мир бытийными корнями погружен в Бога, он чужд свободе и связанным с ней случайностям и неверностям. Но мир не может совсем не удаться – не может совсем разложиться; однако, в силу свободы своей, мир может задержаться в состоянии меональности,

не достигая высшей ступени бытия». «Свободе не дано погубить или даже существенно испортить творение». «Нужно скрепить, – пишет Булгаков в заключительной главе "Света невечернего", – Божественное всемогущество и тварную свободу в одно целое и тем окончательно согласовать божеское и человеческое». Однако тут же Булгаков пишет: «Если человеческая свобода признана в полном объеме, то с ней приходится считаться со всей серьезностью и последовательностью – вплоть до адских мук…» Но чтобы удержаться в рамках метафизики всеединства, Булгаков кончает мыслью, что «вполне мыслимо полное обессиление и прекращение зла», «противопоставление *рая* и *ада* не есть еще предельная цель мироздания».

В «Невесте Агнца» свобода признается «не софийной», т. е. стоящей вне софийной детерминированности в бытии. «Тварный мир, – пишет Булгаков, – совершенно детерминирован лишь в онтологическом своем основании». Булгаков верит, что «диалектика тварной свободы… должна в конце пути свободы слиться с океаном софийного бытия через способность на путях свободы преодолеть индивидуальность ради высшей и последней свободы – с принятием софийной детерминации как цели». Но т. к. «первородный грех явился онтологической катастрофой в человеке, силой истории… ослаблено все человеческое естество», и т. к. «люцеферизм заложен в самой тварности – как искушение, подлежащее преодолению», вообще в силу «удобопревратности свободы» и несофийности «я», как субъекта свободы, – то «софийная детерминация» оказывается не обеспеченной и даже сомнительной. Булгаков сильно и остро говорит об «отравленности и извращенности всего человеческого творчества» – и здесь с исключительным мужеством и правдивостью он признает, что «несмотря

на единство человечества и единый корень всего его творчества, оно не имеет гармонического свершения и, наоборот, удел человечества есть самая раздирающая трагедия последней борьбы». В пределах самой истории, – пишет Булгаков, – этой трагедии нет конца и исхода». Метафизика всеединства в пределах истории, в пределах времени оказывается, т. о., неверной, а «софийная детерминация» просто идеалом, а не реальностью: «Сгорит все в мире, не достойное увековечения, не софийное его приражение, – и воссияет софийный его образ, так что София тварная станет совершенно прозрачным откровением Софии божественной… Душа мира, сохраняя всю свою реальность и самобытность, перестанет быть закрытой для духа, но станет ему послушна, для него прозрачна, с ним сообразна». Однако и в будущем эоне сохранится антиномизм блаженства и мук, ибо и там свобода, неустранимая и в будущем эоне, хотя она и должна быть признана в своем бунте против Бога «онтологическим безумием», может пребывать «в злой вечности пустоты, пока не начнется обращение (даже сатаны) к Богу. «Сатанизм исчерпаем, – думает Булгаков, – здесь открывается возможность конца сатанизма», но этот «онтологический постулат (определяемый “метафизикой всеединства”) есть тайна, нам совершенно неведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению».

Мужество мысли не покинуло Булгакова и в этой точке, которая так была нужна для системы всеединства, – «софийная детерминация» оказывается лишь возможной, связанной с сознанием «безумия пути, на котором ищется свобода в произволе, но и только.

Булгаков имеет чрезвычайное значение в развитии русской философии прежде всего тем, что углубил темы космологии, столь существенные для уразумения бытия.

Понятие «тварной Софии» (если и не стоять за самый термин, по разным причинам не всегда удачный) глубже всего и основательнее всего проработано в русской мысли именно Булгаковым, – особенно вдохновляющими являются его анализы в «Философии хозяйства». Но уже в «Свете невечернем», законно связывая проблемы космологии с религиозной тематикой, удачно и убедительно преодолевая всяческий имманентизм, Булгаков подпадает под влияние метафизики всеединства. Еще в «Свете невечернем» Булгаков относит «всеединство» лишь к космосу, но тут же стоит рядом вся бесплодная мифология о «третьем бытии», навеянная Флоренским. Богословски очищая понятие «Софии» от двойственности, какая ей была присуща еще в «Свете невечернем», Булгаков впадает в софиологический монизм, от трудностей которого он думает найти спасение в антиномизме. На самом деле получается номинальный, а не реальный антиномизм, и это всего яснее проступает в кардинальном понятии творения, от которого зависит все построение метафизики. С одной стороны, Булгаков со всей силой и добросовестностью защищает реальность понятия творения, – и в этом отношении он достигает большего успеха, но с др. стороны, при его софиологическом монизме, при отождествлении «сущности» в Боге («усии», Софии божественной) с «сущностью» в космосе творение является мнимым понятием, подменяясь загадочным «кенозисом», странным превращением Абсолюта (в его полноте) в «становящийся Абсолют». Всюду, где научная добросовестность диктует Булгакову черты реализма (как в учении о зле, о свободе), он фатально теряет путеводную нить «софийной детерминации», – и вся система софиологического монизма расползается, уступая место основному онтологическому дуализму, с которым связано понятие творения.

Синтез науки, философии и религии так же не удался Булгакову, как и Соловьеву, – как он вообще не может удаться в линиях метафизики всеединства. Но метафизика всеединства стоит в самой тесной близости к тому чаемому синтезу, который, будучи свободен от основной ошибки всеединства, даст надлежащее и плодотворное сочетание науки, философии и богословия – задача этого синтеза явно неустранима для русской мысли, не утратившей внутренней связи с Православием.

Прот. В. Зеньковский

С. Н. Булгаков

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я не предполагаю в этих строках оправдывать тему настоящего исследования, ибо считаю, что она сама достаточно говорит за себя и в особом оправдании не нуждается. Не автору, конечно, судить, насколько ему удалось справиться со своею темой, а несовершенства ее исполнения достаточно ясны и мне самому. В одном лишь я не сомневаюсь – в огромном значении самой проблемы, которой, я убежден, должен принадлежать если не сегодняшний, то завтрашний день в философии. Понять мир как объект трудового, хозяйственного воздействия есть очередная ее задача, к которой одинаково ведет и экономизм, и критицизм, и прагматизм, и мистицизм. И самой постановке ее я придаю несравненно большее значение, нежели данному опыту ее разрешения. В развитии философской мысли постановка проблем и их осознание вообще играют первенствующую роль, отсюда дается толчок философскому творчеству, определяются его мотивы.

Для автора настоящая работа имеет еще и совершенно особое значение, ибо в ней подводится внутренний итог целой полосы жизни, окрашенной экономическим материализмом, и она есть долг философской совести автора по отношению к своему собственному прошлому. Факт хозяйства всегда возбуждал во мне философское «удивление»[1], и проблема философии хозяйства – о человеке в природе и о природе в человеке – в сущности,

никогда не сходила с моего духовного горизонта, поворачиваясь лишь разными сторонами*. Первоначальной попыткой философски осмыслить этот факт и была для меня теория экономического материализма с различными критическими поправками. И хотя теория эта очень скоро перестала удовлетворять сознание подобно тому, как перестают его удовлетворять представления детства, однако те вопросы, на которые она по-своему отвечает, сохранили всю свою силу. И нельзя просто отвертываться от проблемы экономического материализма во имя отвлеченного «идеализма» (как делают «возвращающиеся к Канту» или «соединяющие» Канта с Марксом)[3], ибо такой «идеализм» не заключает в себе ровно никакого ответа на эту проблему, но оставляет ее вовсе вне рассмотрения.

Проблема хозяйства берется в настоящем исследовании сразу в троякой постановке: научно-эмпирической, трансцендентально-критической и метафизической. И такой способ ее рассмотрения объясняется отнюдь не прихотью автора – он подсказывается самым существом дела. Ибо то, что в области эмпирической составляет предмет «опыта», ставит проблемы науке, а рассматриваемое со стороны познавательных форм является построением «трансцендентального субъекта», – бытийными своими корнями уходит в метафизическую землю. И эта иерархия проблем сама собою раскрывалась предо мною с ходом исследования по мере его углубления. Сначала в стремлении осмыслить факт хозяйства всего естественнее было обратиться к *науке* о хозяйстве (политической экономии), которая из явлений хозяйственной действительности построяет особую область научного «опыта».

* Ср. вообще «От марксизма к идеализму», 1903; введение к «Краткому очерку политической экономии», 1906; «Два града», 1911; «Природа в философии Вл. Соловьева» (сборник *Пути*) и др. статьи, а также курсы лекций по истории философии хозяйства[2].

Однако она остается при этом глуха и слепа ко всему, что выходит за пределы этого опыта. В проблеме хозяйства она выделяет лишь одну определенную сторону. Она права, конечно, в пределах своих специальных задач, но было бы величайшей близорукостью, приравняв целое части, ограничить теорию хозяйства одной лишь его феноменологией. За этими пределами исследование вопроса силою вещей попадает уже в общефилософскую область. Нащупать границы феноменологии, обнаружив логический схематизм науки, есть задача критической философии, «критического идеализма», который играет при этом незаменимую роль, освобождая от гипноза научного эмпиризма, и тот, кто однажды пережил на себе его освобождающее действие, навсегда останется за это признателен критическому идеализму, хотя бы и не соглашался принять критическую Беатриче за «прекрасную даму» философии. Но пред проблемой хозяйства по существу критический идеализм оказывается беспомощным: здесь с наибольшей ясностью обнаруживается чисто теоретический, схематизирующий характер критической философии с ее неспособностью к реализму. Поэтому критический идеализм решительно отсылает к метафизике – к онтологии и натурфилософии, куда в окончательной инстанции и переносится проблема философии хозяйства. Таким образом, при этом самим делом осуществляется та связь философии и науки, которая постулируется теоретически, и, мне кажется, это может пойти на пользу той и другой стороне. Социальная наука несомненно нуждается в оплодотворяющей связи с философией, чтобы с помощью ее справиться с настигающим ее внутренним саморазложением, ибо незаметно подкравшийся общий кризис научного сознания здесь должен быть особенно опустошительным. Философия же, становясь лицом к лицу со столь жизненной

проблемой, постольку освобождается от того схоластического формализма, в который все более запутывает ее «критицизм».

Своеобразную остроту проблема философии хозяйства получает и для современного религиозного сознания. В эпоху упадка догматического самосознания, когда религия всего чаще сводится к этике, лишь окрашенной пиэтистическими «переживаниями», особенно важно выдвинуть онтологическую и космологическую сторону христианства, которая отчасти раскрывается и в философии хозяйства. Но это совершенно невозможно средствами теперешнего кантизирующего и метафизически опустошенного богословия, для этого необходимо обратиться к религиозной онтологии, космологии и антропологии св. Афанасия Александрийского, Григория Нисского[4] и др. древних учителей Церкви. Эти учения в настоящее время лежат в догматике философски мертвым капиталом, чаще же прямо отвергаются, и на развалинах христианского религиозного материализма* воздвигается философский и экономический материализм на одной стороне и идеалистический феноменализм на другой. В число задач настоящего исследования входит попытка перевести некоторые из этих учений на язык современного философского мышления и тем обнаружить, как истины религиозного материализма искажаются и затемняются и в материализме, и в идеализме.

В настоящем томе выполнена только часть всего намеченного плана, именно: здесь рассматриваются общие основания хозяйственного процесса, его онтология. На долю второй части останется проблема *оправдания хозяйства* – его аксиология и эсхатология, в частности, здесь должна быть исследована проблема об отношении

* Употребляю здесь в применении к христианской онтологии известное выражение Вл. Соловьева[5].

плоти и духа (этика хозяйства) и о смысле истории и культуры. Однако основа для этих учений отчасти заложена и в настоящей части, которая в пределах своей проблемы может рассматриваться как законченное, самостоятельное целое.

В напутствие к этой книге, как выражение ее пафоса и устремления, да будет позволено вспомнить вещие слова Ф. М. Достоевского: «Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите! Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах» («Братья Карамазовы», из поучений старца Зосимы)[6].

«Богородица что́ есть, как мнишь? – Великая мать, упование рода человеческого. – Так, Богородица – великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость» («Бесы», слова старицы в рассказе Хромоножки)[7].

Москва. 18 января 1912 г.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА

I. СОВРЕМЕННЫЙ ЭКОНОМИЗМ

В жизне- и мироощущении современного человечества к числу наиболее выдающихся черт принадлежит то, что можно назвать экономизмом нашей эпохи. Так называемый экономический материализм дает только наиболее резкое выражение этой ее черты, и, сколь бы спорной ни казалась нам его доктрина, сколь бы шаткими ни представлялись его философские и научные, метафизические и эмпирические основы, благодаря такому своему значению он есть нечто большее, чем просто научная доктрина, которая рушится вместе с обнаружением своей несостоятельности. В известном смысле экономический материализм даже и неуничтожим, насколько в нем находит выражение некоторая непосредственная данность переживаний или историческое самочувствие, ищущее для себя теоретического выражения в научной или философской доктрине. Эта последняя может быть крайне неудачна по своему выполнению, но настроение, ее создавшее, этим не устраняется. Та особая и неотразимая жизненная правда, что приоткрылась и интимно почувствовалась с такой серьезной и горькой искрен-

ностью нашей современностью, делает экономический материализм в известном смысле неопровержимым. Он не может быть просто отвергнут и опровергнут, как любая научная теория. Он должен быть понят и истолкован – не только в своих явных заблуждениях и слабых сторонах, но и в том вещем содержании, которое чрез него просвечивает. Он должен быть не отвергнут, но *внутренне превзойден,* разъяснен в своей ограниченности как философское «отвлеченное начало»[1], в котором одна сторона истины выдается за всю истину. Словом, проблема экономического материализма должна быть исследована не только в теперешней ее постановке, в которой он носит слишком явные черты случайных обстоятельств своего исторического возникновения и духовных индивидуальностей его творцов. Для беспристрастного мыслителя явно, что, помимо этой грубой и неудачной формы, теория экономического материализма могла бы быть разработана и гораздо полнее, отчетливее, современнее, вообще с этой стороны поддается усовершенствованию. Отвлекаясь от всякой возможной формы его, ясно, что по существу дела экономический материализм остается как проблема, которая неизбежно становится перед философствующим умом нашего времени, со столь резко выраженным его экономизмом. Наше время понимает, чувствует, переживает *мир как хозяйство,* а мощь человечества как богатство преимущественно в экономическом смысле слова. В противоположность добровольному или насильственному аскетизму францисканско-буддийских эпох истории, презиравших богатство и отрицавших его силу над человеком, наша эпоха любит богатство – не деньги, но именно богатство – и верит в богатство, верит даже больше, чем в человеческую личность. Это не только маммонизм[2], корыстолюбивый и низкий (он был во все

времена, есть и теперь), нет, это – экономизм. *Жизнь есть процесс прежде всего хозяйственный,* такова аксиома этого современного экономизма, получившая самое крайнее и даже заносчивое выражение в экономическом материализме. Этому последнему потому и присуща такая идейная живучесть, которая поддерживается еще остротой идейного радикализма, привлекательного даже своей наивностью и непосредственностью. И в этом секрет своеобразного обаяния экономического материализма, благодаря которому он так гипнотизирует современные умы. И я скажу даже больше: вовсе не испытать на себе этого обаяния, не ощутить его гипноза (хотя бы никогда совсем ему не отдаваясь) – это значит иметь какой-то дефект исторического самочувствия, быть внутренне чуждым современности, оставаясь ли выше нее (что вообще доступно лишь для единиц) или же отгораживаясь от жизни искусственно (вот почему нам так мало импонирует и, говоря по правде, так мало внушает к себе симпатии неискушенный жизнью кабинетный «идеализм»)*.

Экономический материализм или, будем лучше говорить короче, *экономизм,* хотя теоретически разделяется далеко не большинством представителей экономической науки, может быть, потому, что сделался партийной догмой социал-демократии и скандализирует многих своим идейным радикализмом, однако факти-

* Ибо нельзя же считать за лучшее, чем экономический материализм, ту эклектическую, философски беспринципную смесь этики (за последнее время уже кантианской) и экономического материализма, которую мы имеем, напр., в «историко-этическом направлении в политической экономии»[3]. Невзирая на предохранительные меры со стороны этики, фактически представители этой школы со своим завуалированным экономическим материализмом (школа Шмоллера, Брентано, Бюхера, всех крупнейших современных экономистов Германии) содействовали утверждению экономизма более, нежели самые воинствующие марксисты. Ибо, в сущности, именно они применяли те принципы, которые больше лишь проповедовали марксисты.

чески является господствующим мировоззрением среди представителей политической экономии. Им практически пробавляется, за неимением чего-либо лучшего, политическая экономия, в которой вообще рост специальных исследований, научная практика, совершенно не соответствовал росту философской сознательности, рефлексии. Политическая экономия исходит в своей научной работе или из эмпирических обобщений и наблюдений ограниченного и специального характера, или же, насколько она восходит к более общим точкам зрения, она сознательно или бессознательно впадает в русло экономизма, притом в наивно-догматической его форме. Между политической экономией и экономизмом как мировоззрением существует тесная, неразрывная связь. Фактически экономический материализм есть господствующая философия политической экономии. Практически экономисты суть марксисты, хотя бы даже ненавидели марксизм.

Ограниченность горизонтов экономической мысли, обнаруживающаяся при этом, выражается не столько в преобладании философии экономизма (хотя и это довольно симптоматично), сколько в ее наивном догматизме. Дело обстоит так, как будто догматы экономизма есть единственно возможная и сама собою разумеющаяся философия хозяйства вообще. Задача философской критики поэтому, прежде всего, состоит в том, чтобы разбить этот наивный догматизм и, поставив его под вопрос, сделать предметом особого философского исследования.

Политическую экономию отнюдь нельзя упрекать собственно за то, что она имеет такие философские предпосылки, на которые опирается, принимая их в качестве аподиктических истин или аксиом. Всякое научное знание частично и отрывочно, и потому никогда оно не построяется без подобных предпосылок аксиоматического

характера. К ним оно прикрепляется как к якорю, забрасываемому в безбрежном море дискурсивного знания, в бесконечности возможных проблем и объектов науки. Всякое специальное исследование ведется не ab ovo[4], а, так сказать, из середины, поэтому оно предполагает для самой возможности своего существования целый ряд таких условно или безусловно аксиоматических предпосылок, другими словами, оно всегда догматически обусловлено. Таков вообще неизбежный догматизм нашего научного мышления, и от него не может нас освободить никакая «критика», хотя о нем слишком легко забывают, когда выдают результат такого догматически обусловленного знания за знание quand même[5], за абсолютную истину. «Критическим» может быть признано только то научное исследование, догматическая обусловленность которого осознана и имеется в виду, учитывается при определении удельного веса или теоретической ценности его положений.

Потому и наука о хозяйстве, или политическая экономия, также есть догматически обусловленная отрасль человеческого ведения. Она обусловлена как в своей эмпирической части (здесь эта обусловленность ее сравнительно и более сознается, например связь политической экономии с технологией), так и со стороны своих общефилософских предпосылок. Та или иная философия хозяйства, устанавливающая предпосылки политической экономии, отнюдь не создается в ней самой, не есть результат научного исследования, как это думают иногда, но привносится в науку a priori, хотя затем предопределяет тот или иной характер ее выводов. Экономический материализм (а в статистике – радикальный кетлетизм)[6] имел мужество выделить эти предпосылки в самостоятельную философскую систему и этим, в некотором роде, выдал секрет политической экономии, ко-

торая пользовалась его положениями, но молча, тайком, в своей наивности почитая их плодом собственной научной работы. Между тем экономический материализм, выделив и догматизировав то, что только подразумевалось научной практикой, тем самым сделал эти предпосылки самостоятельной проблемой, чем содействовал в конце концов пробуждению критицизма и в этой области. Наука о хозяйстве терпит теперь, хотя это и не для всех еще ясно, жесточайший философский кризис: отказываясь от сознательного экономического материализма, она остается лишенной всяких философских основ, без которых она превращается в сумму эмпирических знаний и наблюдений, едва ли даже заслуживающую название науки. Поэтому проблема *философии хозяйства* или, лучше сказать, совокупность этих проблем приобретает не только общефилософский, но и специально-экономический интерес.

То, что для практики представляется само собою разумеющимся, для философствующего ума нередко ставит наиболее трудные проблемы. Такова, напр., вся теория познания, исследующая, в сущности, сами собою разумеющиеся формы познавания и справедливо усматривающая здесь труднейшие и сложнейшие проблемы философии. Благодаря этой обманчивой самоочевидности положения такого рода начинают считать или совершенно незыблемыми и аподиктическими, так что их отрицание считается невозможным в силу его немыслимости или явной абсурдности, или же, что особенно распространено в специальных науках, начинают считать эти предпосылки доказанными и установленными именно в этой самой науке; в результате получается своеобразный и весьма характерный именно для нашего времени с его далеко проведенной научной специализацией догматизм специальных наук. И чтобы освободиться от него,

нужно усилие философского анализа. Надо усомниться в том, в чем не принято и неприлично даже сомневаться, надо взглянуть наивными глазами чужестранца или дикаря, для которого крахмальные воротники и белые манжеты, для нас сами собою разумеющиеся, кажутся странными, и который спрашивает об их действительном назначении.

Едва ли не так же обстоит дело и с политической экономией. И она считает за данные и самоочевидные положения слишком многое, что она получила при самом своем рождении и потому привыкла считать органическим своим атрибутом, неизменным своим багажом. Если читать ходячий трактат политической экономии, дав волю философскому сомнению, то можно видеть, как глубоко этот догматизм предпосылок проникает в ее построения и в каком блаженном неведении относительно этого она пребывает.

Наука о хозяйстве принадлежит к числу наиболее обусловленных и философски наименее самостоятельных дисциплин, но вместе с тем по фактической роли и жизненному влиянию, которое принадлежит ей в наш век, она притязает быть повелительной законодательницей мысли, хочет стать философски декретирующей, распространить влияние далеко за свои пределы. И, насколько ей это удается, в этом и выражается общий экономизм нашей эпохи как основная особенность ее исторического мирочувствия. Политическая экономия с своим экономизмом особенно нуждается в философском пересмотре и углублении своих основ, в освежении их философским сомнением. Философское исследование общих предпосылок экономической деятельности и экономического мышления вообще составляет прямую задачу философии хозяйства, которая исследует, стало быть, философские a priori как политической эконо-

мии, так и общего экономического мировоззрения. Но, конечно, ее собственная проблема идет гораздо дальше и глубже, нежели этого требует одно обслуживание политической экономии. Философия хозяйства входит в общую философию, составляет ее существенную часть, а не есть лишь незаконное детище политической экономии. Чем же может быть философия хозяйства как философское учение?

II. ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ

Определение проблемы философии хозяйства существенно связано с пониманием общих задач философии, а в последнем теперь существует полная разноголосица. При этом можно сказать, что в ответе на этот основной, хотя как будто лишь предварительный, вопрос: «Что такое философия?» скрываются обыкновенно уже самые последние ее выводы и обнажается центральный нерв философской системы. Возьмем любое из философских направлений прошлого и настоящего и убедимся, что все они разнятся прежде всего в понимании этого исходного вопроса. Очевидно, здесь нет ничего бесспорного, и он не разрешается в пределах философской системы теми или иными аргументами специального характера. Напротив, вопрос этот намечается еще за пределами философской системы, которая и построяется как ответ на заранее уже поставленный вопрос. Чем хочет быть философия, каков тот интерес, на который она «ориентируется», что имеет она пред собою в качестве последней руководящей и непосредственной данности? Этим и предопределяется философская система. В нашей постановке проблемы намеренно обнажен этот центральный нерв философской системы. Для многих

из современных представителей философии уже само это соединение понятий: *философия хозяйства* представляет собой нечто неприемлемое или шокирующее, и не только по непривычности данного словосочетания, но прежде всего потому, что философии здесь определенно и откровенно придается частный предикат, между тем как для них совсем не может быть философии чего-нибудь, а возможна только философия вообще, самодовлеющая, независимая, «чистая». Правда, современное ухо стало уже привыкать к таким словосочетаниям, как, напр., философия культуры, искусства, права (даже «философия денег», пущенная в ход скептическим импрессионистом философии Зиммелем)[7], но далеко не всегда они употребляются с надлежащей философской сознательностью и «критической самоотчетностью» и, во всяком случае, ждут еще философского истолкования. С другой стороны, правда, что именно величайшие представители абсолютной, независимой философии, каковы, например, Фихте и Гегель, разрабатывали философию права, культуры, истории, но у них это были лишь определенные отделы и частные приложения общей и независимой философской системы, не имеющие самостоятельного существования. Строить философскую систему как философию хозяйства или вообще чего-нибудь, т. е. исходя из той или иной данности и по поводу нее, и для них было бы унижением философии и изменой ей. Догмат независимости философии, в смысле ее самозамкнутости и самодовлеемости и в этом смысле ее абсолютности, стоял для них вне сомнений, – такова в своей люциферианской гордости величественная система Гегеля, такова первая система Фихте («Наукоучение» 1794 года).

Такую независимость и самозамкнутость философии мнимо-абсолютного духа, из себя порождающего

и чистое ничто, и чистое все, и тем приравнивающегося Творцу, создавшему мир из ничего, мы отрицаем. Философствуют всегда о чем-нибудь, имея это нечто пред собой как непосредственную и не подлежащую уже установлению данность, или, употребляя распространенное выражение, *философия всегда ориентируется на чем-либо,* вне ее данном и для нее «преднаходимом». Этим предрешается и более общий и основной вопрос *об отношении философии к жизни,* который, естественно, никогда не исчезает из поля философского сознания, но особенно обостряется в эпохи болезненного, одностороннего интеллектуализма, как, напр., в послекантовском абсолютном идеализме или в последнее время в неокантианском рационализме*. Жизнь первее и непосредственнее всякой философской рефлексии о ней или ее саморефлексии. Жизнь неопределима до конца, хотя и бесконечно определяема, она дает содержание нашим суждениям, но сама никогда ими не исчерпывается. Она наполняет все изгибы нашего существования, а в частности, и мышления, она – материнское лоно, неисследимый источник, неизмеримая глубина. Она – все, но вместе и ничто, ибо не может приурочиваться к какому-либо *что* и им исчерпываться. Она вневременна и внепространственна, ибо хотя и выражается в пространственных и временных явлениях, но никогда не исчерпывается в них, а их собою обосновывает. Не жизнь существует в пространстве и времени, но пространственность и временность суть формы проявления жизни. Жизнь не может быть сведена ни к чему простейшему себя, хотя сама она излиялась из Источника жизни, Бога живых, но не мертвых. Она есть то перво-

* С особой силой этот вопрос выдвинулся в телеологическом критицизме Риккерта, также у Lask'a: см. его Fichte's Idealismus und die Geschichte, 1907 и особенно Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. 1910.

начало, в которое упирается как в свой предел философствующее самосознание. Она не может быть выведена ни из каких причин и в этом смысле чудесна, она есть свобода, царящая над необходимостью. По отношению к жизни все стороны бытия оказываются лишь частными определениями; воля, мышление, инстинкт, сознание, подсознательные сферы, даже самое бытие, связка *есть*, и предикат существования имеет смысл только по отношению к сущему – жизни, полагающей отдельные свои бывания или состояния как частные определения. Не существует бытия in abstracto, а есть лишь конкретное, для себя бытие, самополагающаяся жизнь. И этот чудесный источник жизни дробится в индивидуальных сознаниях, сохраняя повсюду общую свою тождественность и единую свою природу. Жизнь есть не разгадываемая умом, а лишь переживаемая тайна мирового бытия, тот первозданный свет, в котором рождается и сознание, и различение. В этом безбрежном океане и забрасывает свой якорь философия, ища в нем той точки, к которой лишь может быть приложен архимедов рычаг философской системы, взвешивающей на своих весах все мироздание; она необходимо нуждается в точке опоры *вне* себя, в такой непосредственной данности, которая уже неустранима из размышления без того, чтобы не уничтожалась самая возможность философствования. Творение из ничего не дано человеку ни в области философии, ни в других делах. В зависимости от того, где и как забрасывается этот якорь философии, или от того, что наиболее поражает или «удивляет» (θαυμάζει) философским удивлением мыслителя, или от того, на чем *ориентируется* философия, в значительной степени предопределяется и ее содержание; так что можно было бы написать историю философских систем как историю различных философских ориентировок.

Жизнь есть то материнское лоно, в котором рождаются все ее проявления: и дремотное, полное бесконечных возможностей и грез ночное сознание, и дневное, раздельное сознание, порождающее философскую мысль и научное ведение, – и Аполлон, и Дионис[8]. Чрезвычайно важно не упускать из внимания, что мысль родится из жизни и что в этом смысле философская рефлексия есть саморефлексия жизни, другими словами, начало логическое, Логос жизни, выделяется из того конкретного и неразложимого целого, в котором начало логически непроницаемое, чуждое, трансцендентное мысли, алогическое, нераздельно и неслиянно соединяется с началом логическим. Жизнь, как конкретное единство алогического и логического, конечно, остается сверхлогична, не вмещается ни в какое логическое определение, имеющее дело лишь с ее гранями и схемами, а не с живою ее тканью, однако она не становится от этого антилогична или логически индифферентна. Она рождает мысль, она мыслит и имеет свое самосознание, она рефлектирует сама на себя. Начало логическое имеет свои границы, которых оно не может перейти, но в этих пределах оно нераздельно господствует. Алогическое нерастворимо логическим и непроницаемо для него, но оно вместе с тем само связано логическим. Логическое и алогическое сопряженны и соотносительны. Так свет предполагает постоянно преодолеваемую им тьму (και το φως εν τη σκοτία φαίνει – и свет во тьме светится. Ев. Иоан., I, 5), а радость непрерывно побеждаемую печаль (Шеллинг), так теплота любви порождается смягчившимся и потерявшим свою мучительную жгучесть огнем (Я. Бёме). Только при этом воззрении становится понятным факт мыслимости и познаваемости бытия, объясняется возможность философии, науки, даже простого здравого смысла, вообще всякого мышления, поднимающегося

над инстинктом с его автоматизмом. Мысль родится в жизни и от жизни, есть ее необходимая ипостась. Поэтому она не вне жизни, не трансцендентна, но имманентна ей, однако не в смысле современного имманентизма, приравнивающего бытие к (логическому) сознанию и на этом основании ставящего знак равенства между логическим и сущим, а следовательно, отрицающего алогический корень бытия.

В истории философии ясно обозначились два взаимно противоположных направления, опирающихся на эту двойственную природу жизни. Одно из них считает исчерпывающим началом бытия логическое, бытие для него есть саморазвивающаяся мысль, мыслящая саму себя, порождающая саму себя и замыкающаяся в философской системе, это – *интеллектуализм.* Второе же направление выявляет другую сторону дилеммы и провозглашает приоритет алогического над логическим, инстинкта над разумом, бессознательного над сознательным, это – *антиинтеллектуализм,* алогизм, доведенный до антилогизма*.

Интеллектуализм представляет собой чрезвычайно могущественное течение в новой европейской философии, можно сказать даже, наследственную ее болезнь, которая появилась еще у ее родоначальника Декарта с его ультраинтеллектуалистическим *Cogito ergo sum*[9]. При всей неясности, многозначности и двусмысленности этого положения в том виде, как оно было развиваемо самим Декартом**, история истолковала его в наиболее

* Я сознаю, что избранная мною терминология представляет неудобства, имея некоторый привкус психологизма. Однако и другие противопоставления, напрашивающиеся в замену ее, как то: рационализм – антирационализм, логизм – антилогизм, – также не свободны от возможных недоразумений. Вводить же для этой цели неологизмы мне кажется излишним.

** Положение Декарта: *cogito ergo sum* страдает коренной неясностью. По прямому своему смыслу оно может быть понято как притязание самого необузданного рационализма, согласно которому бытие устанавливается и

интеллектуалистическом смысле, что бытие, т. е., в конце концов, и жизнь, и личность (sum) нуждаются в рациональном обосновании и могут его действительно получить от философии. Последняя отрывается при этом от своего корня и неизбежно впадает в манию величия, погружаясь в мир грез и призраков, иногда величественных и увлекательных, но большей частью безжизненных. Другими словами, открывается эпоха грезящего идеализма, для которого cogitare = esse = vivere[10] – «коперниканские» претензии кабинетного всезнайки. Болезнь эту и по сие время перебаливает еще европейская философия. При дальнейшем развитии в интеллектуализме определились два русла: *абсолютный идеализм с* его неизбежным панлогизмом провозглашает не ведающую пределов универсальность логического начала, мышле-

обосновывается мышлением, и потому мышление первее бытия, есть его prius[11]. Такое кантизированное картезианство мы имеем в современном неокантианстве, особенно же у Когена в его «Logik der reinen Erkenntniss», в которой бытию отводится место – и притом далеко не первое – лишь в ряду категорий, а всякая алогическая или сверхлогическая данность устраняется (в учении о reiner Ursprung[12]). Это и есть прямой и наиболее ясный смысл положения Декарта. Однако сам он не только не удержался на нем, но рядом дальнейших истолкований затемнил его радикальный характер (подобно тому, как Кант во втором издании «Критики чистого разума» затемнил радикализм своих идей сравнительно с первым изданием). Поэтому у самого Декарта можно найти другое толкование его тезиса, превращающее его из силлогизма в тожесловие и лишающее его raison d'être[13]: *cogito ergo sum* в этом смысле значит: *sum cogitans ergo sum,* или, еще короче, *sum ergo sum*[14]*,* т. е. формула, напоминающая уже фихтевское *Ich bin Ich*[15]. (См. объяснения Декарта по этому поводу в ответах на возражения против «Discours sur la méthode». Цит. у Любимова в его приложениях к переводу Декарта: «"Рассуждение о методе" с подробным изложением учений Декарта. СПб., 1885, стр. 145–146.) Наконец, в *Началах философии* (L. 1. § 9) Декарт дает еще третье истолкование своего тезиса, лишающее его всякой определенности: «Под словом "мыслить" я разумею все, что происходит в нас так, что мы сознаем это непосредственно в себе. Потому не только понимать, хотеть, воображать значит мыслить, но и чувствовать значит тоже мыслить» (Цит. у Любимова, 133-134, ср. вообще его «Пояснения к четвертой части «Рассуждения о методе»», стр. 122–160.) В таком истолковании тезис Декарта лишается своей идейной остроты, а потому теряет и историческое значение.

ния, которое достигает самосознания, а следовательно, и полного бытия в философии (почему философия оказывается выше жизни, есть ее цель и плод), и *критический рационализм,* в котором метафизический панлогизм уступает место «научному идеализму», а прежняя роль мирового разума предоставляется формальным схемам научного познания. Самыми смелыми представителями интеллектуализма в метафизике нового времени являются, конечно, Фихте в его первой системе* Ich-philosophie

* В философском творчестве Фихте только первый период, примерно до 1800 года, характеризуется преобладанием интеллектуализма, делающим его предшественником Гегеля, позднее же он становится близок Якоби, а некоторыми чертами Шеллингу и Шопенгауэру. (Эти периоды отмечает в своей монографии и *E. Lask*. Fichte's Idealismus und die Geschichte. Tübingen u Leipzig, 1902, с. 71–72 и др., особенно 157–164.) Но и в первый период философия Фихте может быть превращена в абсолютный идеализм, следовательно, в систему вполне интеллектуалистическую, лишь односторонним истолкованием. Основная мысль «Наукоучения»[16] Фихте в том, что в основе познания лежит *я* как деяние, акт свободы и самотворчества. Закон тождества, скрепляющий знание и обосновываемый самотождеством *я,* сам обосновывается поэтому не в знании, но за его пределами. Знание или мышление, как ни будь оно «чисто», не может само повесить себя в воздухе, закинув для этого веревку в небо, – самопорождающее, самозамкнутое мышление, одинаково как Гегеля, так и Когена, одинаково далеки этому идеалистическому прагматизму, обнаруживающему неизбежный hiatus[17] философии. «Для того, чтобы стала возможна действительная жизнь *я*, нужен еще особый толчок на *я* чрез не-*я*», которым и обусловливается самое существование *я*, точнее, приведение его в движение или в действие, ибо «его существование и состоит в действии». «Наукоучение поэтому реалистично». «Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig» (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794, Werke, B. I, 279–280)[18]. «Нет смерти, нет безжизненной материи, но всюду жизнь, дух, интеллект: царство духов, ничто иное. Наоборот, всякое знание, если только оно есть знание, есть бытие». «Материя необходимо духовна, дух необходимо материален. Нет материи без жизни и души, нет жизни вне материи» (Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, стр. 35, 100). «Die *Ichheit* ist es, die Subject-Objectivität, und sonst durchaus nichts; das Setzen des Subjectiven und seines Objectiven des Bewusstseins und seines Bewussten als Eins; und schlechthin nichts weiter ausser dieser Identität» [Яйность есть субъект-объект и больше ничего, утверждение субъективного и его объективного сознания и сознанного им как единого; и абсолютно ничего больше, кроме этого тождества (*нем.*).] (II, 362–363)[19]. **Примат жизни провозглашается в «Son-**

(развитой в «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» и «Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre», 1794, а также двух «Einleitung in die Wissehschaftslehre», 1797), и особенно Гегель, достигающий крайнего предела интеллектуализма. Общее значение Гегеля в этом смысле известно, подробное же выяснение его системы с этой точки зрения выходит за пределы настоящей работы*.

Научный рационализм, другая разновидность новейшего интеллектуализма, представлен в научном позитивизме, но вполне сознательное и «критическое» выражение находит в неокантианском идеализме с его панкатегориализмом и панметодизмом, в современных «наукоучениях» или т. н. научной философии. Эта черта свойственна в большей или меньшей степени всему нео-

nenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie», 1801. Здесь Wissenschaftslehre как «мысли о мыслях» или «наука» противопоставляется действительной жизни и отвергается приписываемое ей притязание быть «Lebensweisheit»[20], «Weltweisheit»[21], в чем обвиняются другие системы. В последний период философствования Фихте, в «популярно-философских сочинениях», этот философский прагматизм становится вполне определяющим. Однако при построении своей системы Фихте пошел дальше, чем следовало, в сторону интеллектуализма и идеализма и был понят именно в последнем смысле. Более всего Фихте повинен в том, что он уничтожает природу, превращая ее лишь в не-*я* и в «äussere Anstoss»[22] для *я*, и тем самым всю жизненную реальность оставляет на долю *я*. Последнее получает вследствие этого атрибуты божества, ограниченное, тварное *я* превращается в мировое, абсолютное *Я*, для которого природа действительно есть лишь его себя-полагание, не-*Я*. Философия человекобожия ведет к акосмизму и иллюзионизму. Зато во второй период идея примата веры над знанием и жизни над сознанием звучит все решительнее и вполне вытесняет болезненный субъективизм первого периода. Следующее заявление звучит, напр., совершенно по-шеллинговски: «Таков истинный смысл трансцендентального идеализма: всякое бытие есть знание. Основа универсума есть не бездушность (Ungeist), не противоположность духу (Widergeist), которого соединение с духом нельзя было бы понять, но самый дух» (Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, c. 35).

* Ср. характеристику гегелевского панлогизма и выяснение его односторонности и недостаточности даже как интеллектуализма (с иной, впрочем, терминологией) у кн. С. Н. Трубецкого в его «Основаниях идеализма». Собр. соч. Т. II. С. 180–196.

кантианству с его наиболее влиятельными разветвлениями, но наиболее законченное и радикальное выражение она получила в учениях т. н. «Марбургской школы» с Когеном во главе, этим Гегелем научного рационализма*. Здесь философия откровенно и решительно «ориентируется» на науку, и прежде же всего на математику, и понятия специальных наук с их абстрактными категориями получают значение высшей, единственно подлинной, насквозь рациональной, научным разумом или «мышлением порождаемой» из мэонического[25] ничто действительности. Наука есть όντως όν[26] действительности, а философия, как система категорий, как самосознание научного разума, есть όντως όν науки. Всякая алогическая данность устранена, а иррациональное допущено лишь как возможность проблем, как «ewige Aufgabe»[27],

* «*Wir fangen mit dem Denken an.* Das Denken darf keinen Ursprung haben ausserhalb seiner selbst... Das reine Denken in sich selbst und ausschliesslich muss die Lehre vom Denken, die Lehre von der Erkenntniss werden. Als solche Lehre vom Denken, welche an sich Lehre von der Erkenntniss ist, suchen wir die Logik aufzubauen» *(Hermann Cohen.* Logik der reinen Erkenntniss, 1902, S. 12). «Das Denken der Logik ist *das Denken der Wissenschaft...* Die Frage des Zusammenhangs der *Wissenschaften ist die Frage des Zusammenhangs ihrer Methoden*» (ibid., 17)[23] (Курсив автора). Эту программу «научной философии» в духе радикального идеализма Коген развивает и в более ранних своих трудах, особенно см. Kants Theorie der Erfahrung, 2-te Ausg., и Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. 1883. Ср. отчетливую формулировку идей «Марбургской школы» у *P. Natorp.* Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. 1911. – Любопытно сопоставить с этим общую точку зрения Гегеля, как она выражена в известном предисловии к Phänomenologie des Geistes, окрашенном заостренной полемикой с Шеллингом. Здесь читаем: «Die wahre Gestalt, in welcher Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wiesen* zu sein ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Nothwendigkeit, dass das Wissen Wissenschaft sey, liegt in seiner Natur... die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist... die wahre Gestalt der Wahrheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird» (*Hegel's* Werke, II. B., 2 Aufl., S. 6)[24]. Сближение гегельянства и когенианства (с иной, впрочем, точки зрения) было произведено *Б. В. Яковенко* в статье о Когене в журнале *Логос*, № 1.

т. е. тоже вмещено в систему категорий и таким образом рационализировано.

Настоящим родоначальником новейшей философии интеллектуализма является, конечно, Кант. Оба ее направления – и панлогизм, и панкатегориализм, и гегельянство, и когенианство – генетически связаны с Кантом. Однако с ним же связывали себя и Шопенгауэр, и Шеллинг, и Фихте второго периода; это уже показывает, что творения Канта таят в себе различные возможности, но сами по себе в то же время лишены достаточной определенности (благодаря неясности учения о роли «Empfindung»[28] в теории познания и двусмысленности учения о Ding an sich[29] в метафизике).

Противоположный полюс интеллектуализма, но вместе с тем его собственное порождение представляет современный антиинтеллектуализм, который выражает собой реакцию интеллектуализму и уже по тому одному не может считаться его преодолением. Отличительная черта этого направления – скептицизм по отношению к самостоятельности логического начала. Он проистекает из склонности рассматривать разум лишь как орудие жизни, руководящейся слепым, алогичным, даже почти антилогичным инстинктом. Разуму усвояется здесь значение лишь инструмента, ценного только в силу его полезности. У разума, как начала логического, отнимается этим не только приписываемый ему в интеллектуализме автономный суверенитет самопорождающегося мышления, но он рассматривается как продукт, как средство. Понять *историю* разума в его самосознании и самораскрытии стремились и Фихте, и Шеллинг, и Гегель, но у них эта задача касается только развития, а не генезиса разума, и не имеет ничего общего с теперешним стремлением антиинтеллектуализма объяснять самое происхождение разума, потому что она вовсе не затрагивает

прав разума и его первозданности, напротив, необходимо их предполагает. Антиинтеллектуализм же исходит из молчаливого, или и прямо выражаемого, хотя не везде до конца осознанного положения, что *разум произошел во времени,* следовательно, могло быть время, когда его не было. Следует в таком случае пойти дальше и признать, что разума могло бы и вовсе не быть, а жизнь могла бы остаться слепой и инстинктивной. Этого не находим мы даже у Шопенгауэра, философа слепой воли, наиболее приближающегося к антиинтеллектуализму, – и у него разум необходимо возникает вместе с началом мирового процесса: мир как воля необходимо есть и представление. Сведение разума на эволюционную случайность (не в смысле, конечно, эмпирической беспричинности, но в смысле отсутствия для него идеальной необходимости), этот иррационализм, соединяющийся с инструментализмом, несомненно, деградирует разум и ставит под вопрос самую возможность познания, т. е., в частности, и самого себя. Он страдает саморазлагающим и самоистребляющим скептицизмом – удел всякого радикального скептицизма, выступающего с какими бы то ни было положительными утверждениями. Под знаменем антиинтеллектуализма объединяются в настоящее время весьма разнообразные мыслители разной степени философской сознательности и по различным философским мотивам: дарвинисты в гносеологии – сюда могут быть отнесены, с одной стороны, Фейербах, Ницше и Зиммель, а с другой – экономические материалисты, а отчасти общефилософские материалисты (гилозоисты типа Геккеля), – затем Бергсон с последователями, выдвигающий на первый план значение инстинкта, и, наконец, современные прагматисты. Для одних это – знамя бунта против Канта и неокантианства и прорыв к метафизике и религии (Бергсон и некоторые прагматисты),

для других, «до-кантианцев после Канта», наоборот, это – средство оградиться от всякой метафизики и религии и окончательно утвердиться в зоологическом звании человекообразной обезьяны, а попутно присвоить себе и престол сверхчеловека. Однако разум не может быть поругаем разумом же, и la raison toujours finira par la raison[30]. Основной и неустранимый порок антиинтеллектуализма, притязающего, однако, быть философией, т. е. логической системой, – это невозможность на его основе объяснить свою собственную возможность и свои собственные притязания*. Здесь неизбежно повторяется классический пример самопротиворечивого суждения, вращающегося в логическом круге: один критянин сказал, что все критяне лгуны, следовательно, как критянин, он и сам соврал, и собственное его утверждение противоречит истине; однако в таком случае оказывается, что он сказал правду и действительно критяне лгуны, но тогда и он соврал, и т. д. Антиинтеллектуализм справедливо и с большой силой подчеркивает границы интеллектуалистического рационализма. Жизнь шире и глубже рационального сознания, и самое это сознание имеет свою историю, ибо под ним и за ним стоят «сублиминальные», подсознательные или предсознательные сферы. Хотя дневное *я*, рассудочно-дискурсивное, есть наиболее острое выражение или симптом жизни, но оно *вырастает* из глубины и имеет корни, погруженные в темноту ночного дремлющего *я*, вообще личность неизмеримо глубже и шире своего сознания в каждый данный момент. Жизнь в природе не сразу приходит к сознанию, но идет к нему долгим путем. Эту истину ранее всякого дарвинизма и эволюционизма особенно живо чувствовал «историк разума» Шеллинг. Если ограни-

* Ниже (в последней главе) мы еще встретимся с этой чертой при разборе экономического материализма.

читься лишь коррективом к извращениям притязательного схоластического рационализма, то отсюда еще не получится антиинтеллектуализма, который и состоит именно в разрыве необходимой, изначальной и идеальной связи логического и алогического и погружает светоч разума в темную стихию алогического. Этим он фактически произносит приговор над самим собой как над философским учением. В нем дорого лишь основное его настроение, бунт против мертвящего рационализма, но «одним бунтом жить нельзя» (Достоевский)[31] и в философии, ибо и здесь бунтарство есть то же рабство, только навыворот, духовный плен в тисках рационализма, а вовсе не преодоление его.

Итак, жизнь есть конкретное, неразложимое единство логического и алогического, только из этого положения становится понятным факт знания – и философии, и науки, и даже в нашем самосознании мы находим этот же самый живой синтез логического и алогического. Жизнь не антилогична, не чужда Логосу, Логос есть связь вещей, необходимо имеющая транссубъективное* или объективное значение, – вот аксиома, которая все время предполагается мышлением, лежит в основе нашего логического самосознания. Но вместе с тем мысль необходимо соотносительна алогичному началу, постоянно рефлектируется от него (как *я* в системе Фихте предполагает для своего выявления непрерывные толчки *не-я),* она имеет субстрат вне себя, иначе говоря, жизнь не покрывается мыслью и мышление не есть еще бытие, хотя все существующее может мыслиться. Мыслимость всего сущего, но в то же время его инородность мысли, его алогичность и характеризуют общее соотношение мышления (как научного, так и философского) и его объекта. Вся жизненная действительность

* Употребляю выражение *Johannes Volkelt.* Erfahrung und Denken. 1886[32].

идеально-реальна во всех своих изгибах, она алогично-логична. Сам по себе этот синтез представляет собой, очевидно, нечто сверхлогическое, недомыслимое, как бы стену, в которую упирается логическая мысль, находя в ней свою границу. И во всяком акте мысли совершается этот живой и таинственный синтез двух инородных, но, однако, отнюдь не противоречивых начал: логического и алогического.

Логическое мышление, отвлеченное от конкретного единства логического и алогического, основано на возможности рефлексии, воспроизведения действительности как идеального ряда или, точнее, идеальных рядов логических понятий, символов или схем жизненных, конкретных единств. Это построение идеальных рядов действительности в понятиях, этот символизм логики, или «алгебра мышления» (по выражению Кутюра), сам по себе не выходит за пределы жизни и постольку тоже есть конкретный жизненный акт, от которого запаха жизни, привкуса «психологизма» нельзя устранить никакой гносеологической дезинфекцией. (Вообще «чистота», влекущая к себе современных гносеологов, чуждость всякого «психологизма», т. е. отчужденность от жизни, которая сверхлогична и не исчерпывается логическим мышлением, конечно, недостижима, и самое стремление это есть порождение болезненного интеллектуализма, ставящего знак равенства между мышлением и бытием.) Но в отношении к конкретной идеально-реальной действительности это идеальное, только логическое ее отображение представляет собой как бы выделение одного логического начала, и, рассматриваемая только в свете его, в этом мире логической отвлеченности, жизнь как будто исчерпывается мышлением до дна, и для этой ограниченной и условной точки зрения мышление действительно равно бытию. Рядом с

миром конкретным создается мир абстрактный, логически прозрачный, и на темном и непроницаемом фундаменте возводится светлое здание. Это самосознание Логоса как начала бытия есть обнаружение его идеальной мощи и света.

Идеальная действительность, построенная логическим мышлением, насквозь логична и насквозь рациональна, в ней не должно быть темных, неосвещенных углов и закоулков, она вся доступна логической критике, повинна «критической самоотчетности». В ней все связано и непрерывно (Kontinuität[33] – основной закон мышления, на чем так настаивает Коген) и не должно быть места hiatus'у и скачкам. Такова природа мысли, раскрываемая на основании анализа ее деятельности в идеальном ее изображении, в науке логики и в анализе познания – гносеологии. Мысль самозаконна в своем развитии, в своей диалектике, в своих заданиях и проблемах, она скрепляется системой категорий, между собой необходимо связанных, – и постольку прав даже и панкатегориализм (чудовищная ложь которого начинается только тогда, когда он придает своим гносеологическим утверждениям онтологическое значение и, стало быть, истолковывает их в смысле интеллектуалистической метафизики). Но не надо никогда забывать, что мышление, основанное на отвлечении от жизни, есть порождение рефлектирующей деятельности разума, саморефлексия жизни. Мышление оперирует суждениями и понятиями, представляющими собою как бы сгустки мысли, оседающие ее кристаллы, которые потом подставляются на место целостной, сверхлогической жизни. Эти-то логические символы и символы символов, понятия и категории, и суть те колонны, на которые опираются висячие и ажурные мосты научной и философской мысли и за которые зацепляется идеалистическая фата-моргана. Но они все-таки не мо-

гут считаться висящими в воздухе, ибо врастают своим массивом в землю. Понятия все-таки остаются символами или схемами жизненной действительности. Они даны ею, ими же заданы проблемы для мысли. В современном интеллектуализме слишком привыкли играть понятием заданности, которое нередко совершенно заступает в нем место данности. Но что-либо задается лишь тем, что ранее или одновременно дается, и нельзя только задавать, вовсе ничего не давая, как неразрешимо уравнение, состоящее из одних неизвестных.

Данность, служащая исходным пунктом для того или другого мыслительного построения, в непосредственности своей не допускает доказательств, она обладает аподиктичной самодостоверностью и принудительностью для мысли, должна быть принята за фактическую, самоочевидную аксиому, которая жизненно удостоверяется. Но, конечно, самый акт рефлексии, сосредоточение внимания на том или другом жизненном проявлении есть дело свободы (как это было глубоко почувствовано в системе Фихте) и творчества жизни. Это произвольное сосредоточение внимания на той или иной точке жизни или «факте» ее и есть то, что мы называем *ориентированием* на нем. Например, так называемая «научная философия» есть в действительности философия науки, «ориентируемая» на факт научного познания (как это со всей ясностью обнаруживается в системе Когена), «гносеология» есть в таком же смысле философия мышления и познания. Общая философия (метафизика сущего) имеет пред собой бытие (жизнь) как единство в наиболее общих и абстрактных его определениях, во всеобщей его связности и обусловленности (Плотин, Гегель). Можно, конечно, называть философией только этот последний вид философствования, удаляя тем самым из области философии все остальные, более частные темы или мо-

тивы философских систем. Однако это будет различение только терминологическое. По существу же философия остается многомотивна, имеет разные темы или ориентировки. Исходя из него, можно пройти мыслью более или менее обширный круг проблем с тем, чтобы возвратиться к исходному пункту. Эти показания жизни в конце концов и есть то *Empfindung*[34], которое неразложимым грузом лежит на дне кантовского *Erfahrung*[35], это тот «внешний толчок» (äussere Antoss), который так и остался непреодолимым для идеалистической системы Фихте. Это то «инобытие духа», которое и Гегель оказался принужден ввести в свою систему. Это, наконец, то μη όν (а не ουκ όν)[36], которое отнюдь не есть ничто, а только неопределенность, в учении о reiner Ursprung Г. Когена[37]. Своими касаниями жизнь входит в пределы логического, становится имманентна познающему сознанию, оставаясь в то же время в своем конкретном, сверхлогическом единстве для него трансцендентной. Это та *Ding an sich*[38], которая, как общая основа мысли и знания, хотя для него и трансцендентная, просачивается даже в наглухо законопаченные идеалистические системы. Жизнь не трансцендентна для живого существа в его целостном жизненном опыте, но она трансцендентна для него как для познающего, рефлектирующего, мыслящего. Жизнь и есть Ding an sich в ее непосредственной мистической глубине переживания, «явление» же – это то, чем она выходит на поверхность мышления и знания, как над бездонной глубиной по поверхности ее появляется рябь, пена, различные отражения.

Идея о конкретном синтезе алогического и логического в сверхлогическом единстве жизни глубоко заложена в христианском учении о триипостасности Божией и о сотворении мира словом из земли «невидимой и пустой». В новейшей философии она развивается с теми

или иными вариантами в ряде философских систем; сюда можно отнести Шеллинга, особенно последнего периода, Шопенгауэра и Гартмана (отстаивавшего эту идею с особенной энергией как против гегельянства, так и против материализма), Вл. С. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого*. С разных сторон и разные мыслители приходили к сходному решению вопроса о природе мысли.

III. ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

В природе мысли лежит, что она не независима, но «ориентируется», есть мысль *о чем-нибудь,* и это *что* в известном смысле определяется произвольно, рефлексия есть акт свободы. Но как из каждой точки сферы могут быть проложены пути по всей этой сфере и как одна и та же точка может встречаться на пути бесконечного множества кривых или прямых, так, говоря принципиально, и каждая ориентировка при надлежащей углубленности своей разработки может иметь в себе ключ к всевозможным проблемам, а следовательно, таит в себе возможность и соответственного разрешения их. Само собой разумеется, что не все ориентировки практически удобны и доступны для мыслящего существа, которое в этом отношении подлежит пространственной и временной, личной и исторической ограниченности; потому практически приходится говорить не о всех возможных ориентировках, а лишь о немногих, наиболее практичных и потому естественных (как и геометры имеют дело не со всеми теоретически возможными геометриями, а лишь с такими, которые содействуют пониманию на-

* Вл. С. Соловьев в первой своей гносеологии[39], кн. С. Н. Трубецкой в разных сочинениях, наиболее систематически в «Основаниях идеализма» (Собр. соч., Т. II).

шего трехмерного пространства, т. е. главным образом с эвклидовской). Однако принципиальных границ тут не может быть установлено в силу единства и связности жизни и закона непрерывности мышления: все есть во всем и все можно найти во всем. Но именно потому не существует единого, «царского» пути мысли, напротив, при множественности исходных ориентировок необходимо признать и множественность путей мысли, а потому и объективную «значимость» различных построений. Другими словами, не может быть единой философской системы, в которую верил Гегель вместе с другими идеалистами, смешивая абстрактность со всеобщностью и принимая систему наибольшей отвлеченности за систему наибольшей универсальности*. Увидать действительность в таком аспекте, при котором *все* разумно и необходимо и нет случайного, найти все во всем в едином связном целом, сразу ощутить всю диалектику мирового бытия – это значит взглянуть на мир Божеским оком, превзойти дискурсивное мышление, выскочить из времени. Это был бы в самом деле конкретный идеализм, мышление действительности, на что притязал Гегель. Дискурсивное же мышление находит все во всем, лишь переходя от одного к другому, отправляясь от частного к частному же и лишь в самом этом переходе находя общее. Потому дискурсивное мышление – философия, а тем более наука – *множественно по*

* Против такого понимания гегельянства может быть сделано возражение, что по Гегелю именно действительность должна быть содержанием философии: «Ihr (der Philosophie) Inhalt die Wirklichkait ist» *(Hegel's* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil. Die Logik, § 6)[40]. Однако стоит лишь вникнуть, как понимает действительность Гегель, для которого лишь «was vernünftig ist, das ist wirklich» (Vorrede zur Philosophie des Rechts), а «eine zufällige Existenz wird nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen: das Zufällige ist eine Existenz, die keinen grössern Werth als den eines Möglichen hat, die so gut *nicht seyn* kann, als sie ist» (Die Logik, § 6)[41]. «Действительность» в смысле Гегеля противоположна непосредственной конкретности жизни, она имеет идеально-метафизический характер.

своей природе, единая истина для него есть Ding an sich, трансцендентная для познания как данность, но имманентная как влечение, как идеал познания (кантовская «идея»). Потому философские системы могут *правомерно* различествовать между собою в зависимости от исходной своей ориентировки, или, иначе говоря, по поводу одного и того же объекта, с одинаковой верностью истине как идеалу познания можно, исходя из разных точек ориентировки, построять разные системы, научные и философские подобно тому, как одну и ту же гору можно измерять и снимать с различных сторон и точек, при неодинаковом освещении, и все эти проекции при одинаковом объекте хотя и будут различны, но не противоречивы. Различие не есть еще противоречие или, по крайней мере, может не быть им, поэтому мы не узаконяем возможности противоречивых систем. Различные точки зрения могут в известной степени мирно сосуществовать, противоречивые же взаимно исключаются одна другою. (Эта мысль положена в основу истории философии у Гегеля и его продолжателей, между прочим, у кн. С. Н. Трубецкого.)

Трудно при этом удержаться от уподобления философского творчества художественному, ибо философская система есть тоже своего рода художественное произведение, «поэзия понятий», в ней есть своя внутренняя необходимость и логическая закономерность, как и в художественном произведении существует необходимая связность и гармония в отношении частей к целому, хотя и недоказуемая логически, но самоочевидная для «художественного разума». Однако при этом сохраняется творческая свобода в планировке композиции и художественный такт в выборе исходной ориентировки, в этом более всего и проявляется философско-художественный талант.

Развиваемая здесь точка зрения, с необходимостью вытекающая из нашего общего понимания соотношения философии и жизни, не имеет ничего общего с скептицизмом, подрывающим всякую возможность объективного познания, но это есть, несомненно, эстетический релятивизм в философии, принципиально допускающий множественность философских путей и превращающий философию в философии, как и науку в науки. Прогресс философии и науки основывается при этом не на единстве пути (чего мы отнюдь не наблюдаем и в истории мысли), но на единстве функции философствования и познавания, как саморефлексии жизни, единой и непрерывной. Вера в абсолютные системы подорвана, я полагаю, навсегда – безумными притязаниями абсолютного идеализма в Гегеле, усилиями новейшего критицизма с его тонким и разлагающим релятивизмом и, наконец, прогрессом научного знания с его множественностью и сложностью. Потребность в системе, архитектонике слишком глубоко заложена в разуме, чтобы можно было от нее освободиться, не только всякая философская доктрина, но и наука стремится построиться в замкнутую систему понятий и свести концы с началами; однако, строя такую систему, теперешний мыслитель (если только он не впадает в манию величия или наивный догматизм) и не притязает дать единственную, абсолютную философию. В этом находит удовлетворение самочувствие современного индивидуализма, ищущее проявить себя в индивидуализации философского творчества. Соответственно этому пониманию природы философии определяется смысл и истории философии. Последняя получает значение не только истории «открытия мыслей об абсолютном», в чем справедливо видел ее Гегель*, но и обозрения разных мотивов

* «Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist» (Предисловие ко 2-му изд. Encyclopädie, 1-er Theil. Die Logik. *Hegel's* Werke, 2-te Aufl., 6-er Band, S. XX)[42].

философского творчества или, что то же, исходных его ориентировок. Впрочем, мы полагаем, что эти определения практически между собою совпадают, ибо открытие новых мыслей об абсолютном и совершается благодаря открытию новых путей мысли о нем. Абсолютное, конечно, едино, многоликим открывается оно для подходящих к нему разными путями. Сказанным принципиально оправдывается задача и настоящего исследования. При нашем понимании философии вообще теряют силу принципиальные возражения против попытки строить философскую систему, «ориентированную» на хозяйстве как жизненном факте. Эта задача, конечно, не может быть понимаема в духе абсолютических, унаследованных еще от просветительства и от Гегеля притязаний, – абсолютного идеализма или экономического материализма; философия хозяйства и не хочет быть абсолютной системой, заключающей в себе в чистом виде всю философскую истину, обладающей ключом, отмыкающим все замки. Наша постановка проблемы притязает на меньшее: она говорит только, что, исходя и из этой стороны жизни, можно подойти к общей философии жизни и при этом увидать в ней некоторые новые стороны, другими словами, что философская система может быть построена и как философия хозяйства. Против возможности философии хозяйства принципиально можно возражать столь же мало, как против и науки о хозяйстве, по крайней мере не впадая вообще в скептицизм относительно знания.

Но где же проходит в таком случае разграничительная черта между философией и наукой? Чем они различаются между собою? Прежде всего, очевидно, что не объектом исследования, ибо объект этот вообще один, это жизнь в ее саморефлексии, и притом лишь в таких ее отдельных сторонах, которые могут быть сделаны одинаково предметом и научного исследования, и фило-

софского рассмотрения. Различие между философией и наукой заключается не в их объекте, но в познавательном интересе, в способе подхождения к объекту, в их проблемах. Они различаются и в том, что они видят в своем объекте, и в том, что о нем спрашивают. Наука всегда специальна, такова ее природа. Научное изучение есть изолирующее, сознательно одностороннее подхождение к предмету. Наука вырезает для себя куски действительности и изучает их так, как будто бы это и была вся действительность. Наука дробит жизнь, разлагая действительность на отдельные части, из которых она затем складывает свой механизм, а схему этого механизма в системе понятий она и дает в своих учениях. Сопредельное или выходящее за пределы данной науки для нее или вовсе безразлично, или же существует лишь постольку, поскольку врывается в ее специальное исследование*. Наоборот, философия мало склонна к детализации, которая так отличает науку. Она интересуется тем, что науку менее всего занимает, – связью данных явлений с общим и целым, тем местом в жизни, которое занимает данный ее уголок. Она рассматривает мир и отдельные его стороны как целое, в свете строения этого целого. Можно, пожалуй, выразиться и так, что философия ищет уразумения жизненного смысла и значения явлений, в отдельности изучаемых наукой. Потому сопредельное и запредельное для науки, то, что она молчаливо предполагает как свои предпосылки, – это и составляет как раз круг проблем философии. Так, политическая экономия и философия хозяйства имеют пред глазами один и тот же факт человеческого хозяйства, но одна рассматривает его в общем или мировом его значении, другая же подвергает этот факт детализирующему анализу, перед первою стоит вопрос: *что?,* пред второю же: *как?*

* Ср. об этом ниже главу о природе науки.

Философская рефлексия всегда направлена на целое жизни, научная – на ее частности. Поэтому оказывается, что понятия философии сравнительно с научными, при большем их объеме, неизбежно беднее содержанием, они общее, отвлеченнее в соответствии своему предназначению быть орудием познания при разрешении проблем более обширных, нежели научные. Философию можно определить поэтому как учение о жизни в ее целом или в самых общих ее определениях (к этому пониманию приближается по существу определение задач метафизики у кн. С. Н. Трубецкого как науки о сущем в его общих определениях)*. Представляется, впрочем, сравнительно второстепенным терминологический вопрос: нужно ли называть философию наукой, или же лучше оставить это название лишь за специальными науками. В формальном смысле можно, конечно, называть и философию наукой в качестве системы понятий, методически построяемой, как это вообще делается в науке, но различие между познавательными интересами философии и науки все-таки остается неотмеченным при этом их терминологическом отождествлении. Поэтому нам кажется правильнее не отождествлять, но противопоставлять философию и науку как два разные направления нашего мышления и познания.

IV. КРИТИЦИЗМ И ДОГМАТИЗМ

Нельзя в настоящее время касаться философских вопросов, не выплачивая хотя бы минимальной дани

* Князь *С. Н. Трубецкой* определяет метафизику (совпадающую с нашим понятием общей философии) как «критическую науку о сущем или *систематическую идеологию сущего*» («Основания идеализма». Собр. соч. Т. II, 202). К этому определению по существу мы имеем прибавить только одну, но очень важную оговорку: эта систематическая идеология может быть различно построена в зависимости от разных исходных ориентировок.

«теории познания» и не делая реверанса пред китайским драконом «критицизма», ныне красующимся на портале философской академии. Критицизм или догматизм? «Таков вопрос». По нашему мнению, ни то, ни другое. Прежде всего настоящая философская критика и «критицизм» не только не тождественны, но нередко в значительной степени различествуют между собою. «Критицизм» может страдать – и мы думаем, что в современной схоластике и действительно страдает, догматизмом не меньше, чем и отпетые догматики, и среди «критицистов», объявляющих себя критическими философами, теперь, как и всегда, много званых, но мало избранных. Наиболее притязательные и влиятельные критицистические построения нашего времени (так наз. Фрейбургской и Марбургской школы: телеологический идеализм Виндельбанда и Риккерта и логика чистого познания Когена и Наторпа) страдают в действительности неприкрытым догматизмом в своих основоположениях: в одной из них зыбкий и неустойчивый аппарат современного научного мышления без дальних разговоров превращен в абсолютный фундамент философии, в другой же мнимое долженствование в познании при помощи ряда софистических умозаключений превращено в призрачный «предмет познания». И притом каждое из этих направлений, конечно, только себя и считает выражающим истинные заветы кантовского критицизма. Конечно, последовательность и самоотчетность мысли, строгая логичность и возможная ясность понятий, законченность их чеканки, словом, критический самоконтроль желательны для всякого, и кто же откажется быть в этом смысле критическим философом, да и кто себя ныне не считает таковым![*] Истин-

* Это совершенно подобно тому, что наблюдается теперь в препирательствах о том, кому по праву принадлежит «логос», причем, конечно, каждая

но критическими философами были, несомненно, все творческие умы в философии, вносившие ясность в ту или другую ее область, выдвигавшие новую философскую проблему, и наивно думать, будто философской критики не было ранее Канта. Да это и прямо не соответствует исторической истине. Вместе с тем не существует какого-то особого «секрета изобретателя», владея которым только и можно научиться философской критике. Теперешний «критицизм» просто есть школьное направление, основанное на страшно преувеличенной оценке Канта и его (мнимо)-«коперниканского философского деяния»[43]. В неокантианском критицизме, этой «алхимии познания» наших дней*, мы видим философскую болезнь современности, быть может, предрассветные сумерки философии.

Спор между «догматизмом» и «критицизмом» в теперешней постановке сводится к вопросу об установлении нормального отношения между практикой знания, которая характеризуется *непосредственностью,* погружением в предмет знания** с неразличимостью в нем субъекта и объекта, или формы и материи знания, a priori и a posteriori, и критикой, которая выражает со-

из сторон себя считает подлинным органом божественного Логоса, а своего противника – узурпатором. К счастью, ни Λόγος еще не выдавал на себя монопольного патента никому из «логосников», ни ratio еще не жаловал пожизненным званием критически мыслящей личности никого из рационалистов.

* Выражение Melchior Palagyi. Die Logik auf dem Scheidewege. Berlin, 1903. В первой части этого сочинения содержится острая критика гносеологии Канта и метода абстрагирования и диссекций в применении к живому и нераздельному единству познания.

** Фихте во второй свой период с особенной ясностью показывает эту непосредственность жизни, отличающую познание, и опосредствованность рефлексии, ее вторичность и производность. См., напр., Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie, S. W., B. 11, 338 и далее. «Der Philosoph, als solcher, ist nicht ganze vollständige Mensch, sondern im Zustände der Abstraktion, und es ist unmöglich, dass jemand nur Philosoph sey» (Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. Sämmlt. Werke, V, 348)[44].

бой *рефлексию* по поводу данного акта знания и является по отношению к нему второй уже потенцией, по выражению Фихте*. Критическое исследование знания всегда есть второй этаж, воздвигаемый на данном уже фундаменте, размышление по поводу уже совершившегося факта знания. Как говорит Фихте по поводу своей «Wissenschaftlehre»[45] и как это может быть применено ко всей «Erkenntnisslehre»[46], «kein einziger ihrer Gedanken, Sätze, Aussprüche, ist einer des wirklichen Lebens, noch passend in das wirkliche Leben. Es sind eigentlich nur Gedanken von Gedanken, die man hat, oder haben sollte, Sätze von Sätzen... Aussprüche von Aussprüchen»**. Всякий акт знания, как акт жизни, в этом смысле необходимо догматичен, т. е. отличается непосредственностью, самопогруженностью, самодовлеемостью, чуждой рефлексии. Таковою же, а не иною была, конечно, даже и «Критика чистого разума», как она зарождалась в уме ее автора, раньше того, как она в качестве готового уже продукта сделалась оселком для точения зубов критических мышей. Мысль, знание есть творчество, а творчество непосредственно, творческие замыслы и идеи родятся в сознании, а не фабрикуются в критической реторте наподобие гомункула. Потому не может быть такого критического руководства, которое действительно научило бы владеть инструментом знания, ибо критика приходит лишь post factum, есть рефлексия по поводу уже совершившегося факта познания. Поэтому критике нельзя научиться, и профессиональный «критицизм» есть пустая претензия. Мышление и знание не может быть обосновываемо или оправдываемо критикой, ибо само

* Там же. С. 394–395.

** Там же. С. 369: «Нет ни одной ее мысли, положения, высказывания из действительной жизни или соответствующей действительной жизни. Это суть собственно мысли о мыслях, которые имеют или должны иметь, положения о положениях... высказывания о высказываниях».

оно есть факт, существующий прежде всякой критики и от нее не зависящий. Критика занимается анализом и констатированием данностей знания, но не есть законодательница его. Здесь своевременно вспомнить родившееся из непосредственного чувства философской мощи, можно сказать, из самой глубины самосознания мысли, слово Гегеля.

«Главная точка зрения *критической* философии та, что, прежде чем переходить к познанию Бога, сущности вещей и т. д., нужно наперед исследовать самую способность познания, пригодна ли она к этим задачам; надо сначала изучить *инструмент,* прежде чем браться за работу, которая должна быть совершена посредством него; если же он не годится, то весь труд будет потрачен даром. Эта мысль показалась настолько приемлемой, что вызвала к себе большое удивление и сочувствие и отвела познание от интереса к предметам и от занятия ими на само себя, на формальное. Если, однако, не обманываться словами, то легко видеть, что другие инструменты могут быть исследованы и оценены лишь при производстве работы, к какой они предназначены. Но исследование познания не может быть совершаемо иначе, как *познанием* же; при этом так называемом орудии исследовать его значит не что иное, как познавать. Но желать познавать прежде познания столь же несуразно (ungereimt), как мудрое правило одного схоластика – научиться плавать, прежде чем бросишься в воду»*.

* *Hegel.* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Umriss. 1-er Th. § 10. Ср.: *J. Volkelt.* Erfahrung und Denken, 24 слл. На неизбежность логического круга при разрешении гносеологической проблемы указывает и *Herman Lotze.* Logik. 2-te Aufl., 1880, 491 и далее. Ср. о нем: *Volkelt I.,* с. 26. Лотце иронически сравнивает критику познания с точением ножей, которое становится «скучно, если нечего резать», и «настраиваньем инструментов перед концертом» *(H. Lotze.* Metaphysik. 2-te Aufl., 1884, 15-16). Ср. об этом *H. Cohen.* Kants Theorie der Erfahrung, 2-te Aufl., 1885, S. 582.

Движенья нет, сказал мудрец брадатый,
Другой смолчал и стал пред ним ходить...[47]

Критика, которая захотела бы быть последовательной и ничего не оставлять без критической рефлексии, движется по кругу и уподобляется змее, желающей поймать свой собственный хвост. Ибо, критически исследуя непосредственное, «догматическое», нерефлектированное знание, знание, так сказать, первой потенции, и тем возводя его ко второй, она, делая это, воспроизводит в новом познавательном акте ту же самую первую потенцию, познает непосредственно, нерефлектированно, погружаясь в предмет своего знания. Говоря на современном языке, она грешит смертным грехом «психологизма», и потому оказывается необходимой критика критики, т. е. знание уже третьей потенции, а это, в свою очередь, требует знания четвертой, пятой, ... n, n+1 ... потенции. Другими словами, получается regressus in infinitum* – дурная бесконечность там, где в ответе нужна конечная величина, что указывает на ошибочность задачи.

Знание рационально по природе, оно есть или, по крайней мере, стремится стать организмом понятий и суждений. По отношению к алогически-логической полноте жизни оно отвлеченно и опосредствованно, но в то же время, как живая деятельность, оно непосредственно, «догматично», и этот жизненный догматизм знания не может быть растворен никакой критикой, напротив, следует признать, что он именно и создает возможность критики и молчаливо подразумевается ею. Следовательно, догматизм и критика соотносительны и сопряженны, а не противоположны и не враждебны. Знание в своей практике, в своем происхождении из недр жизни непо-

* Этот аргумент относительно regressus in infinitum[48] относительно своих «форм форм» старается обессилить по-своему *E. Lask.* Die Logik der Philosophie und Kategorienlehre, 1910, c. 90, 112.

средственно, наивно, догматично; знание, задумывающееся о себе, себя проверяющее, сличающее себя с собою, критично.

Так представляется нам проблема критики знания.

Сказанным мы отнюдь не отрицаем проблем теории знания и не умаляем важности ее как научной или философской дисциплины, мы лишь отвергаем ее значение как законодательницы знания, необходимо ему предшествующей. На долю теории познания остаются задачи двоякого рода: научная и философская, или, если угодно, метафизическая. Научная задача сводится к анализу знания со стороны его общих форм или критике знания в собственном смысле слова. Философская задача состоит в объяснении факта знания, философском истолковании его жизненного значения. В «Критике чистого разума» и в современной теории познания эти обе задачи нередко смешиваются или недостаточно разделяются, как ни различны они, причем это делается преднамеренно в соответствии духу всей системы Канта. Философия знания вообще и философия науки в частности суть необходимые и очень важные отделы философии, хотя они и имеют совсем иное значение, нежели то, которое им придается теперь в «научной философии».

V. ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ХОЗЯЙСТВА

«Жизнь жительствует» в теперешнем мире лишь в борьбе со смертью. Мир «органический», царство жизни в разных ее формах, окружен враждебной стихией смерти, мертвого механизма, давящей необходимости. Под «тяжелым покровом седых небес», под этим

свинцовым небом на отравленной, зачумленной земле жизнь кажется какой-то случайностью, каким-то попущением, снисходительностью смерти. Окруженная кольцом смерти, постоянно угрожаемая раскрытым зевом небытия, жизнь робко и скупо ютится в уголках Вселенной, лишь ценою страшных усилий спасаясь от окончательного истребления. Ибо она может быть если не окончательно истреблена, то постоянно истребляема, становясь добычей подстерегающего ее небытия со всех сторон и под всеми личинами. Она не отделена от него непроницаемой стеной, которая бы делала невозможной эти посягательства. Она несовершенна в себе самой, ибо непрочна, временна, смертна.

Совместимость жизни со смертью, живого с неживым, вещным, есть один из величайших парадоксов действительности и вечная загадка для мысли. Есть только жизнь, и все, что существует, существует лишь в свете жизни. *Вещи,* т. н. мертвая природа, т. е. все то, в чем, по-видимому, отсутствуют признаки жизни, есть только минус жизни, отрицательный ее коэффициент, но вне этого, хотя и отрицательного, однако выраженного в терминах жизни определения они превращаются в призраки, улетучиваются. Они и заметны лишь в свете жизни, как предметы выделяются из мэонической тьмы небытия (потенциального бытия) при восхождении солнца, при наступлении же ночной тьмы опять погружаются в небытие. Даже и смерть существует лишь благодаря жизни и в свете ее, смерть есть *не-жизнь,* отрицание жизни есть ее единственное определение, она лишь тень жизни, и вне жизни она ничто, ее нет – «Бог не сотворил смерти» (Прем. Солом. 1, 13), в ней нет своей силы бытия. Нельзя сказать, что абсолютное ничто (ουκ όν, в отличие от положительного, хотя и неопределенного μη όν[49]) есть, оно влачит условное существова-

ние как тень бытия или его зеркальное отображение, для своего призрачного существования нуждающееся в каком-нибудь подлинном бытии. Тем не менее борьба жизни и смерти, света и тени, живого и вещного проникает всю нашу жизнь, делая ее несовершенною, ограниченною, неабсолютною.

Если борьба жизни и смерти так непримирима на поверхности мирового бытия, то это возможно лишь потому, что она идет и внутри бытия, в самом сердце мира, способного поддерживать только *смертную жизнь,* т. е. жизнь хотя и абсолютную, вневременную по своему метафизическому характеру, но, в полном противоречии этому своему естеству, временную, неабсолютную в фактическом существовании. Метафизически смерть живого не только не естественна, но противоестественна, противоречива, а потому и логически недомыслима: мы не можем продумать этого понятия в силу закона противоречия, и однако эмпирически она стала законом естества, наиболее общим и глубоким. В этом противоречии загадка для мысли. Мы так привыкли к смерти, к самой идее смертной жизни, что нас уже не поражает это противоречие, которое, однако, гораздо глубже и радикальнее, нежели в таких, напр., сочетаниях, как: горячий лед, холодный зной, черная белизна и т. д.

Тем не менее – как бы это ни истолковывать – в мире существует теперь только смертная жизнь, и это настолько общее ее определение, что и самая смерть становится атрибутом и признаком жизни, – умереть может только живое. Следовательно, жизнь утверждается в царстве смерти, обступающей ее со всех сторон и проникающей чрез все ее поры. Она может быть поэтому только непрерывной борьбой со смертью, она берется не даром, не сложа руки, а в непрерывном напряжении борьбы. Борьба за жизнь с силами смерти есть самое общее определе-

ние существования, struggle for life[50] в смысле не только биологическом, но онтологическом. Смерть, тесня жизнь, приводит ее к взаимному самоистреблению: дарвиновская борьба за существование! Смерть пользуется жизнью одних как орудием смерти других, самая победа жизни в одном пункте становится вместе с тем победой смерти в другом.

Борьба за жизнь испытывается как плен у необходимости, у мертвого механизма природы, у «пустых и суетных стихий» мира, которые все угрожают одним: смертью. Угрожает и холод, и жар, и туман, и дождь, и засуха, и ураган, и река, и море, все враждебно, и все угрожает. Слепая необходимость, неосмысленная стихийность, мертвый механизм, железный фатум – вот под какими личинами выступает здесь дух небытия, «князь мира сего», Смерть.

На природе лежит мертвая маска вещности, чуждости, непроницаемости для человека, и лишь избранные тайновидцы знают, что в действительности

Не то, что мните вы, природа,
Не слепок, не бездушный лик,
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык[51].

Но и им это открывается лишь в мгновениях поэтического озарения, в повседневности же и для них существует тот мир вещей, мертвая пустыня под свинцовым небом, где на каждом шагу подстерегает гибель и смерть. Живое существо чувствует себя рабом необходимости, механизма. Жизнь есть начало свободы и организма, т. е. свободной целесообразности, в противоположность механизму с его железной необходимостью. Борьба телеологического принципа с ме-

ханическим, свободы с необходимостью, организма с механизмом есть борьба жизни и смерти. Организмом побеждается механизм, причем этим он не упраздняется как причинность. Закон организма – причинность чрез свободу (Causalität durch die Freiheit) Шеллинга, асеизм (*a-se*-изм)[52]. Можно сказать, что весь мировой и исторический процесс вытекает из противоречия между механизмом, или вещностью, и организмом, или жизнью, и из стремления природы преодолеть в себе механизм как начало необходимости, с тем чтобы преобразоваться в организм как начало космической свободы, торжество жизни, *панзоизм*.

Непосредственно этот плен бытия у князя мира сего, у духа небытия, смерти, выражается в роковой зависимости человека от удовлетворения своих низших, животных, или так называемых материальных потребностей, без которого уничтожается жизнь. Борьба за жизнь есть поэтому в первую очередь борьба за пищу, и это сближает человека со всем животным миром. Насколько существует это сродство, все человеческое хозяйство можно рассматривать как частный случай биологической борьбы за существование.

Итак, всякому живому существу, а также и человеку, приходится отстаивать свое существование, защищать жизнь от смерти. Но этим оборонительным отношением не исчерпывается, конечно, борьба за жизнь, при первой же возможности она из оборонительной становится наступательной, стремясь утверждать и расширять жизнь, укрощать враждебные стихии природы и подчинять своим целям ее силы. Территории свободы и необходимости постоянно изменяются одна за счет другой, жизнь-свобода стремится расширить свои завоевания и обвести себя окружностью все с более широким радиусом. Борьба эта за расширение жизни и

свободы на счет необходимости, в которой жизнь превращает отвоевываемые куски механизма в члены организма и расплавляет холодный металл вещности в огне жизни, принимает разные формы, она ведется с примитивными инструментами и во всеоружии знания, но содержание ее остается одно и то же: защита жизни и ее расширение путем превращения механизма в организм, преодоления мертвого механизма животворящими силами и в этом смысле – творчество жизни, обе деятельности – оборонительная и наступательная – защита и расширение жизни – неразрывно связаны между собою, суть разные стороны одного и того же процесса. Как бы успешно ни велась эта борьба, она, во всяком случае, не может быть по желанию прекращена, она не добровольна, но вынужденна.

Борьба за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, сделаться их хозяином и есть то, что – в самом широком и предварительном смысле слова – может быть названо *хозяйством.* Хозяйство в этом смысле свойственно всему живому, не только человеческому, но и животному миру: почему не говорить о хозяйстве пчел, муравьев или о хозяйственном смысле и содержании животной борьбы за существование? Однако в точном смысле слова хозяйственная деятельность свойственна только человеку, причем она включает в себя в качестве подчиненных и частных моментов и элементы хозяйства животного мира. В дальнейшем черты различия хозяйства у человека и животных выяснятся полнее.

Итак, хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм.

Содержание хозяйственного процесса можно поэтому выразить еще и так: в нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как *очеловечение природы*. Задача хозяйства установляется именно этим распадом бытия, противоречием и взаимным ограничением свободы и необходимости, жизни и смерти: если бы в мире царила абсолютная, бессмертная жизнь (и, следовательно, Вселенная представляла бы собой универсальный организм), если бы в ней совсем не было места мертвому механизму с угрозой смерти, то единственною формой причинности была бы причинность чрез свободу, или телеологическая; подобным же образом в случае полного уничтожения жизни, при котором царство мертвого механизма не имело бы никаких границ, все оказалось бы в темной ночи небытия, не освещаемое в этой тьме светом жизни и свободы. Наличное же состояние бытия, как тяжба жизни и смерти, как борьба свободы и необходимости, уже тем самым обнаруживает свой неокончательный, переходный характер, свое неустойчивое равновесие, которое стремится сделаться устойчивым в этом процессе. Хозяйство есть выражение борьбы этих двух метафизических начал – жизни и смерти, свободы и необходимости, механизма и организма. В своем прогрессе оно есть победа организующих сил жизни над дезорганизующими силами смерти и делами ее, однако над самой ли смертью в ее метафизическом существе? Хозяйство есть борьба со смертоносными силами князя мира сего,

но способно ли оно поднять мятеж против самого этого князя? Способно ли хозяйство изгнать из мира смерть и победою над ней преодолеть то, что составляет его собственное условие? Или, наоборот, хозяйственным путем не уврачевать сердца мира, отравленного смертию, и только новым творческим актом Божества, силою Того, Кто «смертию смерть попрал», «истребится последний враг – смерть»? Этот предельный вопрос мы ставим здесь лишь как логическую грань, его обсуждение относится уже к эсхатологии хозяйства (в следующей части этого сочинения).

Но если хозяйство есть форма борьбы жизни со смертью и орудие самоутверждающейся жизни, то с таким же основанием можно сказать, что *хозяйство есть функция смерти,* вызвано необходимостью самозащиты жизни. Оно в самом основном своем мотиве есть несвободная деятельность, этот мотив – страх смерти, свойственный всему живому. Как бы далеко ни зашел человек в своем хозяйственном прогрессе, он, оставаясь хозяином, не может снять с себя наручни раба, повинного смерти.

Определяя хозяйство как актуальное, оборонительно-наступательное отношение человека к природе, мы раздвигаем его границы, очевидно, шире, нежели они установляются в политической экономии, руководящейся при этом целями и возможностями специального изучения*.

Признаком, установляющим хозяйственную деятельность, является наличность *усилия, труда,* направленного к определенной цели. *Хозяйство есть трудовая*

* Хозяйство, как оно обычно понимается в политической экономии, есть планомерная деятельность человека, направленная к удовлетворению его материальных потребностей. Это определение целиком укладывается в сделанное нами, характеризуя хозяйство с точки зрения хозяйствующего субъекта.

деятельность. Труд, и притом подневольный, отличает хозяйство. В этом смысле хозяйство можно определить как трудовую борьбу за жизнь и ее расширение, труд есть основа жизни, рассматриваемой с хозяйственной точки зрения. Жизнь возникает в рождении естественно, т. е. без сознательного приложения труда, дается даром, но в хозяйстве поддержание ее уже оплачивается трудом, она становится трудовою. Труд есть та ценность, которою приобретаются блага, поддерживающие жизнь. Эта истина как темное предчувствие лежит в основе т. н. трудовых теорий ценности в политической экономии.

«Alle wirtschaftliche Güter sind Arbeitsprodukte»*. Эта формула Родбертуса, прекрасно отражающая общее мировоззрение политической экономии, сохраняет верность и смысл и за ее пределами. В политической экономии, именно в «теории ценности», ей придается чрезмерно узкое, материалистическое и меркантильное истолкование, на ней лежит здесь печать экономического материализма, а также и преднамеренной односторонности, обусловленной научной специализацией. Уже с самого своего зарождения – в меркантилизме, у физиократов, у Ад. Смита и других представителей классической школы, наконец, в социализме – политическая экономия стремится точнее определить понятие «производительного», т. е. хозяйственного труда, чтобы отмежевать при помощи его область своего специального исследования, которое иначе грозило бы расширяться безгранично и должно было бы включить в себя всю науку о культуре. В политической экономии эта преднамеренная узость ее понятий приводит и к од-

* *Rodbertus-Jagetzow Carl.* Zur Beleuchtung der socialen Frage. Theil I, 2-te Aufl. Hrsg. von M. Wirth. Berlin, 1899, S. 104: «Все хозяйственные блага суть продукты труда».

носторонности и грубости выводов, для философии же хозяйства это преднамеренное сужение кругозора было бы не только излишне, но и прямо вредно. Хозяйство, по существу, включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета. Признак хозяйства – *трудовое* воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность даровому их получению. Это напряженная активность человеческой жизни, во исполнение Божьего слова: *в поте лица твоего снеси хлеб свой*, и притом всякий хлеб, т. е. не только материальную пищу, но и духовную: в поте лица, хозяйственным трудом, не только производятся хозяйственные продукты, но созидается и вся культура.

Мир как хозяйство – это мир как объект труда, а постольку и как продукт труда. Печать хозяйства кладется именно трудом, в этом права трудовая теория ценности, права политическая экономия, которая верно чувствует универсальное, космическое значение труда, хотя и не умеет его как следует выразить и до конца осмыслить.

Определим ли труд? Мы знаем попытки определений труда в политической экономии, но они преследуют специальные цели, имея в виду преимущественно теорию ценности, и неудачны даже с точки зрения последней, кроме того, они не могут удовлетворить нас и по своей материалистичности. Труд есть затрата нервно-мускульной энергии – таково, напр., пользующееся большой распространенностью и влиянием определение Маркса[53]. Но, не говоря уже о том, что признак этот нелегко установим для умственного труда, нетрудно видеть, что и вообще в этой затрате силы только выражается, обнаруживается труд. Труд в своей внутренней, волевой основе, как чувство усилия, направленного вовне, не поддается никакому определению, хотя он из-

вестен из опыта и самонаблюдения каждому, как актуальность, как действенная воля, как активный выход из себя. Способность к труду есть одно из свойств живого существа, в нем обнаруживается огонь и острота жизни. Только тот живет полной жизнью, кто способен к труду и действительно трудится.

Трудовое начало жизни соотносительно и в известной мере противоположно природному или даровому. *Хозяйству,* как трудовому воспроизведению и расширению жизни, противоположна *природа,* как совокупность даровых (для человека) «естественных» сил жизни и ее роста. Не хозяйственным актом родится человек, развивается в утробе матери и растет после рождения, укрепляясь в своих физических и духовных силах, осознавая в себе силы духа. Не хозяйством совершаются всевозможные процессы в природе, не хозяйством, наконец, создана эта Вселенная. Напротив, лишь наличность ее и обусловливает как субъективную, так и объективную возможность хозяйства, и способность к труду, и возможность труда. Хозяйство в этом смысле лишь включено в жизнь Вселенной, есть момент ее роста. Но в то же время это – момент необходимый, включенный в план мироздания как актуальное проявление жизни, достигшей самосознания и остроты. Культура, т. е. трудом или хозяйственно вызываемый или реализуемый рост жизни, предполагает природу (в смысле ее некультурного или, точнее, вне- и до-культурного, до-хозяйственного состояния) как свою основу. Природа без труда, без трудовой культуры не может выявить всех своих сил, по крайней мере в человеке, выйти из полудремотного существования, но, с другой стороны, и культура не имеет иных творческих сил, кроме заложенных уже в природе. И «заботясь» (т. е. всеми усилиями культуры), мы не можем прибавить себе даже локтя росту, по слову

Спасителя. Природа есть поэтому естественная основа культуры, материал для хозяйственного воздействия, вне ее так же немыслимо и невозможно хозяйство, как вне жизни невозможен конкретный опыт.

ГЛАВА ВТОРАЯ

НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ТЕОРИИ ХОЗЯЙСТВА

I. ИДЕАЛИЗМ И НАТУРФИЛОСОФИЯ

Всякий хозяйственный акт представляет собой некоторое объективное деяние, актуальный выход человека из себя во внешний мир и действие в нем. Он есть некоторое действие в мире вещей и на вещи: будет ли это труд земледельца, промышленного рабочего, механика, инженера, ученого исследователя, или это будет работа по организации фабрики с машинным разделением труда или по торговле с ее спекуляцией, хозяйство состоит, во всяком случае, из действий над вещами, или объективных действий. Im Anfang war die That[1], говорит хозяйственная практика, и не напрасно Маркс в центре доктрины экономического материализма выдвигает «Praxis»*, т. е. имен-

* В замечательных по содержащимся здесь намекам на новейшую теорию прагматизма тезисах Маркса о Фейербахе 1845 года, приложенных Энгельсом к своей брошюре «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», мы читаем: «1. Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objects* oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als *menschliche sinnliche Thätigkeit, Praxis,* nicht subjectiv. Daher geschah es, dass die *thätige* Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde – aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Thätigkeit als solche nicht kennt... 2. Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche

но то, что мы называем здесь объективным действием. Все хозяйство представляет собой такую объективную деятельность, которая предполагает под собой, очевидно, некоторую объективную действительность. Оно есть постоянное воздействие хозяина, *субъекта хозяйства* (пока здесь безразлично, единичного или коллективного) на вещи (природу или материю, как бы она далее философски ни конструировалась), т. е. на *объект хозяйства.* И всякий хозяйственный акт осуществляет собой некоторое слияние субъекта и объекта, внедрение субъекта в объект, субъективирование объекта, или же выход субъекта из себя в мир вещей, в объект, т. е. объективирование субъекта. В этом смысле хозяйство, отвлекаясь от всякой данной его формы или содержания, сколь бы они ни были различны, есть субъективно-объективная деятельность, актуальное единство субъекта и объекта. Субъект действует по целям, им руководит только целесообразность, объект, – природа, мир вещей, определяется механической закономерностью, железной связью причин и следствий. Во всяком же хозяйственном акте, в его пределах, телеология и механизм сливаются до полного взаимного проникновения: не переставая быть механизмом, природа, в пределах этого акта, становится антропоморфна, подобно тому, как в органах нашего тела механизм не противоречит, но сочетается с функциональной целесообразностью.

Таким образом, содержание хозяйственного акта можно определить в этом смысле как слияние или частичное отождествление механизма природы с челове-

Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isolirt, ist eine rein scholastische Frage... 11. Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert,* es kommt aber darauf an, sie zu *verandern*»[2]. В этих тезисах, хотя с большой сжатостью, но определенно ставится проблема философии хозяйства.

ческой телеологией, превращение механизма причин в механизм целей, в целе-механизм, это и называется обыкновенно покорением природы*.

Всевозможные хозяйственные акты представляют собой нечто для нас столь привычное и обыденное, что кажутся естественными и как все, что таковым почитается, не возбуждают о себе особого вопроса. Поэтому нужно некоторое усилие философской абстракции для того, чтобы увидеть, что это якобы само собою разумеющееся представляется нам темной загадкой, ставит сложную и трудную философскую проблему. Протекли века научного опыта, прежде чем Кант поставил свой «коперниканский» вопрос: как возможен этот самый опыт, каковы условия и предпосылки объективного знания, его априори? И те же века хозяйственной жизни имели протечь прежде, нежели философия сознательно

* Механизм в смысле причинности, вытекающей из природы вещей и их свойств, отнюдь не устраняется идеей целесообразности. Последняя вовсе не означает беспричинности или, точнее, бесприродности, при которой уничтожаются свойства вещей. Механизм, в противоположность целесообразности, есть только его чуждость человеческим целям или же фактическая недоступность его целей человеку. Вообще механизм есть только способ действия, его *как,* а не его *что.* Он может работать с действительной или кажущейся бесцельностью или же в прямой противоположности человеческим целям, но это отнюдь не значит, что самая его идея противоречит целесообразности. Напротив, его можно рассматривать как понятие, координированное понятию цели: всякая цель нуждается в механизме средств, так что механизм входит в осуществление цели. При этом как и цели могут быть различны, так и степень координированности им механизма причин также является различна. Можно пойти дальше и сказать, что понятие абсолютного механизма, безотносительного всякой целесообразности, даже и немыслимо, в действительности мы мыслим всегда телеологически, и сознательно или бессознательно подставляем те или иные цели природе, и даже исходя из них истолковываем и ее механизм. В этом смысле телеологично все естествознание, – дарвиновская борьба за существование, учение о происхождении видов и т. д. Телеологична (бессознательно) вся политическая экономия даже в самых ее объективных направлениях (напр., в экономическом материализме). По вопросу о цели в хозяйстве ср. обширное исследование *R. Stolzmann.* Der Zweck in der Volkswirtschaft. Die Volkswirtschaft als socialethisches Zweckgebilde. Berlin, 1909.

начала ставить пред собой вопрос: как возможно хозяйство, каковы условия и предпосылки объективного действия, его априори? Конечно, хозяйство есть факт действительности, так же как и опыт в кантовском смысле есть такой же факт. Но здесь спрашивается не о факте, а о принципе этого факта, об его необходимых предположениях как положительного, так и отрицательного характера. Задача философского анализа состоит в том, чтобы, выделив эти предположения, рассмотреть те основания, на которые необходимо они опираются. Задача эта, таким образом, есть в первую очередь критически-аналитическая, она представляет в этом смысле полную аналогию с задачей «Критики чистого разума» Канта. Во вторую же очередь она – метафизическая, насколько предпосылки хозяйства при этом исследуются не только с формальной стороны, но и по положительному своему содержанию.

Истинным основоположником философии хозяйства является, однако, не Кант, философ субъективного идеализма, пассивного созерцания, но *Шеллинг,* философ природы и объективной действительности. Философия Канта по самой теме своей не могла быть и не была философией действия, каковою необходимо должна быть философия хозяйства, она была исключительно философией квиетистического созерцания, спокойного теоретического обособления субъекта и объекта, при котором объект лишь отражается в субъекте и вопрос идет только об условиях возможности этого зеркального отражения. Кантовский субъект бездействует, он только созерцает, поэтому учение это есть вполне кабинетная философия*. И даже в практической философии

* Энгельс (а с ним, вероятно, и Маркс) в «Анти-Дюринге» против кантовского субъективного идеализма возражает ссылкой на факт технологии[3]. (Ср. также вышецитированные тезисы Маркса о Фейербахе.) Насколько для ортодоксальных, некритических марксистов ссылка эта кажется победо-

Канта, в «Критике практического разума», благодаря своим постулатам занимающей такое центральное место в учении Канта и столь важной для обнаружения подлинных мотивов его системы, именно религиозно-метафизических и религиозно-этических (столь прямолинейно из нее устраняемых многими теперешними неокантианцами), речь идет не о самом действии, а лишь о нормах объективного, т. е. правильного поведения субъекта, об этике действия, но не об его практике. Поэтому и «практический» разум в действительности остается не менее теоретичен, отвлеченен, субъективен, нежели теоретический. И здесь стеклянная преграда, отделяющая кантовского субъекта от объекта, т. е. от природы и мира, остается в неприкосновенности, и субъект этот сохраняет свою созерцательно-зеркальную природу. Так как философия Канта есть философия созерцания, а не действия, то субъект и объект здесь лишь противопоставлены друг другу, и деятельность разума состоит лишь в наполнении трансцендентальных схем познания.

носной и уничтожающей, настолько же в кантианской среде принято относиться к этому аргументу с пренебрежением, как к философской наивности. В действительности неправильно ни то, ни другое. Конечно, ссылка на технологию, совершенно так же, как и на всякий другой факт нашего опыта, отнюдь не опровергает того утверждения Канта, что всякое показание опыта предполагает известное a priori, наличность форм познания, в которых оно только и может быть опознано. В этом смысле и факт технологии принципиально ничем не отличается от всякого другого факта – затмения Луны, движения светил небесных и т. д. Как *факт познания* технология не выводит за Канта с его учением о формах познания, о гносеологическом субъекте. Но как *факт действия* технология, действительно, не вмещается в познавательных и лишь созерцательных схемах Канта, ибо требует для своего понимания иного характера схем, которыми Кант вообще не располагал. Но такое принципиальное значение, приписываемое Энгельсом технологии, очевидно, ввиду поразительности ее успехов, принадлежит и всякому объективному действию, всякому хозяйственному акту, – сложнейшей машине не более, нежели целесообразному удару простого топора. Кант, конечно, не опровергается фактом хозяйства или техники, но в то же время он философски и не объясняет их в своей чисто созерцательной, теоретической позиции. Просто в его схеме не вмещается постановка этого вопроса.

Поэтому здесь нет ни объективной действительности, ни природы как реальности, существующей в качестве основы умозрительного ее построения гносеологическим субъектом. Кантовская материя, на установление априорного определения которой он положил столько труда, может быть лишь конструируема и теоретически созерцаема, но не ощущаема, она есть зеркальное отображение субъекта, она относится к реальной природе, как нарисованные Апеллесом яблоки, которые пробовали клевать только глупые птицы, к действительным яблокам или как идеальные талеры к действительным (в известном примере Канта)[4]. Она лишь априорна, а не апостериорна, потому что для того, чтобы установить апостериорную ощутимость природы, испытать познавательное a priori в действии, субъект должен сойти с трона созерцания и замешаться в толпе, подобно Фаусту, когда он, оставив свой кабинет, поверяет себя в народе, в деятельности. Иначе же, пребывая в своем объединении, он так и останется в неведении, суть ли рисующиеся пред ним города и сады действительность, а не фатаморгана. Он не может разогнать грез солипсизма. Ему надо сделать некоторый прыжок к действительности, совершить действие, в котором ему откроется нечто новое и относительно себя самого, и относительно созерцаемого им объекта. Ибо, по прекрасному сравнению Шеллинга, «дух есть вечный остров, к которому нельзя достигнуть от материи чрез какие угодно обходы без прыжка»*, и таким прыжком для познающего кантовского субъекта (= духа) к объекту (= материи) может быть только действие. Поэтому-то философия Канта, несмотря на свой примат практического разума над теоретическим, в глубочайшем смысле слова антипрагма-

* System des transzendentalen Idealismus *(Schelling's* Ausgewählte Werke. 11. S. 103)[5].

тична*. Ее действительность есть лишь нарисованная, субъективная, мир и природа спроектированы, как они представляются созерцающему их внежизненному, внеприродному и внемировому, хотя и не сверхприродному, лишь трансцендентальному, но не трансцендентному субъекту. Признание примата субъективной воли над субъективным разумом, или практического разума над теоретическим, отнюдь не знаменует у Канта выхода к объективной действительности, которого у него все-таки нет; налицо только познавательные условия этой объективности, которая, однако, может быть, а может и не быть. Кант сам сознал эту невозможность утвердить объективность нашего опыта в одном субъекте, и отсюда зародилась у него необходимость искать опоры вне заколдованного круга субъективизма. Эту точку опоры в субъекте он нашел только вне разума, именно в воле, назвав ее метафорически практическим разумом, хотя едва ли может всерьез обмануть этот невинный терминологический маскарад.

Радикальный рационализм субъективизма привел к не менее радикальному волюнтаризму, т. е. иррационализму. Основные положения, скрепляющие собой всю систему, – учение о реальном бытии или о Ding an sich, о свободе и необходимости, о человеческом духе – запрятаны сюда, в философское подполье. Система Канта расседается изнутри, и нельзя в этом не видеть ее собственного фатума. Философский трагизм Канта состоит в том, что он хотя и был воодушевлен пафосом объективности, реальности и стремился к освобождению от субъективизма и солипсизма, в которых он справедливо ощущал марево, навеянное духом небытия, но он пошел

* Этому не противоречит, что Кант в то же время оказывается отцом *научного* прагматизма в своей теории научного знания или в критике чистого разума. Ср. гл. VI.

к этой цели чисто спекулятивным, созерцательным путем. Он умертвил для этого живую действительность, превратив ее в представление, в схему, раньше чем начал изучать ее в ее жизненной конкретности. Он искал жизни в смерти и благоухания полей в спертом воздухе своего кабинета.

Но то, что у Канта получилось в значительной степени помимо его ведома и желания – субъективный идеализм под маской философии реальности, сделалось боевым кличем у Фихте, в этом отношении до конца договорившего Канта, выдавшего тайну кантианства. Я разумею при этом, конечно, *первую* систему Фихте, его Ich-philosophie*. При этом то, что сказано у Канта в изъявительном наклонении, у Фихте выражено в повелительном. Субъективный идеализм превращается в абсолютный, гносеология в неприкрытую, воинствующую метафизику, причем Фихте уже не устрашают ни солипсизм, ни иллюзионизм, ни акосмизм, к которому необходимо приводит его учение о мире как *не-я*. Миру усвояется в его системе значение только границы *я*, он полагается как *не-я,* и в этом смысле есть творческое создание *я*. Если кантовский трансцендентальный субъект спокойно грезит и пассивно отражает в своем зеркале призраки бытия, то фихтевское *я*, – правда, повинуясь некоторому бессознательному импульсу, «внешнему толчку» (äusserer Anstoss), – бросает на экран сознания вместе с снопом света различные состояния бытия, само творит мир. А так как человек в действительности не может творить, то, благодаря этому притязанию, он все существующее превращает только в иллюзию, в свою грезу, живое опрыскивает мертвой водой.

* Ср. о Фихте выше, примечание 5.

Weh! Weh! Du hast sie zerstört
Die schöne Welt
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen.
(«Faust», erster Theil. 1253–1258)[6].

Радикальный субъективизм и иллюзионизм – таков итог философии действия у Фихте, как основанной не на взаимоотношении субъекта и объекта, а лишь на самоположении субъекта, «примате практического разума над теоретическим», однако осуществляемом только в сфере субъекта.

Абсолютное деяние (absolute Thathandlung) как положение *не-я* в я в качестве границы последнего приравнивает человеческое *я* к Божественному *я,* для которого нет разницы между желанием и деянием, мыслью и бытием, которое действительно может полагать *не-я* как свое другое, им не ограничиваясь, но владея. В философии Фихте образ Божий в человеке – формальная беспредельность и универсальность нашего *я* – непосредственно приравнивается своему Первообразу, – жалкая мания величия, reductio ad absurdum[7] субъективного идеализма, которая повторяется и ныне, только уже без пафоса и воодушевления, свойственного Фихте, теперешними «имманентами»[8].

Система Фихте еще более, чем Канта, притязает быть философией действия, – самопорождение *я* гносеологического она опирает на деяние *я* действенного. Однако действенность *я* остается чисто идеалистическою, она не может получить транссубъективного значения, выйти из себя, коснуться реального *не-я* или же *сверх-я.* Еще крепче, чем у Канта, субъект остается здесь заключен под стеклянным колпаком с выкачанным воздухом, и в

этом безвоздушном пространстве он грезит объективное бытие, – однако, увы! – нолевого измерения.

Между субъектом и объектом воздвиглась, казалось, невидимая, но непроницаемая стеклянная стена, целая система зеркал. Надо было ударом мощной руки разбить эту стеклянную стену и лишь таким путем прорваться к объективной действительности. Это великое философское деяние совершено было Шеллингом уже в первой его системе, особенно в его натурфилософии. Из душного канто-фихтевского идеализма, где мир и природа превращались лишь в схемы рассудка, Шеллинг, по собственному его выражению, «прорвался в открытое свободное поприще объективной науки» и завоевал «свободу и жизненность мышления»*. В лице Шеллинга смерть еще раз побеждена жизнью в философском сознании. Эта победа достигнута им при помощи двух глубоких и жизненных идей: тождества субъекта и объекта и понимания природы как живого развивающегося организма. В истории философии мало найдется идей,

* Вот эти замечательные слова Шеллинга, сказанные им с кафедры Мюнхенского университета (цит. у *К. Фишер,* История новой философии. Т. VII. С. 329–330): «Когда я почти 30 лет тому назад впервые принял участие в философской деятельности, тогда в этой области господствовала система философии, мощная в самой себе, внутренно в высшей степени жизненная, но далекая от всякой действительности. Кто мог бы поверить в то время, что никому неизвестный учитель, по годам еще юноша, овладеет такою мощной системой философии, несмотря на свою пустую абстрактность все-таки тесно примыкавшей ко многим излюбленным тенденциям? Однако это случилось, конечно, не благодаря его заслугам или особенным достоинствам, а благодаря природе вещей, благодаря силе непреодолимой реальности, заключающейся во всех вещах, и он никогда не забудет благодарности и радостной признательности, высказанной ему в то время лучшими представителями умственной жизни народа, хотя в наше время немногие уже знают, от каких преград и пут нужно было тогда освободить философию, так как в то время надобно было добиться того, чтобы прорваться в открытое свободное поприще объективной науки, доступное теперь всем, и завоевать свободу и жизненность мышления, результатом которых все теперь наслаждаются». Не напоминает ли и теперешнее положение вещей в философии эту эпоху перед выступлением Шеллинга?

к которым бы потомство отнеслось до такой степени неблагодарно, как к натурфилософии Шеллинга, впрочем, опирающейся на мистическую натурфилософию Я. Бёме и Фр. Баадера. Мы разумеем не детали ее выполнения, которые, конечно, находятся в связи с естествознанием его времени (хотя тогда оплодотворяли и последнее) и которые теперь могут и должны быть проработаны совершенно заново, но самую ее идею, ее проблему, ее, так сказать, задание. Хотя и не абсолютно новая в истории философии – вспомним учение о мировой душе в древности: у Платона и Плотина, затем у отцов церкви: св. Григория Нисского, Псевдодионисия, св. Максима Исповедника, далее у И. Скота Эригены, – философская идея природы и проблема натурфилософии до такой степени были утеряны во всей новой западной философии, начиная с Декарта* (особое место занимает здесь Спиноза с его механистическим пантеизмом: Natura sive Deus[9]), что в настоящее время отсутствует в ней, можно сказать, совершенно. Она влачит темное и безвестное существование лишь в различных учениях материализма гилозоистического оттенка (Геккель!), представляющих собой поистине Немезиду новой философии за ее природоубийство: если в ней во имя прав духа – и даже не духа, а лишь гносеологического субъекта – убивается природа, то здесь во имя мертвой природы убивается дух, объявляемый эпифеноменом сочетаний атомов. Разъединение и враждебное противопоставление природы и духа оказывается смертоносным для обеих сто-

* Единственное исключение в этом отношении представляет философская система Вл. Соловьева. Учения классической древности, восточных отцов Церкви и западных мистиков (особенно Бёме и Баадера) получили здесь новое философское выражение в учении о душе мира или Вечной Женственности, занимающей центральное место в философской системе, а равно и в поэзии Соловьева. Ср. об этом мой очерк: «Природа в философии Соловьева». Вопр. фил. и псих. 1910. V, а также в сборнике «Пути» о Владимире Соловьеве. Москва, 1911. Ср. и другие статьи этого сборника.

рон. Шеллинг отверг самое это противопоставление и стал рассматривать природу как бессознательный дух, а дух как осознавшую себя природу.

Природа для интеллекта есть лишь предмет созерцания, объект, существующий в субъекте и для субъекта. Но существует ли природа вне субъекта и, так сказать, до субъекта? Да и сам субъект, не существует ли в природе? Как входит природа в субъект или каким образом он находит ее не только вне, но и внутри себя? Или, обобщая все эти вопросы, спросим себя: *как возможна природа?* При том расщеплении субъекта и объекта, при котором бытие прямо приравнивается сознанию, т. е. определяется только в субъекте, вопросы эти совершенно неразрешимы. Необходимо углубить понятие опыта и расширить понятие бытия, включив в него не только данные сознания, но и то, что стоит за его пределами как бессознательное или внесознательное и что по отношению к сознанию можно назвать вместе с Шеллингом «депотенцированным сознанием». Это расширение бытия за пределы имманентного сознания, включение и его самого в состав бытия как его продукт, признание существования целого мира за пределами сознания означало целую философскую революцию, совершенную именно Шеллингом. Подход к ней делал уже Фихте, который оказался вынужден признать, что существует некая целесообразная деятельность, бессознательный или досознательный интеллект: именно, сознательной деятельности *я* предшествует ряд его необходимых и бессознательных самоположений, которые принадлежат, однако, к числу условий сознания и знания. Этим учением уже намечался возможный путь дальнейшего развития, которым сам Фихте не пошел, а пошел Шеллинг*. (Этот же мотив развивает в своей философской

* Ср. *К. Фишер*. Ист. Нов. фил. Т. V и Т. VI, 339 (р. п.).

деятельности Шопенгауэр и позднее Гартман, но они стоят особняком в мировой философской традиции.)

II. ФИЛОСОФИЯ ШЕЛЛИНГА

Ответом на вопрос о взаимоотношении субъекта и объекта или, что в известном смысле есть одно и то же, о возможности природы вне нас, нас в природе и в нас природы, и было основное философское учение Шеллинга о *тождестве*, о тождестве субъекта и объекта, духа и природы. «Природа должна быть видимым духом, а дух должен быть невидимой природой. Таким образом, здесь, в абсолютном тождестве духа в нас и природы вне нас, должна разрешиться проблема, как возможна природа вне нас»*. Вселенная представляется, при свете философии тождества, как лестница ступеней или «потенций», как эволюционное развитие, общее содержание которого есть выявление духа. «Мертвые и бессознательные продукты природы суть лишь неудавшиеся попытки природы рефлектировать на самое себя, а вся так называемая мертвая природа вообще есть незрелый интеллект, потому уже в ее феноменах, пока бессознательно, проглядывает ее интеллектуальный характер. Высшей цели – вполне сделаться объектом для себя самой – природа достигает лишь в высшей и последней рефлексии, которая есть не что иное, как человек, или, общее, то, что мы называем разумом, в котором природа возвращается к себе самой и в котором становится очевидно, что природа первоначально тождественна с тем, что познается в нас как интеллектуальное и сознательное»**. Природа представляется поэтому как ряд ступеней развития, или, говоря

* Ideen zur Philosophie der Natur (Ausgew. Werke. I. S. 152).

** System des transzendentalen Idealismus (Ausgew. Werke. II. S. 14-15)[10].

языком современной биологии, эволюционного трансформизма. То здоровое зерно, которое имеется в дарвинизме и вообще эволюционизме, еще задолго до Дарвина мы находим у Шеллинга, но не в качестве спорной биологической гипотезы, а необходимого метафизического постулата*. «Философия должна принять (annehmen), что существует градация ступеней жизни в природе»**. «Всеобщий мировой процесс покоится на прогрессирующей, хотя и постоянно оспариваемой победе субъективного над объективным»***. Философия тождества засыпает, таким образом, непроходимую пропасть, образовавшуюся между субъектом и объектом в критической философии, признавая их изначальное тождество, как ступеней развития одного и того же начала жизни, субъект-объекта, в этом своем развитии лишь распадающегося на два полюса – субъект и объект. Самое это различение – субъекта и объекта, идеального и реального – относительно, оно создается в процессе саморазвития и самоопределения природы. В Абсолютном (какими бы оно признаками ни определялось) нет этого различия, для него акты сознания суть в то же время и объекты, противоположность

* В предисловии к первому изданию Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, вышедшему в 1798 году, 23-летний Шеллинг пишет: «По крайней мере, сделан был бы шаг к объяснению (организации и жизни), если бы можно было показать, что *последовательность (Stufenfolge) всех органических существ образовалась посредством постепенного развития одной и той же организации.* То, что наш опыт не сообщил нам о преобразовании природы, о переходе одной формы в другую, не есть доказательство против возможности этого; ибо, мог бы возразить на это ее защитник, перемены, которым подвержена органическая природа, так же как и неорганическая, могут происходить во все удлиняющиеся периоды времени, для которых малые периоды не могут служить измерением и которые так велики, что мы до сих пор не узнали по опыту такого случая» (A. W., I, 445)[11]. Этими аргументами в защиту трансформизма у Шеллинга мог бы позаимствоваться и самый завзятый дарвинист.

** Ideen zur Philosophie der Natur. A. W., I. S. 142.

*** Philosophie der Kunst. A. W., III. S. 519.

субъективного и объективного погашена в их изначальном тождестве, и Вселенная есть самообнаружение Абсолютного, в котором природа и дух, объект и субъект, от века тождественны. Самосозерцание Абсолютного раскрывается для нас как развитие мира. Первое, в качестве первообраза и первоисточника, есть natura naturans, второе же natura naturata[12], как необходимое порождение первого. Здесь намечается уже путь к дальнейшему углублению философии тождества, которое мы имеем во второй период деятельности Шеллинга, где она разрастается в грандиозную религиозно-философскую систему. Но здесь мы должны сосредоточить внимание лишь на этой основной натурфилософской идее Шеллинга, как она обосновывается его общей философией тождества в его натурфилософских сочинениях и в «Системе трансцендентального идеализма».

Идея философии тождества внешне приближается к тому, что называют в настоящее время «монизмом», причем чаще всего под этим именем подразумевается материализм более или менее гилозоистического оттенка, который он теперь обыкновенно принимает (напр., у Геккеля). Не считая нужным подвергать здесь критике догматический материализм и лишний раз вскрывать всю его беспомощность перед проблемами сознания, познания и воли, скажем только, что своеобразное величие философского деяния Шеллинга состоит, между прочим, именно в положительном философском преодолении материализма. Материализм опирается на факт независимого от нас механизма природы, по отношению к нам имеющего принудительный характер; наоборот, идеализмом природа отрицается, поскольку она низводится до простого представления*. Потому материализм

* Ср. мой очерк «Природа в философии Вл. Соловьева» в сборнике «Пути» о Вл. Соловьеве.

есть как бы неизбежная тень идеализма, его дополнение: насколько последний есть философия субъекта, настолько же первый есть философия объекта. Живого же единства субъекта и объекта не способны объяснить ни тот, ни другой вид монистической философии, ни имманентно-идеалистическая, зачеркивающая объект ради субъекта, ни материалистическая, уничтожающая субъект во имя объекта. Материализм и идеализм примиряются в высшем тождестве, в единстве развивающейся жизни. «Что ищете живого между мертвыми?» – как бы говорит Шеллинг материализму. «Осяжите Меня, дух бо плоти и костей не имеет», – сказано в сторону скептического идеализма. Шеллинг на философском языке своего времени выразил одну из самых основных истин христианства. Ибо христианство одинаково далеко и от материализма, и от субъективного идеализма, оно снимает противоположность плоти и духа в своем учении о человеке как *воплощенном духе,* живом единстве обоих. Христианство есть в этом смысле тоже философия тождества (хотя в этике оно и дуалистично). Ни платонизм, ни неоплатонизм, рассматривавшие тело как футляр для души или темницу для нее, ни новейший идеализм, превращающий плоть в субъективное представление, не знают того единения духа и плоти, какому учит христианство. На этом основано и учение о возможности обожения плоти, совершенного боговоплощением. И это последнее произошло не для видимости только или внешне, но вполне реально и окончательно. Плоть, которую принял на Себя Христос, Он сохраняет навеки, с нею Он вознесся и с нею паки грядет – таково учение Церкви. Потому и смерть, надламывающая и временно разрывающая союз духа и плоти, есть нечто метафизически противоестественное, нарушающее естество человека как воплощенного духа.

Это высшее единство, обладающее качествами всеобщего (трансцендентального) субъекта, универсального духа и всеобщего объекта, материнского лона всей твари*, эту natura naturans Шеллинг, по примеру древних, обозначает иногда наименованием «*мировой души*». Конечно, Шеллинг опирается при этом на мистическое учение Я. Бёме и «теософию» Фр. Баадера.

Итак, в единстве мировой души, универсального субъект-объекта, самораскрывающегося в процессе жизни, находит свое объяснение реальная связь субъекта и объекта, устанавливаемая в каждом акте сознания и воли. К этому единству причастны отдельные личности. Оно дает ключ к пониманию закономерности природы и ее познаваемости. Кант объяснял закономерность природы познавательным a priori, по его учению закономерность вносится в природу разумом. Впоследствии Гегель, развивая мысль Канта в метафизическую систему, попытался построить законы природы a priori как дело универсального, сверхприродного и в эмпирии не нуждающегося, но ее полагающего как момент своего развития разума. Однако это идеалистическое понимание естествознания, все внимание сосредоточивающее на формально-логической, «трансцендентальной» стороне законов природы, бессильно отвести надлежащее место его конкретному содержанию, действительному многообразию явлений природы, охватываемых этой закономерностью. Они существуют для идеализма не как таковые, в своей живой, конкретной действительности, но лишь в своей схематической абстрактности, только как материал для логической обработки, подобно тому как для геометра не существует действительного многообразия тел,

* У Платона в «Тимее» материя, представляющая известную аналогию с природой у Шеллинга, характерно обозначается, между прочим, как «мать» или «кормилица» (μητήρ, τδθίνη), а также как сущность, лишенная формы, но способная воспринимать всякие (έκμαγειου). Tim. XVIII, 49 A, 50 E, 51 A[13].

а только их фигуры. Иначе поставилась эта проблема у Шеллинга. С точки зрения философии тождества, снимается, теряет свою остроту самая противоположность априори и апостериори, субъекта и объекта. «Именно потому, что все наше знание первоначально имеет сплошь эмпирический характер, оно все сплошь априорно... В самом деле, поскольку *я* производит из себя все, постольку знание... имеет априорный характер. Однако поскольку мы не сознаем этой деятельности я, постольку в нас нет ничего a priori, а все существует a posteriori». В этом же смысле и «природа есть a priori, т. е. все отдельное в ней наперед определено целым или идеей природы вообще»*. Подтверждение этого априоризма природы мы имеем в эксперименте. «Всякий эксперимент есть вопрос природе, на который она принуждена отвечать. Но каждый вопрос содержит скрытое суждение a priori, каждый эксперимент, который есть действительно эксперимент, содержит предсказание»**. История природы есть история сознания, и предварительные ступени его развития сохраняются в нем, это «трансцендентальная память разума», в которой он воспроизводит свои ступени, т. е. познает природу. «Мысль Платона, что вся философия есть припоминание, в этом смысле верна; всякое философствование есть припоминание состояния, когда мы были тождественны с природой»***. Позднее Шеллинг называет природу первым или Ветхим Заветом и говорит, что «у нас есть более древнее откровение, чем всякое писаное откровение: это *природа,* заключающая в себе прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком»****. Имея в

* Einleitung zu dem Entwurf eines System der <Natur-> Philosophie. A. W., I. S. 691[14].

** Ibid., 688[15].

*** Die allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses. A. W., I. S. 815.

**** Философские исследования о сущности человеческой свободы. 74[16].

виду эту всеобщую связность и «априорность» природы, Шеллинг замечает, что «природа бесконечна в каждом продукте, и в каждом лежит семя Вселенной»*.

Итак, природа и интеллект – это суть два полюса единого сущего. Природа есть бессознательный разум, в ней воплощена слепая целесообразность**, и она поражает именно тем, что действует как механизм, но, в то же время, с полной целесообразностью***.

* Einleitung zu dem Entwurf eines System der Naturphilosophie. A. W., I. S. 703. В примечании к этому месту читаем: «Путешественник по Италии делает наблюдение, что на великом римском обелиске может быть демонстрирована вся мировая история, также на всяком продукте природы. Каждое минеральное тело есть отрывок из истории земли. Но что такое земля? Ее история вплетена в историю всей природы, таким образом, начиная от ископаемого чрез всю неорганическую и органическую природу к истории Вселенной тянется цепь»[17]. Эта мысль отчасти свойственна и «Монадологии» Лейбница: «65. ...каждая часть материи не только способна к бесконечной делимости, как полагали древние, но, кроме того, и действительно (актуально) подразделена без конца, каждая часть на части, из которых каждая имеет свое собственное движение; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была в состоянии выражать всю Вселенную. 66. Отсюда мы видим, что в наималейшей части материи существует целый мир созданий, живых существ, животных, энтелехий». *(Г. В. Лейбниц.* Избранные философские сочинения. Труды Моск. Психол. Об. Вып. IV. Москва, 1908. С. 356–357).

** «Своеобразие природы покоится именно на том, что она в своем механизме, хотя сама есть не что иное, как слепой механизм, все же целесообразна. С устранением механизма устраняется и самая природа. Все очарование, которое окружает, напр., органическую природу... основано на противоречии, что эта природа, хотя и продукт слепых сил природы, все же вполне и насквозь целесообразна» (System des transzendentalen Idealismus. A. W., II. S. 282)[18].

*** Как говорит Шеллинг в одном из своих позднейших и глубокомысленнейших произведений (Die Darstellung des philosophischen Empirismus. A. W., III. S. 517–518), «генезис всей природы покоится исключительно на том перевесе, который, постепенно увеличиваясь, установляется для субъекта относительно объекта до того пункта, когда объект становится окончательно субъектом в *человеческом* сознании. То, что полагается вне сознания, по существу есть то же самое, что полагается и *в* сознании. Вся природа образует *одну* непрерывную (zusammenhängende) линию, которая в одном направлении ведет к перевесу объективности, на другой стороне – к решительному перевесу субъективного над объективным, не так, чтобы в последнем пункте объект оказался совершенно истребленным и уничтоженным,

Исходя из общих положений философии тождества, Шеллинг разрешает (в наиболее систематической форме в «Системе трансцендентального идеализма») вопрос, который даже не вмещался в систему субъективного идеализма со всеми его разновидностями: *как возможно объективное действие?* Каким образом хотение становится преобразующим объекты? Задачей «трансцендентальной философии» (в шеллинговском смысле слова) является показать, каким образом интеллект приходит к объективному бытию, которое согласуется с ним (тогда как задачей натурфилософии было показать обратное – каким образом природа приходит к интеллекту, становится сознательной). Согласование представлений с объектами может быть двояко: представления могут относиться к объектам как их копии (идеальные удвоения) или же их образцы (проекты, модели), первые возникают в нас непроизвольно, с необходимостью, вторые произвольно и свободно. На возможности первых основывается всякое теоретическое знание, на возможности вторых – свободная практическая деятельность. Для трансцендентальной философии ставится этим общий вопрос, связывающий теоретическую и практическую философию: каким образом интеллект может быть в одно и то же время и копирующим, и дающим образцы? «Каким образом объективное изменяется чрез посредство лишь идеально представляемого (bloss gedachtes), так, что оно вполне согласуется с представлением?» Вопрос этот, совершенно не разрешимый для философии чисто субъективной (идеализм) или чисто объективной (дог-

напротив, он всегда остается в основе даже и совершенно превращенным в субъективность, но лишь таким образом, что объективное переходит в скрытое состояние относительно субъективного, становится как бы латентным, подобно тому как в прозрачном теле благодаря такому его состоянию темная материя не исчезает, но превращается в ясность» (Die Darstellung des philosophischen Empirismus. A. W., III. S. 517–518).

матический материализм), разрешается легко на основании идеи изначального тождества субъекта и объекта, интеллекта и природы. «Как может что-либо из свободы перейти в объективный мир, было бы совершенно непонятно, если этот мир есть нечто существующее само по себе (an sich Bestehendes), и было бы непонятно даже при предположении предустановленной гармонии, которая, в свою очередь, была бы возможна лишь чрез посредство третьего, общими модификациями чего являются интеллект и объективный мир... Вопрос, следовательно, есть именно такой: как может чрез свободную деятельность что-либо определяться во мне, насколько я несвободен, насколько я являюсь созерцающим? Положение, что моя свободная деятельность содержит в себе причинность, означает: я созерцаю ее как имеющую причинность. *Я*, которое действует, отличается от *я*, которое созерцает, в то же время оба они должны быть тождественны по отношению к объекту; то, что полагается действующим в объекте, должно быть полагаемо и в созерцающее, действующим *я* должно определяться *я* созерцающее. Ибо о том, что это я есть действующее, я узнаю лишь из тождества его с тем, которое созерцает действие, сознает действие. Действующее (по-видимому) не знает, оно только действует, есть только объект, лишь созерцающее знает и потому именно есть субъект; как же привходит здесь тождественность, именно в объекте полагается то же, что и в субъекте, а в субъекте то же, что и в объекте?»* «Нельзя было бы понять, как бы возможно было реализирование наших целей во внешнем мире, если бы в мире, прежде еще чем он становится объектом сознательного действия, уже в силу изначального тождества бессознательной деятельности с сознательной, не заложена была восприимчивость для такого действия. Но хотя всякая

* System des transzendentalen Idealismus. A. W., II. S. 237–238[19].

сознательная деятельность целесообразна, такое совпадение сознательной и бессознательной деятельности может быть показано только в таком продукте, который является целесообразным, не будучи целесообразно произведен. Таковым продуктом и должна быть природа»*.

Слепой интеллект, бессознательная воля, с безошибочной целесообразностью действующая в природе, достигает сознания в *эстетической* деятельности, отличительная черта которой есть соединение бессознательного творчества гения с сознанием. Вся природа есть такое бессознательное, но живое произведение искусства, «объективный мир есть лишь первоначальная, еще бессознательная поэзия духа», делающаяся сознательной в искусстве. В искусстве раскрывается тайна мира, тождество идеального и реального. Поэтому Шеллинг называет искусство «общим органом философии». Художественная деятельность имеет творческий характер, она свободна, но вместе с тем подчинена принуждению *(«pati Deum»*[21], вспоминает он выражение древних о вдохновении). «Таким сознательно-бессознательным творцом в искусстве является только гений, который поэтому для эстетики имеет такое же значение, как *я* для философии»**. В нем разрешается основное противоречие (сознательности и бессознательности), которое «иначе абсолютно ничем неразрешимо». «Поэтому искусство есть вечный и истинный органон и в то же время документ философии, постоянно и все вновь подтверждающий то, чего философия не может выразить во внешней форме, именно изображающий бессознательное в деятельности и творчестве и его первоначальное тождество с сознательным»***.

* Ibid., 280[20].

** Ibid., S. 293[22].

*** Ibid., S. 301–302. Шеллинг продолжает далее: «Искусство есть высочайшее явление для философии именно потому, что оно как бы раскрывает ему Святая Святых, где в вечном и первоначальном единстве *в едином*

Эти плодотворные идеи Шеллинга, только намеченные здесь и развиваемые в его сочинениях (впрочем, далеко не с одинаковой полнотой), хотя пленяли и ослепляли современников, однако оказались забытыми и неиспользованными в истории философии и до сих пор остаются мертвым капиталом. Господствующее неокантианство, с своим формальным идеализмом утратившее вкус к шеллинговскому онтологизму и снова далекое от объективной действительности, к которой он «прорвался» с таким усилием, всего менее склонно к пониманию значения этих идей. Оно было замечено и условно оценено в новейшей философии (кроме К. Фишера, с своей обычной добросовестностью изучившего Шеллинга и посвятившего ему шестой том своей «Истории философии») только философом бессознательного, но, конечно, не Шопенгауэром с ослеплявшей его самовлюбленностью, которая не позволяла ему видеть близость некоторых основных его метафизических идей к Шеллингу, но Эд. ф. Гартманом, этим, бесспорно, крупнейшим из немецких мыслителей второй половины 19-го века*, с его последователями**. Но они берут только одну сторону

пламени пылает то, что обособлено в природе и истории и что вечно должно расходиться в жизни и деятельности, а также в мышлении. Взгляды на природу, искусственно создаваемые философами, в искусстве являются первоначально и естественно. Природа есть поэма, написанная таинственными чудными письменами. Однако если бы загадка могла раскрыться, мы бы увидели в ней *Одиссею духа,* который, чудесно обманываясь, ища себя, бежит от самого себя. В самом деле, смысл мира проглядывает сквозь чувственную оболочку его лишь так, как значение слов чрез их звуки, как страна фантазии, составляющей прелесть наших желаний, сквозь полупрозрачный туман. Эта величественная картина получается как бы благодаря тому, что устраняется невидимая преграда, разделяющая идеальный и действительный мир, и только через это отверстие вполне выступают эти образы и страны фантастического мира, которые лишь несовершенно просвечивают через действительный»[23].

* Ср. *Ed. v. Hartmann.* Schelling's philosophiches System. Leipzig. 1897.

** Ср. хотя предисловие Древса к новому изданию избранных сочинений Шеллинга в трех томах: *Schelling's* Ausgewählte Werke. B. I.

учения Шеллинга, именно его учение о бессознательной целесообразности, слепом интеллекте. Только русская философская литература может указать плодотворное и далее творческое развитие натурфилософских идей Шеллинга, это именно в философской системе В. С. Соловьева, столь конгениального Шеллингу. Близость последнего к Шеллингу, особенно так называемого второго периода*, чрезвычайно велика, больше, нежели это до сих пор констатировалось (хотя эта близость отнюдь не имеет характера прямого заимствования, а лишь очень большого влияния, оплодотворяющего собственное творчество Соловьева). В «Чтениях о богочеловечестве» учение о мировой душе и о природе, играющее вообще такую центральную роль в философии Соловьева, непосредственно примыкает к Шеллингу (как первого, так и второго периода). Мы не излагаем здесь соответствующих учений Соловьева ввиду того, что знакомство с ним доступно всем желающим**.

Философия хозяйства, как философия объективного действия, необходимо должна быть сознательным продолжением философского, именно «натурфилософского» дела Шеллинга. Конечно, она должна быть чужда всякого шеллингианского догматизма, она берет основную идею Шеллинга как тему и задачу для современной философии. Нельзя, однако, не видеть, что именно Шеллинг с своей философией тождества полагает основания и для философии хозяйства, хотя необходимо прибавить, что сам он эту сторону своей собственной проблемы в ее специфическом своеобразии и значении не только не исследовал, но, очевидно, даже и не сознавал. Пробле-

* Наиболее рельефно эта близость выступает при сопоставлении такого, напр., трактата, как Darstellung des philosophischen Empirismus с юношескими произведениями Соловьева.

** Ср. наш очерк «Природа в философии Вл. Соловьева» в сборнике «Пути» о Вл. Соловьеве.

ма философии хозяйства выдвинулась с такой силой в жизни и сознании последних десятилетий, столь ярко окрашенных «экономическим материализмом». Между прочим, на основании сказанного до сих пор ясно, что и проблема «экономического материализма», или воздействия хозяйства, а в нем природы, на человека и, в свою очередь, человека на хозяйство, а в нем на природу, есть прежде всего проблема натурфилософская, и только по философскому недоразумению школа Маркса берет себе в крестные отцы идеалистического интеллектуалиста Гегеля, не замечая, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Шеллинг. Впрочем, об этом речь будет еще впереди. А теперь, после этой краткой и предварительной ориентировки в истории новейшей философии, обратимся к исследованию нашей собственной проблемы. Как возможно хозяйство? Каковы его априорные предположения или предусловия? Каков философский смысл и значение основных хозяйственных функций?

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ЗНАЧЕНИЕ ОСНОВНЫХ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ФУНКЦИЙ

I. ПОТРЕБЛЕНИЕ

Хозяйственная жизнь сводится к обмену веществ, к некоторому круговороту или чередованию вдыханий и выдыханий. На языке политической экономии вдыханиям соответствует производство, а выдыханиям – потребление. Хозяйственный круговорот слагается из этих двух актов, производства и потребления, это суть основные функции хозяйства. Поэтому общий вопрос *как возможно хозяйство?* распадается на два более частных вопроса, а именно: как возможно производство и как возможно потребление?

Начнем с потребления.

Всякий живой организм, как тело, как организованная материя, находится в неразрывной связи со всей Вселенной в качестве ее части, ибо Вселенная есть система сил, взаимно связанных и взаимно проникающих одна другую, и нельзя сдвинуть песчинку, уничтожить хотя один атом без того, чтобы не подвиглась – в той или иной форме и степени – вся Вселенная. Мыслим ли мы Вселенную как систему сил или энергий, динамически,

или же рассматриваем ее как находящуюся в состоянии неустойчивого равновесия, статически, все равно, в силу этой непрерывной связности всех ее частей, она является для нас единой. Предположение нескольких Вселенных необходимо включало бы и их взаимодействие, т. е. только расширяло бы понятие Вселенной, превращая ее в систему нескольких миров, образующих единство космоса, или же вводило бы противоречивое понятие двух (или более) систем сил, существующих рядом, но почему-то совершенно изолированных одна от другой, взаимно непроницаемых. Такая непроницаемость, такой космологический плюрализм мог бы быть допущен лишь для качественно различных миров, представляющих собой различные метафизические ступени бытия, как, напр., мир духовный и наш мир, «небо и земля», или же загробное существование человека по отношению к земному. Единство Вселенной имеет аксиоматический характер для всего мироведения, им обосновывается непрерывность причинной связи, ее проникающей и установляющей физический коммунизм бытия. То, что я вожу сейчас пером по бумаге и произвожу новое размещение атомов чернил, бумаги, стали пера и пр., рассуждая принципиально, есть такое же космическое событие, как астрономические или геологические катастрофы, ибо изменяет физическую картину мира так же, хотя и с меньшей силой (впрочем, даже и этого нельзя сказать, ибо отсутствует соизмеримость этих событий), как и эти катастрофы. Сейчас, когда я сижу за этим столом, я испытываю на себе всю бесконечную сложность положительных и отрицательных влияний космических сил, и не только отдаленного от нас миллионами километров солнца, но и всех видимых и невидимых нам мировых солнц. Неуловимое для меня по причинам своего возникновения космическое изменение может вызвать такое состояние

атмосферы, такую жару, которая оказывается способна скосить дорогую для меня жизнь или сделать мое собственное существование невозможным:

Есть некоторая космологическая *карма*[1] сущего. Единство мироздания, физический коммунизм бытия, делает то, что физически все находит себя или есть во всем, каждый атом мироздания связан со всей Вселенной, или, если приравнять Вселенную организму, то можно сказать, что он входит в состав мирового тела*.

Нельзя остановиться только на признании этого физического коммунизма бытия, ибо Вселенная характеризуется не только всеобщей соотносительностью, непрерывностью и связностью мира физического вещества, но также и определенным соотношением между живым или организованным веществом и неживым или мерт-

* Истинности этого философского положения, представляющего собой, в известном смысле, априори космологии, нисколько не противоречит научная практика, которая в силу своего прагматического характера по соображениям целесообразности фактически установляет неопределенное множество причинностей, соответствующее множественности самой науки. В этом смысле следует понимать, напр., слова *Курно*, отразившие эту идею научного прагматизма: «Никто не будет всерьез принимать, что, топая ногой, может повлиять на движение корабля, плывущего по водам противоположного полушария, или сотрясти систему спутников Юпитера; влияние, во всяком случае, было бы столь ничтожно, что не обнаружилось бы ни в каком уловимом для нас действии, и мы совершенно вправе с ним не считаться. Не представляется невозможным, чтобы событие, происходящее в Китае или Японии, отразилось на том, что имеет произойти в Париже или в Лондоне; но вообще, несомненно, способ, каким располагает свой день парижский обыватель, ни в коей мере не зависит от того, что происходит в каком-нибудь китайском городе, куда европейцы никогда не проникали. Это как бы два небольших мира, в каждом из которых наблюдается своя цепь причин и следствий, и цепи эти развиваются одновременно, не переплетаясь и не оказывая друг на друга сколько-нибудь заметного влияния» (*Cournot.* Essai sur les fondements de nos connaissances etc. I, 51–52. Цит.у *А. А. Чупрова.* Очерк по теории статистики, 100). Для науки таких миров не два, а *n*, неопределенное количество, это вытекает из ее свойств (ср. ниже главу «О природе науки»), но эта практика науки не подрывает, а скорее даже предполагает философскую идею о единстве мироздания, а стало быть, и непрерывности причинной связи.

вым, или, иначе можно выразиться, между органическими телами и неодушевленной материей. Чрез всю Вселенную проходит грань, разделяющая ее на два царства: живого и неживого. Пускай наука истощается в попытках как-нибудь перешагнуть или стереть эту грань и, не найдя ее, начинает ее порой и совсем отвергать. Она все-таки если не теоретически, то фактически существует, как есть живое и неживое. И общее соотношение между обеими областями характеризуется тем, что царство жизни делает постоянно натиск на царство безжизненности, своими теплыми щупальцами оно захватывает и уносит с собой холодные, безжизненные вещества и превращает их в живую ткань, организует мертвую материю в живое тело. Но и наоборот, не навеки сильно́ оно закрепить это превращение, жизнь не в состоянии прогреть своей теплотой мертвую материю настолько, чтобы она уже никогда не остывала. Приходит время, и тела – по частям или целиком – снова превращаются в мертвую материю, в первоначальную метафизическую «землю», относительно которой сказано человеку, а в лице его, конечно, всему живому: «Земля еси, и в землю отыдеши» (Быт. 3, 19). Плотина, разделяющая воды жизни и смерти, оказывается не непроницаема: постоянно просачиваются и смешиваются они между собой. Этот коммунизм жизни и смерти, это загадочное тождество живого и мертвого, смертность всякой жизни, но и, по-видимому, жизнеспособность всего неживого, принадлежит к самым основным устоям нашего земного бытия, на которые и опирается возможность хозяйственного отношения к миру. Жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь, так гласит формула этого тождества. В развернутом и более точном виде ее следует выразить так: жизнь переходит в принципиально для себя новое или ей трансцендентное состояние безжизненности, смер-

ти, а неживое, мертвое, возводится в иное, высшее, тоже трансцендентное для него состояние жизни. Самое это тождество, развертывающееся постоянно пред нами в неисчислимом количестве потенций и актов, есть опытный, для всех самоочевидный факт. Но философское истолкование этого факта ставит пред сознанием неразрешимую загадку жизни и смерти: как можно мыслить это тождество и этот transcensus[2]? И что подлиннее, что изначальнее, что субстанциальнее: жизнь или смерть, начало живое или мертвое? Есть ли жизнь только эпифеномен смерти, красивые узоры на ней, мираж, вызываемый игрой физических сил? Но тогда самое чувство жизни, самосознание ее (которое задолго предшествует самосознанию личного *я*) становится непостижимым чудом, к которому нет научного или логического пути, и остается только перепрыгнуть чрез пропасть, как это и делают догматические материалисты. Или же справедливо обратное; нет смерти, а есть только жизнь, то замирающая и как бы совсем исчезающая, но сохраняющаяся в потенции, находящаяся только как бы в обмороке, и Вселенная представляет собой только развитие бесконечных потенций жизни, лестницу из ее ступеней? Этот монизм жизни, панзоизм, в противоположность монизму смерти или пантанатизму[3] материалистов, вслед за древними мыслителями (Платоном и особенно Плотином), Бёме и Баадером, Шеллингом и Вл. Соловьевым, мы считаем метафизической гипотезой, единственно способной вывести из затруднения, и материалисты, впадая в пантеистический гилозоизм, одушевляя природу, приписывая ей целесообразность, даже эстетику, ее обожествляя (как Геккель), в сущности уже отказываются от пантанатизма и приближаются к панзоизму.

Материя, организованная жизнью, есть уже *тело;* тело же есть совокупность органов, посредством кото-

рых жизнь овладевает мертвым веществом. Чрез тело, благодаря связности универса, жизнь в разных ее проявлениях внедряется в целый космос. Космос есть в этом смысле потенциальное тело живого существа, организм in potentia. Эта потенциальность может, конечно, и совсем не перейти в актуальность или же может переходить в нее по частям. Она существует в двояком смысле.

Во-первых, всякое живое тело есть организация материи, не только данного количества материи, как представляется это статически, но материи вообще, ибо динамически существует *одна* материя, prima materia[4], и эта материя («матерь жизни», Μητηρ ζωης, платоновский Мэон), как система сил, едина и непрерывна. Животворящее начало, овладевающее этой материей, так сказать, образует в ней узелки жизни не изолированные, но динамически связанные, как система сил, находящихся в известном отношении между собою; это не отдельные и обособленные сферы жизни, но жизнь вообще, лишь в различных ее проявлениях. В бесчисленных точках и центрах жизнь организует материю, активным, мужественным началом оплодотворяет рецептивное, женственное начало, безжизненный Мэон. Эрос жизни родится от Пороса и Пении, богатства и скудости, активности и пассивности[5]. Идеи-формы, энтелехии, воплощаются в бесформенной пассивной материи и образуют монады. Вне этого оформления материя находится на самой грани небытия, понимаемого в смысле метафизического несуществования (ουκ όν), пребывая в состоянии полубытия, неосуществленного бытия, как чистая потенция (μη όν)[6].

Во-вторых, кроме этого общего и отвлеченного единства жизни и материи, активного и пассивного начала, существует еще и конкретная универсальность жизни. Она дана не только в логическом сознании, в котором идеально содержится Вселенная, но и в возможном рас-

ширении чувственности живого существа, для которой принципиально нет границ, или, точнее, они совпадают лишь с границами Вселенной. Органы нашего тела представляют собой как бы двери и окна во всю Вселенную, и все, что входит в нас через эти окна и эти двери, и делается предметом нашего «вчувствования», а, становясь для нас ощутимым, в известном смысле есть уже наше тело. Все, что выходит из мэонически-темной области полубытия и освещается жизнью, становится уже как бы периферией нашего тела: все, что мы видим под микроскопом и чрез телескоп, – мир микроскопический, удаленный от нас глубиной пространства, и небесные светила, удаленные от нас его широтою, – все, доступное нашему познанию и так или иначе аффицирующее нашу чувственность и чрез то входящее в освещенное поле жизни, все это, т. е. потенциально вся Вселенная, способно становиться нашим телом, делаться его внешним периферическим продолжением. Поэтому в пределе вся Вселенная, которая, как мир внежизненного, мэонического, лишь по себе, но не для себя бытия, представляется нам под покровом механизма и под маскою безжизненного вещества, по снятии этого покрова и по удалении этой маски есть, вернее, может становиться организмом. В таком смысле следует понимать глубокомысленное выражение Шеллинга о том, что «Вселенная для интеллекта (согласно нашей дедукции – для жизни) есть только более грубый и отдельный орган самосознания, так же как индивидуальный организм есть более тонкий и непосредственный его орган», и что «организм есть в общем не что иное, как уменьшенный (zusammengezogenes) образ Вселенной»*. В этом смысле получает новое истолкование часто повторяемая мысль о том, что с каждым человеком рождается и умирает Вселенная. Это означает, между прочим,

* System des transzendentalen Idealismus. A. W., II. S. 164–166[7].

что Вселенная есть вообще поле зрения жизни, которая освещает своим светом мэоническую тьму, потенциальность материального бытия. Это выражение поэтому надо понимать гораздо буквальнее, нежели это делается. Оно требует ограничения лишь с той стороны, что благодаря множественности форм и центров жизни она не может быть совершенно побеждена смертью, разрушающей только эти отдельные ее центры, поэтому Вселенная не может совершенно умереть, т. е. погрузиться в пустоту и бесформенность мэонического полубытия, в котором ничего не совершается и не происходит никаких событий. Итак, Жизнь и Материя (Мэон) противостоят друг другу как два полярные начала, друг друга притягивающие, обусловливающие, но вместе с тем и взаимно отталкивающиеся. Жизнь необходимо нуждается в основе, в субстрате, в косном начале, которое бы побеждалось и активировалось ее остротой, как свет предполагает тьму, тепло – холод, а радость – печаль для преодоления. Абсолютный организм Вселенной, окончательная победа Жизни над Мэоном, после которой на него навсегда был бы наброшен покров жизни и тем была бы окончательно изгнана смерть, и абсолютный механизм Мэона, «земля невидимая и пустая» до творческого глагола Бытия (1, 1), – вот два метафизических предела, два полюса мирового бытия. В теперешнюю мировую эпоху устойчивость не достигнута ни в ту, ни в другую форму, – ни в сторону Хаоса, Пустоты и Механизма, ни в сторону Организма, бессмертной Жизни, Полноты. Между Жизнью и Смертью идет поединок...

Однако такая борьба возможна между началами хотя и различными, даже противоположными, но все-таки между собою сродными. Точнее, следует сказать, что это борьба не двух начал, но *двух состояний* одной и той же Вселенной, причем самая эта борьба есть лишь

симптом болезненного состояния бытия, хотя и болезни роста: сила небытия, стихия мэонического, восстала и обособилась от силы Жизни, которой, однако, она может быть покорена. Потому только и возможно это постоянно и непрерывно происходящее частичное воскрешение или оживотворение мертвой материи, как бы приведение ее в чувство, хотя по истечении некоторого времени она снова впадает в тот же обморок. Возможность борьбы между одушевленным и неодушевленным обусловливается их существенным тождеством при различии их как состояний. Это изначальное тождество живого и неживого выражается в питании и связанном с ним росте и размножении жизни. Под питанием в широком смысле можно разуметь самый общий обмен веществ между живым организмом и окружающей его средой, так что сюда относится не только собственно еда, но и дыхание, воздействие атмосферы, света, электричества, химизма и других сил природы на наш организм, насколько в результате его получается жизнетворный обмен веществ. Питание, еще шире понимаемое, включает в себя не только обмен веществ в указанном значении, но и всю нашу «чувственность» (в кантовском смысле), т. е. способность аффицироваться внешним миром, получать от него впечатления или раздражения чувств. Мы едим мир, приобщаемся плоти мира не только устами или органами пищеварения, не только легкими и кожей в процессе дыхания, но и в процессе зрения, обоняния, слуха, осязания, общего мускульного чувства. Мир входит в нас чрез все окна и двери наших чувств и, входя, воспринимается и ассимилируется нами. В своей совокупности это потребление мира, бытийственное общение с ним, коммунизм бытия, обосновывает все наши жизненные процессы. Сама жизнь в этом смысле есть способность потреблять мир, приобщаться к нему, а смерть есть вы-

ход за пределы этого мира, утрата способности общения с ним, и, наконец, воскресение есть возвращение в мир с восстановлением этой способности хотя бы в бесконечно расширенной степени.

Чтобы не усложнять вопроса различением частных форм питания (я сознаю, что употребляю этот термин в необычном для физиологии смысле, однако он с достаточной точностью передает требуемый оттенок мысли, именно о поддержании живого организма неживой средой), остановим внимание на питании в узком смысле, т. е. на еде. Что значит есть? Мы не свободны в выборе еды, в ней можем мы вкусить не только жизнь, но и смерть, в еде сосредоточивается борьба за жизнь и смерть или борьба за существование во всем животном мире. Без еды невозможна жизнь, нам не дано питаться через атмосферу, за нашей спиной стоит костлявая смерть и погоняет нас на поиски за едой. Что же такое еда? Для естествоиспытателя вопрос о еде есть, конечно, сложная проблема физиологических функций нашего организма, учение о питании есть глава физиологии. Однако каковы бы ни были физиологические органы питания, биологической наукой отнюдь не устраняется и не разрешается более общий, метафизический вопрос о значении еды. Каким образом чуждая моему организму материя становится моей плотью, входит в мое тело? Или можно поставить тот же вопрос и в обратной форме: каким образом моя плоть, живое тело, превращается в мертвую материю, целиком после смерти, а по частям непрерывно в течение всей жизни в виде экскрементов, падающих волос, ногтей, испарений и т. д.? Мы имеем здесь перед собой самое яркое проявление того космического коммунизма, о котором была речь выше. В еде граница между живым и неживым реально снимается. *Еда есть натуральное причащение, – приобщение плоти мира.* Когда я

принимаю пищу, я ем мировую материю вообще*, я приобщаюсь плоти мира и тем самым реально, самым делом нахожу мир в себе, а себя в мире, становлюсь его частью. Непосредственно я ем вот этот хлеб. Но динамически, в силу указанного единства и связности космоса, я под видом этого хлеба вкушаю плоть всего мира вообще. Ибо в истории этого хлеба, как и всякой частицы вещества, заключена история всей Вселенной. Для того чтобы он мог вырасти и получить теперешнюю форму, необходимо совокупное действие всего мирового механизма в его прошлом и настоящем. И не только этот хлеб, но и каждая частица нашей пищи (и каждый атом вдыхаемого нами воздуха) принципиально есть плоть мира вообще. И лишь как мировые существа, дети этого самого мира, способны мы причащаться его плоти, поддерживать ею свою жизнь, способны есть. Еда в этом смысле является обнаружением нашего существенного, метафизического единства с миром. Существа, трансцендентные этому миру, внемирные, были бы неспособны к еде, а потому и неспособны к непосредственному, прямому воздействию на этот мир; для того чтобы получить эту способность, им надо было бы предварительно воплотиться (или «ма-

* Невольно вспоминается здесь формула еще *Парацелъса:* «Isesst du ein Stück Brot, so geniesst du darin Himmel und Erde und alle Sterne»[8]. (Цитировано у *I. Claassen.* Einführung in *Jacob Böhme's* ausgewählte Werke. I, L.) Коммунизм бытия, снимающий грань между человеком и миром, есть одна из основных идей величайшего мистика Германии *Якова Бёме,* а также и его последователя в 19-м веке *Франца ф. Баадера.* «Das menschliche Corpus (читаем у Бёме) ist ein Auszug aus dem Wesen aller Wesen, sont könnte es nicht ein Gleichniss oder ein Bild Gottes genannt»[9] *(Claassen's* Auswahl aus *J. Böhme,* II, 160). Человек в этом смысле есть не только микрокосм, но и «микро-теос». Та же мысль и у Баадера: «Jedem Organismus als Mikrokosmos sind mehr oder minder vollständig alle Gestirne und Elemente eingebildet, d. h. jener ist und wirkt nachbildlich alles, was der Makrokosmos ist und wirkt»[10] *(Baader's* Werke, 15, 591, *Claassen's* Auswahl, II, 63). «Was man gewöhnlich das Verzehren oder Verdauen der Speise nennt, ist als ein Moment des universalen nährenden, einverleibenden oder leibsetzenden Prozesses, welchem der gleichfalls universale leibverzehrende Prozess gegenüberstent»[11] (*Baader,* I, 159, *Claassen,* 2, 63).

териализоваться», как это будто бы делают загробные духи на спиритических сеансах). Для мира духов, светлых или темных, так же как и для отшедших из нашего мира и находящихся в загробном состоянии душ, мир наш остается трансцендентен, для действия в нем и на него они лишены точки опоры в этом мире. Он остается для них отвлеченным представлением, а не реальностью, так же как для нас загробная жизнь. И для Бога, почтившего этот мир свободой и автономностью и потому создавшего его как вне Себя существующее, внебожественное бытие, возможно воздействовать на него только внешним, трансцендентным принуждением, как Deus ex machina[12], или новым творением. Для того же, чтобы воздействовать изнутри, как сила внутримировая и перерождающая, и Бог должен был воплотиться в мир. «И Слово плоть бысть». Бог-Слово совершает transcensus, из внемирного бытия Он приобщается к бытию мировому («и с человеки поживе»), с тем, чтобы подняв его до Себя, тем спасти мир.

Если еда есть причащение плоти мира, независимо от своей формы и количества, то вкушение Тела и Крови Христовой под видом хлеба и вина есть причащение плоти Сына Божия, обоженной мировой плоти, которое тоже можно мыслить только динамически. И как пища поддерживает смертную жизнь, так евхаристическая трапеза есть приобщение к бессмертной жизни, в которой окончательно побеждена смерть и преодолена мертвенная непроницаемость материи. Она имманентна нашему миру, как обоженная плоть его, но она и трансцендентна его теперешнему состоянию. Воплощением Бога создана новая, духовная плоть, – мировая плоть возведена в высшую, бессмертную потенцию, и предварение ее грядущего преображения ощутимо в таинстве. В этом смысле можно сказать, что священная пища Евхаристии, «лекар-

ство бессмертия» (φάρμακον της άθανασίας), есть пища, но потенцированная, она питает в жизнь бессмертную, отделенную от теперешней порогом смерти и воскресения. «Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне и Я в нем... ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6, 56–57). Подобно тому, как, вкушая плоть мира, мы принимаем в себя мир с смертной его жизнью, и вкушающие эту пищу умирают, так вкушающие «хлеб, сшедший с небес», принимают в себя его животворящую силу. «И Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 54), дает им обетование Христос. В этом смысле можно сказать, что самое великое христианское таинство предваряется столь основным актом жизни, как еда, или причащение плоти мира; предварение этого таинства, стремление получить в натуральном приобщении плоти мира благодатное, исцеляющее причащение объясняет происхождение и языческих натуральных таинств, напр. греческих мистерий*.

Итак, возможность *потребления* принципиально основана на метафизическом коммунизме мироздания, на изначальном тождестве всего сущего, благодаря которому возможен обмен веществ и их круговорот, и прежде всего предполагает единство живого и неживого, универсальность жизни. Только потому, что вся Вселенная есть живое тело, возможно возникновение жизни, ее питание и размножение. Конечно, это утверждение нельзя понимать как положение научного естествознания, ибо оно противоречит основным его фактам и устоям.

* Об этом хорошо говорит кн. *С. Трубецкой* в «Метафизике в Древней Греции». Приобщаясь мистериям (чрез хлебное семя и вино), «грек совершал таинства натурализма: он приобщался непосредственно производящим силам природы, он верил непосредственно в *богов хлеба и вина* и думал жить и возрождаться их внутреннею силою... Христианство не воспринимает в себя языческие мистерии: в своей идее оно пресуществляет их как все непосредственное и природное» (123–124). О греческих мистериях см. у *Rohde*. Psyche. 3-te Aufl. 1903, I, 279 fr.

Естествознание исходит – и по-своему вполне справедливо – из различения живого и неживого, а не отождествления. Для него грань, разделяющая органическое и неорганическое, живое и мертвое, остается незыблемой, и этим обусловливается твердость его позиции. Однако выставленное здесь утверждение нисколько не вторгается в компетенцию естествознания, оно идет, так сказать, *поверх* этих частных истин естествознания. Оно вытекает из такого миропонимания, которое отлично мирится со всеми раздроблениями и расщеплениями природы в естествознании. Естествознание во всем сложном составе своих дисциплин, в интересах изучения и самой возможности его, расщепляет природу, из единого целого создает массу отдельных препаратов и ставит по поводу их великое множество проблем. Элементы природы, установляемые естествознанием, обладают в высшей степени различными свойствами и почти непереходимы один в другой, Целое природы в его непосредственности улетучивается бесследно, природа умирает в естествознании. Она подобна трупу, мускулы и нервы которого изучаются в анатомическом театре. И как после обособленного изучения всех органов трупа обратным сложением их не удается собрать даже мертвого, а не только живого тела, так и естествознание, существующее только в отдельных отраслях – ибо природоведения как целого нет, – не в состоянии синтетически сложить мир из своих разрозненных элементов. Он остается рассыпанным и мертвым. Идеалом естествознания, конечно, является преодоление этой обособленности изучения, теоретического природоубийства, благодаря которому изучается только труп природы.

Если бы совершилось такое преодоление, тем самым была бы побеждена и обособляющая деятельность отдельных естественно-научных дисциплин и была бы

показана вся относительность этих различий, которая не уничтожает изначального единства или тождества природы. Но то, что является лишь идеалом природоведения, которому теперешнее его состояние не только не соответствует, но и прямо противоречит, все-таки остается бесспорно, как априорное, метафизическое предположение всякого научного опыта. Но это же изначальное тождество или единство природы получает наглядное и, можно сказать, аподиктическое удостоверение в факте *потребления,* в котором снимается грань между живым и мертвым, одушевленным и неодушевленным. В нем природа имеет удостоверение в возможности всеобщего одушевления. Следовательно, при всем различии и своеобразии элементов природы, форм материи и ее состояний, при полном признании principium individuationis et differentiae[13], природа едина, и это единство просвечивает в основной функции хозяйства – в потреблении. Очевидно, все различия продуктов natura naturata, которые для обособляющего естествознания представляются далее уже неразложимыми, непереходимыми, не доходят в действительности до дна бытия, не даны в natura naturans[14], суть только состояния природы или, точнее, ее продукты, но не вяжут собой творческие силы natura naturans, которая возвышается над каждым из отдельных своих продуктов, а вместе с тем объединяет их своим единством и самотождеством.

Итак, компетенция естествознания и его учений остается нисколько не затронутой выставленным положением о единстве или тождестве природы, но и, с другой стороны, никакие возражения со стороны анатомизирующего естествознания не могут опровергнуть этого общего натурфилософского тезиса, который представляет собой лишь философское выражение основных и элементарных жизненных фактов, обладающих

характером непосредственной данности и потому притязающих на аподиктическую убедительность (ведь исходя из подобных фактов или данностей аксиоматического характера построяется и математика, и гносеология). Можно сказать, что потребление не только свидетельствует о тождестве природы, но оно есть само это тождество, проявляемое в действии, тождество in actu[15]. Так, в жизни своего тела все его изменения как нормального, так и патологического характера я отношу к деятельности одной и той же самотождественной силы или энергии – моего телесного организма, в котором возникают, развиваются и исчезают все эти столь различные, иногда одно другому противоречащие и даже как будто взаимно исключающиеся явления, причем, однако, единство и самотождество силы организма, его энтелехия, остается в полной силе, как natura naturans по отношению к natura naturata. И то, что мы наблюдаем как в модели, в организме этой «стянутой Вселенной», то в отношениях между живым и неживым мы наблюдаем в жизни всей Вселенной, natura naturans, которой мы не можем же отрицать только потому, что, производя все и не будучи поэтому сама продуктом, она не может быть открыта и изучена ни под анатомическим ножом, ни под микроскопом (как, впрочем, не поддается такому анатомизирующему изучению, пригодному лишь для natura naturata, для статики Вселенной, все, что касается живой силы организмов, natura naturans, динамики жизни).

Между идеалом знания живой природы, единой natura naturans, и естествознанием, совокупностью наук о ее продуктах, natura naturata, должно происходить – и силою вещей происходит – сближение, наряду с аналитической деятельностью идет синтезирующая. К установлению единства природы ведет и само опытное естествоз-

нание в своих специальных исследованиях. Второй этаж над ним, хотя и в виде легкой и неустойчивой постройки, надстраивает натурфилософия. Идеалом здесь является такое слияние натурфилософии с естествознанием, при котором спекулятивная натурфилософия покрывала бы естествознание, а последнее непосредственно приводило бы к философии*.

II. ПРОИЗВОДСТВО

Теперь обратимся ко второму из тех двух частных вопросов, на которые распадается наш общий вопрос: как возможно хозяйство? Пред нами стоит сейчас вопрос: *как возможно производство?* Производство есть такое активное воздействие субъекта на объект, или человека на природу, при котором хозяйствующий субъект отпечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия свою идею, объективирует свои цели. Стало быть, производство есть, прежде всего, система *объективных действий,* субъективное здесь объективируется, грань, лежащая между субъектом и объектом, снимается, субъект актуально выходит из себя в объект.

Продукт хозяйства есть субъект-объект, нечто такое, в чем погашено различие субъекта и объекта, это предмет природы, мира объектов, *не-я*, но в то же время совершенно пропитанный человеческой телеологией, воплощающий в себе субъективную цель, осущест-

* Как говорит Шеллинг: «Высшее усовершенствование естествознания состояло бы в полном одухотворении всех законов природы в законы мышления и созерцания. Феномены (материальные) должны совсем исчезнуть, и лишь законы (формальные) остаться. Потому наблюдается, что чем больше обнаруживается закономерность в природе, тем больше исчезает оболочка, сами феномены становятся духовнее и, наконец, вполне исчезают. Совершенная теория природы была бы такая, в силу которой вся природа разрешилась бы в интеллект» (Ibid., 14)[16].

вляющий заранее проектированную в субъекте модель или идею. С этой стороны продукт всякого законченного производственного акта подобен художественному произведению, которое характеризуется взаимным проникновением материи и формы или идеи. Различие между хозяйством и искусством относится к их задачам, к их метафизической природе, но в этом формальном моменте, в субъект-объектности их продуктов, они сходны. И там и здесь с мира частично снимается лежащий на нем покров отчужденности от человека или от субъекта, объектности или вещности, и в вещи внедряются и начинают просвечивать в них идеи, цели, механизм уступает телеологии, точнее, с ней неразрывно и даже неразличимо отождествляется.

Итак, что же мы имеем в производстве как объективном действии? Прежде всего, выход субъекта в объект и притом не призрачный, но реальный, входящий в состав объективного, всеобщего «опыта»*. Кант поставил вопрос о том, каким образом возможно объективное знание, опыт, однако только в смысле пассивного, зеркального отображения действительности. Шеллинг задавался уже вопросом, каким образом *я* созерцающее, познающее, кантовское, может созерцать себя же и действующим, фихтевским, или как возможно тождество *я* познающего и действующего. Наша проблема представляет собой видоизменение и некоторую спецификацию общей проблемы Шеллинга, который сам ставит ее (в «Системе трансцендентального идеализма») все-таки преимущественно гносеологически, хотя сам же дает возможность и натурфилософской, онтологической ее постановки. Проблема здесь в том, как возможно транс-

* Справедливо говорит кн. *С. Н. Трубецкой: «Субъект выходит из себя метафизически, всеобщим образом в каждом акте жизни своей, во всяком своем отношении. Никакая эмпирия не может этому противоречить»* (Метафизика в Древней Греции. Собр. соч. III. С 15. – *Курс. авт.*).

субъективное действие, действие над объектом, которое мы имеем в производстве? Без сомнения, оно констатируется и по-своему учитывается и гносеологически, но оно необходимо переводит нас в онтологию. От этого перехода будет отбиваться, может быть, лишь самый отчаянный солипсизм и акосмизм, который, впрочем, тоже представляет собой лишь особую, скептическую онтологию, и для него все-таки остается задача, как объяснить появление, хотя бы и в грезящем сознании, идеи объективного действия в отличие от субъективных представлений. Следует указать, что производство совершенно не вмещается в созерцательном понятии кантовского опыта: хотя он и оформляется гносеологическим субъектом или категориями разума, но при этом совершенно не предусматривается, заранее даже исключается такой случай, когда субъект, оставляя свою гносеологическую обсерваторию, сам оказывается агентом в космическом потоке. Кантовский субъект мог бы лишь зарегистрировать такой случай, извне наблюдая его в своем опыте, он приравнял бы человеческие действия движущемуся вертелу (по известному сравнению Канта)[17], поместив их под категорию причинности и рассматривая их только как механически закономерные объекты опыта, «явления», но и только всего. Потому кантовской философии, с ее спокойным кабинетным солипсизмом, остается так недоступен вопрос о реальном существовании или несуществовании внешнего мира, ибо для чистого созерцания безразлично, нарисован ли этот мир или же сделан из папье-маше, лишь бы он давал одну и ту же картину опыта, имеет ли оно пред собой говорящие статуи Кондильяка[18] или же живых людей. Ему нет нужды ощупать эти объекты или постучать об эту действительность. Только для философии объективного действия, т. е. для философии хозяйства,

получает всю свою жгучесть и неустранимость вопрос о жизненной реальности внешнего мира, ибо она предполагает выход в эту объективную действительность. Как прекрасно говорит Шеллинг, «только в действии для нас самих мир становится объективным. Мы действуем свободно, а мир существует независимо от нас – оба эти положения должны быть соединены синтетически»*. Мир возникает для нас лишь как объект нашего действия. Поле, видимое нами во сне и наяву, может не отличаться одно от другого по зрительному впечатлению, и однако разница между ними та, что одно может быть лишь созерцаемо пассивным, дремотным сознанием, второе же может быть предметом воздействия бодрствующего, активного, живого сознания.

Привидение или призрак может быть прокалываем во всевозможных направлениях, как тень отца Гамлета, оставляя лишь одно ощущение – пустоты, небытия, обмана. Мир же непризрачной, реальной действительности опознается нами как предмет нашего воздействия и, вместе, как сила противодействия, сопротивления, т. е. как объект хозяйства. Действенный выход нашего *я* в область *не-я* и обратно, давление этого *не-я* на я, вся практика взаимодействия *я* и *не-я*, установляют реальность внешнего мира и заполняют пустую и холодную область *не-я* силой, теплом, телами, превращают мираж *не-я* в природу, а вместе с тем и само *я* помещают в природе, органически сливая *я* и *не-я* в единое мироздание. В этом деятельном, хозяйственном отношении к миру и заключается жизненное обоснование того «наивного реализма», который составляет всеобщую естественную гносеологию человечества ранее всякой философской рефлексии, который практически сохраняется невзирая ни на какие разрушительные, скептические выводы фи-

* System des transzendentalen Idealismus, A. W., II. S. 241[19].

лософского солипсизма. Внушить человечеству настоящее сомнение в существовании природы или собственного тела как органа *я* в природе, конечно, не удавалось и не удастся ни одному критическому философу, и это в силу непосредственного хозяйственного отношения к миру, постоянного выхода из *я* в *не-я*. Хозяйство, как постоянное моделирование или проектирование действительности, а вместе и объективирование своих идей, есть реальный мост из *я* в *не-я*, из субъекта в объект, их живое и непосредственное единство, которое не нужно уже доказывать, напротив, оно само должно в качестве непосредственнейшего показания нашего хозяйственного опыта, лечь в основу дальнейших построений. Отношение между *я* и *не-я* есть отношение двух миров или двух энергий, находящихся в постоянном взаимодействии. И лишь при свете хозяйственного отношения к миру может быть правильно понята и самая функция познания, природа чистого разума, теоретического *я*. Того чистого разума, или гносеологического, т. е. отвлеченно теоретизирующего субъекта, для которого проблемой прежде всего становится самое существование действительности и которое истощается в бесконечных сомнениях по этому поводу, в непосредственной жизни просто не существует. Вся гносеологическая или теоретическая постановка вопроса об отношении субъекта к объекту сочинена в кабинете и есть порождение логической фантазии, своего рода пангеометрия; эта гносеология имеет в виду не человека, но миф, она утопична в самом злейшем смысле слова, как отрицание действительности. Если в ней и установляются важные истины, то лишь постольку, поскольку она изменяет своей собственной позиции, переходя к реализму. Этому обособлению разума теоретического вполне соответствует и обособление практического разума, который, впро-

чем, понимается лишь в этическом, а не хозяйственном смысле. В действительности не существует ни того, ни другого в их раздельности, есть лишь живое единство теоретически-практического разума. Между тем для них заведено как бы два «стола», и в каждом ведется по особому «делу»: «дело о теоретическом разуме» и «дело о практическом разуме». А далее то, что оказывается неразрешимо в столе разума теоретического, просто отсылается в стол разума практического, и в этом столе удостоверяется то, что не могло быть удостоверено в первом. В этом состоит основная особенность неокантианской схоластики наших дней, порожденной Кантом с его «коперниковским деянием», которое состоит в убиении живого, действенного *я* и в рассечении его трупа на две части – с той целью, чтобы из двух мертвых половин потом сложить живое тело. Чистый разум у Канта принадлежит не живому *я*, воплощенному в теле, а чрез тело жизненно связанному со всем мирозданием, но анатомическому препарату познавательных форм, скелету, составленному из костей и сухожилий. Практический же разум вовсе не ведает о том, что делает теоретический, он теоретически глух и слеп, но именно поэтому он и не может быть практическим *разумом.*

Итак, хозяйственное отношение человека к миру, теоретически-практическое, проективно-деятельное, идеально-реальное, субъект-объектное, имеет первостепенное как гносеологическое, так и общефилософское значение. Философия должна исходить не из ложного представления о гносеологическом, совершенно фиктивном субъекте, но из единственно данного нам в опыте представления о хозяйственном, деятельном субъекте. Вся дальнейшая философская ориентировка, характер возникающих отсюда проблем, будут при этом совершенно иные, и целая серия ложных проблем

и призрачных затруднений субъективного идеализма отпадет сама собою.

Итак, не мир или опыт дан нам в *я* или есть представление нашего *я*, не объект полагается в субъекте, как учит субъективный идеализм*, и не субъект есть порождение объекта, как учит догматический материализм, утверждая нечто совершенно иррациональное, недомыслимое и в самом абсурдном смысле чудесное, но субъект дан нам лишь во взаимодействии с объектом, субъект-объект: *я* в мире или в природе, а природа во мне. Потому и самое *я* не есть законченное, неизменное, данное, абстрактное, как в субъективном идеализме, но непрерывно растущее, развивающееся, живущее. Это изменяющееся отношение между субъектом и объектом, развитие *я* в природе, есть жизнь, т. е. рост, движение, не статика, но динамика. Это живое, действенное, хозяйственное *я* и должно быть исходным понятием философии. К этой идее чрезвычайно близко подходит современный прагматизм, поскольку он не соединяется со скептическим релятивизмом, а особенно философия Бергсона**.

Анализируя хозяйство как производство, мы снова пришли к той же философской идее – необходимого тождества субъекта и объекта, *я* и *не-я*, сознания и природы, актуально отождествляющихся в хозяйстве. Только на этом предположении обосновывается возможность производства. Действительно, возможность объективного

* Наиболее проницательный из идеалистов Шопенгауэр к определению, что мир есть представление, присоединяет еще: *и* воля. Но воля и представление у него суть совершенно чуждые, взаимоотталкивающиеся и друг друга не проникающие начала, воля остается слепа, а представление иллюзорно, почему практическим выводом из философии Шопенгауэра и оказывается квиетизм с идеалом нирваны.

** Излагаемые здесь мысли были продуманы и набросаны мною еще до знакомства с философией Бергсона и находятся в связи с проблемами, чуждыми Бергсону. Но это не уменьшает их близости к некоторым сторонам мировоззрения Бергсона.

действия, активного выхода *я* в *не-я*, или распространения области *я* в *не-я*, становится понятна лишь в том случае, если между ними существует известная однопринодность, если они находятся, так сказать, в одной и той же метафизической плоскости. Нельзя переместить в этом мире даже одного атома иначе, как находясь в этом же мире и имея в нем точку опоры. Нельзя при предположении чуждости между *я* и *не-я* объяснить их взаимодействие. Мы приходим поэтому к выводу о метафизической однопринодности *я* и *не-я*, или единстве в них хозяйственного Логоса, которое выражается в практической уступчивости природы, ее рецептивности по отношению к заданиям и проектам *я*. Тот же самый хозяйственный Логос, который в природе действует как слепая организующая сила, а в мире животном проявляется полусознательно как инстинкт, лишь в человеке получает сознательность, благодаря чему идея и материя, только слитно существовавшие в природе, получают раздельное бытие в субъекте и объекте. В субъект-объекте природа видит себя, сознает себя, воздействует на себя, создает себя. Слепой, стихийный или инстинктивный труд природы становится сознательным трудом человека.

Итак, живой связью между субъектом и объектом, мостом, выводящим *я* в мир реальностей и неразрывно соединяющим его с этим миром, является труд, – человеческая актуальность, объективирующаяся вовне и тем объективирующая для нас этот мир. Благодаря труду не может быть ни только субъекта, как принимает субъективный идеализм, ни только объекта, как принимает материализм, но есть их живое единство, субъект-объект, и лишь при рассмотрении его в том или другом отношении посредством методологической абстракции выделяются из него субъект или объект. Эта полярность бытия, его раздвоение погашается только в Абсолютном, которое

есть одновременно и субъект и объект для самого себя. Поэтому для него выход субъекта в объект исключен по самому понятию, и субъект-объектность полагается в едином, тождественном, вневременном акте: тайна святой Троицы и внутритроичной жизни!

Труд, занимающий так много места в учениях политической экономии, получает таким образом первостепенное значение и в гносеологии, хотя эта последняя с ним никогда как следует не считалась, не «ориентировалась» на факте труда, живой энергии, спаивающей неразрывно субъект и объект, хотя именно это значило бы ориентироваться на наиболее непосредственной данности. Напротив, политическая экономия хотя и с самого своего возникновения не расставалась с принципом труда, но вследствие низкой степени философской сознательности и ограниченности ее духовных горизонтов она не знала, как ей воспользоваться этим принципом, какое отвести ему место. И ему было отведено место, совершенно не соответствующее философскому значению этого принципа. Прежде всего, политическая экономия – принципиально в лице Ад. Смита, фактически же в лице большинства своих представителей – сузила понятие труда до «производительного» труда, выражающегося в материальных благах. Следовательно, все внимание было сосредоточено только на одной, объективной, стороне труда, на его периферии, и было оставлено без внимания и вне рассмотрения его значение в качестве моста между субъектом и объектом, по которому субъект вообще выходит в объект и осуществляет в нем свои идеи, проекты или модели. Здесь молчаливо уже предполагается технология (в самом широком смысле) как способность проектирования или моделирования, причем политическая экономия, как наука историческая, сосредоточивающая свое внимание на конкретном и изменяющемся, гораздо

охотнее останавливается на истории технологии, нежели на ее общей принципиальной проблеме, которая остается одна и та же как относительно машины Уатта или сложнейшей современной машины, так и относительно примитивного молотка или каменного топора, а именно: как возможен трудовой выход субъекта в объект, как возможно моделирование и проектирование, как возможно объективное действие или же целая система таких действий, т. е. технология? Мимо этого вопроса проходит и научная технология, сосредоточивающаяся всецело на разработке детальных прикладных проблем.

Но если политическая экономия в силу своего «экономического материализма» знает труд только в его продуктах, в объекте, и просматривает его в субъекте, то аналогичная ошибка повторяется и на противоположном полюсе – в кантовском субъективном идеализме. Кантовский, а еще более неокантианский субъект празден, он абсолютно пассивен и лишен всякой трудовой энергии. Поэтому он лишен и здорового самосознания своей субъективности, реальности *я*, почему и может, вместе с Юмом, оспаривать существование личности, сводя ее к «пучку представлений»[20] или, вместе с Кантом, сводя ее лишь к формальному единству сознания («единству трансцендентальной апперцепции»)[21]. Отсюда фатальный и беспросветный детерминизм этой философии как выражение полной пассивности субъекта, отсутствия в нем актуальности, самодеятельности, асеизма.

Перед таким субъектом или, точнее, в нем самом, в его сознании, происходит театральное представление, развертывается жизнь, которой он только зритель, смотрящий со своего кресла, сам ни в чем не участвуя. И самое это созерцание дается как будто само собой, не требуя затраты энергии и труда. Но такой праздности, такой даровщины не существует в познании, она выду-

мана или «постулирована»*. Познание, как волевая деятельность, тоже требует энергии, напряжения, труда, и этот трудовой его характер должен также освобождать от чувства зеркальности *я* и призрачности мира, как и хозяйство. В этом смысле и познание есть трудовая, хозяйственная деятельность, преодолевающая раздвоение субъекта и объекта и приводящая к их взаимопроникновению. Нельзя усомниться в реальности *я*, когда оно обнаруживает себя как актуальная энергия, или если оно, употребляя выражение Лейбница, осуществляет себя как монада. И как всякий проект в хозяйственном акте содержит уже в себе модель будущего продукта, так и в процессе познания уже имеется налицо модель будущего

* Фихте уже чувствует ложность кантианства именно в пассивности сознания и вместо *я* пассивно созерцающего ставит *я* деятельное. Однако он имеет дело тоже с отвлеченным, а потому мертвенным субъектом, который полагает *не-я* лишь как свою границу, но не живет с ним общей жизнью. Это «мир в карманном формате», как ядовито, но справедливо о нем выразился Шеллинг, мир как предмет гносеологических упражнений для я. Поэтому и фихтевская Thathandlung[22] остается идеалистической позой абстрактного субъекта, а не есть живая Thätigkeit[23]. Фихтевской концепции столь же глубоко, как и кантовской, остается чужд принцип труда как живой связи между субъектом и объектом, обосновывающей объективность мира. Потому-то фихтевская «absolute That» «не пользует нимало» и нисколько не выводит из ограды солипсизма, из заколдованного терема субъективизма, в котором *я* может грезить, созерцать, становиться пред зеркалом в позе деятельного *я*, но остается заключенным за семью замками от мира, как Людмила в замке Черномора. В «популярной философии» последнего периода («Назначение человека», 1800, «Основные черты современной эпохи», 1804–1805, «О назначении ученого», 1811) Фихте излагает теорию исторического развития, включающую в себя и философию хозяйства, но она не имеет связи с его первой системой, которой он оставил наиболее глубокий след в истории философии. Впрочем, из раннего его периода особняком стоит небольшая речь 1794 г. «Über die Würde des Menschen» (Sämtl. Werke, I, 412–416) – классический памятник идеалистического человекобожия. Здесь намечаются идеи вполне шеллингианского характера. Человек «пробуждает природу» (463), способен получить из нее «более совершенное творение», «повелевает грубой материи организоваться по своему идеалу» (ib.), вся материя должна получить «печать его воздействия» (415). Речь эта кончается положением, что «все индивидуумы заключены в одном великом единстве чистого духа» (мировая душа?).

знания или его проект в виде вопроса, тревоги, искания: без вопросов нет и ответов, и все наше знание суть ответы природы на запросы нашего духа. Все знание есть хозяйственное моделирование в ставимых вопросах будущих ответов. Объектом трудового воздействия является здесь внешний мир, но не в смысле пространственном или топографическом, а в идеальном: то, что находится сейчас вне сознания или под сознанием, но может быть освещено им, присоединено к его богатствам, есть объект познания, полный столь же безграничных возможностей, как и мир внешний в качестве объекта хозяйства. В этом смысле знание есть хозяйственная деятельность, выход субъекта *я* в *не-я* (точнее, в еще-*не-я*), и в каждом познавательном акте осуществляется изначальное тождество *я* и *не-я*, субъекта и объекта. То, что было в дремлющем, потенциальном состоянии как бессознательное, как возможность знания, актуализируется в сознании. *Я* обогащается не из самого себя как сознания или как субъекта, но из самого себя как бессознательного, или как объекта, иначе нельзя понять познавательного процесса как постоянного взаимоотношения между субъектом и объектом. Субъект сдирает кожу бессознательности, прорывается к своему объекту трудовым процессом, таким же точно или вполне аналогичным тому, какой мы имеем в производстве благ материальных. Можно сказать, что хозяйство есть процесс знания, сделавшийся чувственно-осязательным, выведенный наружу, а познание есть тот же процесс, но в идеальной, нечувственной форме. И там и здесь по-своему преодолевается противопоставление субъекта и объекта, в обоих процессах обнаруживается одна и та же метафизическая основа, именно *тождество* субъекта и объекта, и жизнь раскрывается как постоянное выявление, углубление и обнаружение этого тождества вместе с преодолением этой поляр-

ности. И путь этого преодоления, он же и путь жизни, есть труд. Всякое сознательное, преднамеренное преодоление противоположности субъекта и объекта в сфере идеальной или чувственной есть трудовое действие. Даром дается только или инстинктивное, досознательное, или бессознательно-целесообразное, вполне объектное действие (напр., работа нашего сердца), или же, наоборот, высшее созерцание, откровение художественное или религиозное, при котором *я* само отдается объекту, сливаясь с ним, теряет себя, погружаясь в полноту переживаемого. Конечно, обе эти области трудовой деятельности, идеальная и чувственная, проявляющиеся в мире идеальных образов и овеществленных идей, так резко различаются между собой только в крайних своих проявлениях, действительность же представляет собой постепенные смешения обеих областей. Во всяком случае, ни познание, или производство продуктов идеальных, ни хозяйство, или производство продуктов материальных, как трудовые процессы, в которых осуществляется затрата сил, по непосредственному характеру своему не допускают серьезного и искреннего сомнения в существовании одинаково как субъекта, так и объекта, а также их взаимодействия или взаимопроницаемости друг для друга, т. е. реальности и причинной связи. Этим устанавливается та точка зрения, которая в «критической» философии надменно обозначается как «наивный реализм», на самом же деле это есть жизненный или, точнее, *хозяйственный реализм.* Труд как основание гносеологии снимает поэтому проблему существования внешнего мира (а также и чужого я) как идеалистическое измышление, фантом отвлеченной мысли.

Значение труда, не оцененное по достоинству в гносеологии, нашло некоторую оценку в политической экономии. Но она является здесь, в соответствии специ-

альному характеру экономической науки, условной и ограниченной. Именно в учении о производстве материальных благ труд помещается обыкновенно в числе «факторов производства», причем рядом с ним фигурируют земля и капитал. Однако эта классификация, может быть, и имеющая специальный смысл, совершенно лишена общефилософского значения. Гораздо любопытнее в этом отношении оценка труда, которая выражается в так называемых «трудовых» теориях ценности. Здесь труд не помещается лишь наряду с другими факторами производства, напротив, ему приписывается исключительное значение как основы ценности благ.

Однако тщетно мы стали бы искать здесь философского углубления или истолкования этой идеи. Она понимается в высшей степени узко, лишь в применении к объяснению механизма цен, к учению о меновой ценности товаров. Благодаря этому и самое понятие труда суживается в политической экономии до смитовского определения производственного труда, т. е. труда, выражающегося лишь в материальных продуктах. Например, Маркс определяет ценности как сгустки или кристаллы труда, труд же как затрату человеческой энергии, а последняя с грубым и наивным материализмом определяется им как трата нервов, мускулов, костей, физиологической энергии. Но – можно возразить против столь узкого понимания труда – ведь и сама трудовая теория ценности есть тоже трудовой и в этом смысле хозяйственный продукт, ведь выработка и усвоение ее тоже предполагает затрату интеллектуального труда или, на языке Маркса, затраты нервной и мозговой энергии. И притом как трудовая теория ценности, так и теории, построенные для ее ниспровержения и отрицающие универсальное значение трудового начала, одинаково суть продукты труда, совершенно так же, как

и материальные блага, и так же различаются по качеству, полезности и пригодности, как и они. Но при всей узости понимания нельзя отрицать за трудовой теорией ценности того общефилософского значения, что в ней с совершенно исключительной силой было выдвинуто значение трудового начала, столь недостаточно оцененное в философии. В ней отразилось, хотя и недостаточно осознанное, чувство актуальности человека, трудовая или хозяйственная природа жизни. В этом смысле то зерно истины, которое содержится в трудовых теориях ценности, сохраняет жизнеспособность, хотя и в ином истолковании, чем давали ей творцы ее, облекшие это зерно в совершенно закрывающую его шелуху. Основную мысль теории меновой ценности можно истолковать так. *Большая посылка:* труд есть высшее начало хозяйственной жизни, ее собой установляющее; *меньшая посылка:* эта роль труда должна соответственным образом проявляться и в феноменологии хозяйственной жизни, на поверхности ее явлений; *вывод:* поэтому меновые пропорции, или ценности товаров, определяются количеством труда, затраченного на их производство. Очевидно, однако, что ее творцы в стремлении возвеличить труд (отчасти по мотивам социалистического человекобожия) совершенно затемняют свою идею, придают ей мелочное, уродливое выражение, которое оказывается не защитимым и в специально научном смысле. Цены товаров, даже по признанию самих творцов трудовой теории ценности (Рикардо, Родбертуса и Маркса), не соответствуют трудовым ценностям, им приписывается почетная роль идеального, теоретического мерила ценностей, – вовсе лишить труд этого значения они, очевидно, не считали возможным. Но в действительности для оценки значения труда в хозяйстве, как его основы, совершенно несущественно и, пожалуй,

даже неинтересно, в каком отношении рыночные цены стоят к трудовым ценностям. Цены могут никогда не соответствовать трудовым ценностям (последние, впрочем, и не допускают даже теоретического исчисления иначе, как путем логических скачков и неразрешимых уравнений со многими неизвестными), и тем не менее значение труда как основы хозяйства останется в полной силе. Если верна большая посылка трудовой теории ценности, и до некоторой степени верна даже и малая, то вывод из них, который делает трудовая теория ценности, совершенно не соответствует ни большой, ни малой посылке, потому что переносит вопрос с принципиальной высоты в меркантильную практику, на рынок. Если трудовая теория ценности, по крайней мере, в строгой форме давно уже не защитима даже и в политической экономии, то философская ее идея, вернее, выраженное в ней предчувствие чрезвычайно ценно и, освобожденное от несоответствующей и уродливой формы, может получить дальнейшее развитие. И в этом политическая экономия оказалась впереди философии.

Из предыдущего выяснилось, что вопрос о том, как возможно производство, равнозначен с вопросом, как возможен хозяйственный труд. Если обозначить совокупность всевозможных способов воздействия человека на природу в определенных, наперед намеченных целях как *технологию,* то занимающий нас вопрос может быть формулирован и так: как возможна технология? Чем характеризуется техническое отношение субъекта к объекту, человека к природе? Возможность технологии, очевидно, предполагает принципиальную доступность природы человеческому воздействию, ее восприимчивость человеческим целям. Вследствие всеобщей связности природы, единства космоса, приходится говорить о доступности или послушности человеку природы во-

обще. Хотя человек остается неизмеримо далек от обладания природой, но ему открыт путь к нему. Природа есть пассивное, рецептивное, женственное начало, человек – активное, мужественное, сознательное. Таким образом, природа с господствующим в ней слепым интеллектом или инстинктом только в человеке осознает себя, становится зрячею. *Природа очеловечивается,* она способна стать периферическим телом человека, подчиняясь его сознанию и в нем осознавая себя. В этом смысле человек есть центр мироздания, он дает имена животным и, уж разумеется, растениям и минералам, в нем осознает себя Логос мира, и это его потенциальное мировладение (некогда утерянное) частично и постепенно осуществляется в хозяйственном процессе. Таким образом, мы снова приходим к центральной идее натурфилософии Шеллинга о тождестве субъекта и объекта, или, что то же, о тождестве природы как бессознательного творчества духа и как сознательного его воспроизведения. Только это тождество, это глубочайшее интимное сродство природы и духа, делает возможным как потребление, так и производство, вообще хозяйство как субъективно-объективный процесс, тождество in actu. Шеллинг называет историю природы историей самосознания, она заканчивается появлением сознания. Но, достигнув этого порога борением бессознательных и слепых, хотя и целесообразных, ибо все-таки разумных, сил, природа как бы перерастает себя. Бессознательный рост восполняется, а отчасти и заменяется сознательным воспроизведением, даровое и инстинктивное становится сознательным и трудовым, «естественное» заменяется «искусственным», т. е. хозяйственно-сознательным. Природа, достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. Хозяйственный труд есть уже как бы

новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. *Эпоха хозяйства* есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а чрез нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, досознательный или дохозяйственный, – до появления человека, и сознательный, хозяйственный, – после его появления. Разумеется, мы говорим это не в смысле современного эволюционизма, но подразумеваем выявление живых сил, изначально вложенных в мироздание Творцом. Мир в собранном, законченном виде с Адамом-человечеством в центре создан Творцом, и то, что развивается во времени и составляет содержание истории, лишь воспроизводит внутреннюю связь и соотношение элементов мира, нарушенную грехопадением.

Можно также сказать, что в человеке осознает себя natura naturans, лежащая в основе natura naturata[24], но ею закрытая и как бы придавленная. Человек, медленно и постепенно освобождаясь от рабства вещей, продуктов natura naturata, снимает мертвый покров с природы и опознает творящие ее силы. Он понимает, что природа как продукт есть лишь порождение natura naturans, хотя и искаженное злым владычеством «князя этого мира», для которого, однако, остается недоступна сама natura naturans, непорочная душа мира. И naturata natura, наши теперешние земля и небо, которые суть несовершенный продукт natura naturans, «прейдут с шумом», имеют быть пересозданы, явятся новая земля и небо, новая плоть, но прежде этого с мира должен быть снят этот тяжелый свинцовый покров вещности и безжизненной окаменелости. Здесь мы вступаем, однако, уже в эсхатологию хозяйства, которая остается пока вне нашего рассмотре-

ния. В хозяйстве, в сознательном воспроизводстве природы, можно видеть некий прообраз, предварение того освобождения natura naturans от оков теперешней natura naturata, о которой сказано у апостола, что «вся тварь повиновалась суете тления не по своей воле, но по воле повинувшего ее» падшего человека, души мира, и что «вся тварь стенает и чает своего освобождения» от плена вещности, от тяжелого оцепенения, в дреме которого она грезит о своем освобождении.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ СУБЪЕКТЕ ХОЗЯЙСТВА

I. ЧЕЛОВЕК И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

То, что называется хозяйством, в смысле эмпирическом выражается в множестве раздробленных хозяйственных актов, совершаемых отдельными людьми на протяжении времени и пространства*, подобно тому как и знание (наука) существует лишь в виде раздельных познавательных актов, научных экспериментов, специальных исследований. В генерическом понятии[1] *хозяйства* (так же как и знания, *науки)* мы безусловно поднимаемся над этими частными раздробленными актами и рассматриваем их как проявления некоторой *единой функции,* обладающие известной связностью, единством иного рода, чем только их алгебраическая сумма. Динамически они представляются нам частичными, отрывочными проявлениями некоторой единой деятельности, подчиненной в развитии своим особым нормам. И эти нормы нельзя установить чисто индуктивным путем, исследуя каждый отдельный хозяйственный или познавательный акт в его конкретности.

* Ср. главу VIII: «Феноменология хозяйства».

Они могут быть установлены лишь a priori, из анализа всеобщеприложимых или трансцендентальных условий знания или, в нашем случае, хозяйства. Этот трансцендентальный анализ хозяйства, конечно, исходит, а вместе с тем и упирается в хозяйственный опыт.

Таким всеобщим и априорным предположением хозяйства – так же как и знания – представляется родовой или, что то же, исторический характер этой деятельности. Хотя эмпирически, непосредственно она и выражается в мириадах разрозненных актов, но динамически она есть единая и связная деятельность, которая субъектом имеет не индивид, но род, и развертывается во времени, т. е. в истории. Мы не усмотрели бы в хозяйстве (и науке) самого существенного его содержания, за отдельными хозяйственными актами не увидали бы самого хозяйства (а за научными специальностями – науки), если бы не остановили в достаточной мере внимания на целом, выходящем за пределы этих отдельных актов. Разлагающее атомизирование в данном случае сослужило бы плохую службу, оно заграждало бы доступ к интересующему нас анализу, ибо, конечно, *хозяйство* не только логически, но и фактически, исторически есть *prius*[2] отдельных актов хозяйства (а наука – наук). Хозяйство должно уже существовать в своих основах, чтобы возможны были эти отдельные акты, а не наоборот: они суть не слагаемые, не дроби, но части органического целого, которое больше простой суммы своих частей, и лишь оно определяет их смысл. Каждый хозяйственный акт только в хозяйстве, в некоторой органической среде, получает свое определенное значение, подобно тому, как то или иное вещество, вводимое в живой организм, имеет здесь значение, существенно новое сравнительно с тем, какое ему принадлежит в неорганической природе; оно определяется не только им самим, но и организмом,

реагирующим так или иначе на его свойства. И как организм не является, конечно, только механической суммой всех веществ, в состав его входящих, так и хозяйство (и, опять-таки, знание) есть органическая, синтезирующая деятельность, существующая как бы поверх отдельных ее проявлений, которые, вступая в этот круг, получают в нем свою качественную определенность. Хотя непосредственно хозяйство (или наука) в каждый данный момент существует в тех, кто эту энергию фактически развивает, однако оно с ними не сливается и ими не исчерпывается. Наоборот, они вступают и выступают из хозяйства, но само оно как функция, как единая деятельность и существовало ранее их, и будет существовать после. Этим хозяйство характеризуется как процесс не индивидуальный, но родовой и исторический. Животные не знают хозяйства в указанном смысле, его знает один человек. Лишь он есть существо не только индивидуальное, но и родовое, т. е. историческое. Весь животный мир знает, конечно, потребление; производство же здесь чаще всего сводится к захвату, истреблению других видов в борьбе за жизнь, причем орудия производства заменяются зубами и когтями. Если и можно здесь говорить о труде, то лишь в смысле трудности борьбы. Правда, почти всем животным приходится затрачивать труд на изготовление жилищ, и некоторые виды знают регулярный хозяйственный труд, как, напр., бобры, муравьи, пчелы. Хотя труд пчел или муравьев, или их хозяйство, имеет родовой, общественный характер, однако это объединение имеет очень узкие границы. Они определяются нуждами хозяйственного организма, который воспроизводится без всякого изменения от поколения к поколению и остается совершенно чужд истории. В сущности, общественность пчел или муравьев не идет дальше данного улья или муравейника и не распростра-

няется даже на пчелиный или муравьиный вид в целом, существующий только для естествоиспытателя. Поэтому общественное хозяйство у животных и насекомых качественно, а не количественно отличается от человеческой общественности, которая хотя и берет исходной точкой естественные и общие всему животному миру формы ее (семья), но далее расширяется без всяких ограничений и способна охватить рано или поздно весь человеческий род. Это хозяйство животных, если и можно о нем говорить, представляет собой неизменное, инстинктивное воспроизведение одного и того же процесса при отсутствии всякого прогресса, и политической экономии, как науке исторической, нечего было бы делать пред этой неподвижностью. Человеческое же хозяйство есть процесс общественно-исторического развития, и политическая экономия этому учит как истине самоочевидной. Это значит, что оно есть процесс не только коллективный (как у животных), но и качественно общественный. Он существует только как общественный, – общественность есть его природное свойство. Всякий индивид, вступающий в хозяйство, занимает в нем некоторое свое как бы приготовленное ему место. И потому индивидуальные усилия и личные деяния получают здесь общественное, транссубъективное значение*. Как, по учению Аристотеля**, государство как целое существует прежде

* *Шеллинг* говорит: «История существует лишь для таких существ, которые имеют идеал пред собою, никогда не осуществимый индивидом, но только родом. Для этого необходимо, чтобы каждый следующий индивид вступал именно там, где кончает предыдущий, и, таким образом, между последующими друг за другом индивидами существует непрерывность и, если то, что должно быть реализовано в прогрессе истории, есть нечто возможное только чрез разум и свободу, становится возможна традиция и преемственность (Überlieferung)». *Schelling.* System des transzendentalen Idealismus. A. W., II, 263[3].

** *Аристотель.* Политика. Пер. С. А. Жебелева, Москва, 1911, с. 8 (I, 1, 11–12): «Природа государства стоит впереди природы семьи и индивида: необходимо, чтобы целое предшествовало своей части. Уничтожь живое

своих частей, так и хозяйство как общественно-целевой организм существует прежде своих носителей.

Человеческое хозяйство развивается не только экстенсивно, но и интенсивно, так что в каждом данном звене исторической цепи интегрируется если не весь предыдущий процесс, то некоторая его часть; настоящее вырастает из прошлого, его в себя поглощая, органически его усвояя, подобно тому как в зародышевом развитии вкратце повторяется биогенезис; но вместе с тем новый вид, этот интеграл предыдущего исторического ряда, содержит в себе и нечто качественно новое в сравнении со всем предшествующим, и в этом состоит историческое развитие в природе и в человеческой истории. Возможность истории, исторических процессов, а в том числе хозяйства (и знания), основана на этой способности к новому творчеству, идущему дальше простого воспроизведения или повторения старого. Вся история в этом смысле есть нечто индивидуальное, в противоположность типическому*. Если понимать закономерность в смысле однообразия, типичности, в том смысле как понимает ее, напр., социология, то надо прямо сказать, что история незакономерна, хотя это и не значит, что в ней не действует закон причинности**.

существо в его целом, и у него не будет ни рук, ни ног, сохранится только наименование их, подобно тому, как мы говорим «каменная рука»... Итак, очевидно, государство по своей природе предшествует индивиду».

* *Шеллинг* говорит далее: «Все, что происходит по определенному механизму или имеет свою теорию a priori, не есть объект истории. Теория и история вполне противоположны. Человек имеет лишь потому историю, что то, что он будет делать, не может быть вычислено историей. В этом смысле произвол есть божество истории (Die Willkür ist Göttin der Geschichte)» (Syst. d. transz. Ideal., A. W., 263)[4]. В этих словах Шеллинга выражена основная идея, которую развивает Риккерт в своей работе «Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung».

** Это различие между причинностью и закономерностью хорошо выяснено в цитированном методологическом трактате Риккерта, впрочем, в развитие мысли Шеллинга (ср. пред. примеч.).

Хозяйство есть процесс общественный, развивающийся в истории, – это положение, как констатирующее элементарные, самоочевидные факты, имеет характер аподиктической достоверности. История экономической жизни изучает те конкретные формы, которые принимает общественно-историческая организация хозяйства, она располагает сменяющиеся системы хозяйства (натуральное, меновое, народное, мировое) как последовательные ступени одного процесса, изображая их как актуализацию имеющихся в нем потенций. Процесс этот не закончен, он идет притом не по прямой, но по кривой, ломаной, спиральной линии, начинается сразу с разных точек, часто обрывается, иногда регрессирует. Словом, прихотливая ткань истории, «божество которой произвол», обнаруживает только характер процесса, его потенции, но не дает его в законченном виде (ибо последнее означало бы уже внутреннее окончание истории). Ранее всякого коммунизма или социализма, сознательно стремящихся к обобществлению производства, хозяйство обобществлено уже самым существом дела, ибо в действительности хозяйство ведут не индивидуумы, но чрез индивидуумов – историческое человечество. Истинным и притом единственным трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением *чистого хозяйства,* или самой функции хозяйствования, является *не человек, но человечество.* Хозяйство было бы невозможно и непонятно вне предположения о том, что существует такой трансцендентальный носитель хозяйственной функции, вносящий единство и связность в разрозненные акты хозяйства, их организующий. Вне предположения о таком субъекте все эти отдельные хозяйственные акты рассыпались бы, как ничем не связанные, и не интегрировались бы в целое, оставаясь лишь в своей обособленности. Конечно, нам возразят на это, что хо-

зяйство складывается из отдельных хозяйственных актов благодаря механизму причин, закономерность которых и вскрывает политическая экономия. Но, можно ответить на это, само по себе вообще ничто не складывается, и механическое объяснение всякого целемеханизма, каковым, бесспорно, является и хозяйство, останавливаясь на вопросе *как,* совершенно оставляет незатронутым вопрос *что.* И если этим вопросом обыкновенно вовсе не задаются в своих исследованиях историки и экономисты, тем хуже для них, это значит, что из-за деталей они не видят целого. Им можно здесь рекомендовать возвращение хотя бы к Аристотелю с его глубоким учением о логическом приоритете целого над частями и целей над механизмом. Хозяйство вообще, существующее прежде отдельных хозяйственных «явлений» (конечно, в смысле логического, а не хронологического приоритета) и составляющее для них как бы a priori, естественно, должно остановить на себе самостоятельное внимание, хотя вопрос этот и стоит за порогом эмпирического исследования или экономической науки, есть проблема философии хозяйства. В этом отношении трансцендентальная проблема хозяйства представляет полную аналогию с трансцендентальной проблемой знания вообще: существует ли трансцендентальный субъект знания, носитель функции знания вообще, обосновывающий собой отдельные акты знаний и их собой интегрирующий? Трансцендентальная природа знания в настоящее время может почитаться более или менее выясненной, напротив, к выяснению трансцендентальной природы хозяйства до сих пор не приступали. В сущности, вопрос здесь один и тот же, а именно: что можно сказать о трансцендентальном субъекте, который собою обусловливает и знание и хозяйство и к которому можно и нужно относить интегрирующую деятельность

знания или хозяйства, знание и хозяйство как энергии? Существует ли знание и хозяйство не только в эмпирическом или статическом, но и в динамическом смысле, как мощь, как энергия? Одним из основных прегрешений Канта и всего неокантианства является его гносеологический индивидуализм или атомизм*. Трансцендентальный субъект знания, гносеологическое *я*, есть у него индивидуум, правда, стерилизованный, очищенный по возможности от всякого «психологизма», т. е. от всякой эмпирической конкретности, и превращенный в гипостазированную абстракцию. Гносеологический субъект, составляющий в неокантианстве центр, около которого вращается мир (в чем и состоит пресловутое «коперниканство» Канта), есть нечто не существующее ни в опытной действительности, ибо она конкретна и психологична, т. е. в гносеологическом смысле не «чиста», ни вне этого опыта, за его пределами, в трансцендентальном, ибо вход сюда принципиально возбраняется. Поэтому гносеологический индивидуум здесь есть просто методологическая фикция, метод (как и провозгласило когенианство) и больше ничего, знание же так и остается лишено подлинного субъекта, своего реального носителя. Критика Канта разрушает гораздо больше, чем он сам хотел разрушить, она субъективирует не только объект знания, превращая его в представление, в содержание сознания, но и его субъект, помещая его где-то в промежуточной области между эмпирическим и трансцендентным, посредине между да и нет. На этом гвозде, вбитом в воздух, нельзя повесить даже пушинки, а не только мироздания, которое хочет к нему прикрепить «Коперник» Кант**. Трансцендентальный субъект знания

* На это справедливо указывает *Н. О. Лосский.* Введение в философию. Часть 1. Введение в теорию знания. СПб., 1911, с. 164, 198–199.

** Кант отражает здесь в философском сознании основной грех протестантизма, его антицерковный индивидуализм, рассыпающий человечество,

не мирится с множественностью гносеологических субъектов как совершенно обособленных, взаимно непроницаемых единиц, которые представляли бы собою как бы самостоятельные гносеологические миры. Такие субъекты оказались бы трансцендентны один относительно другого, и это делало бы совершенно невозможным объективное, т. е. общечеловеческое знание, а его общезначимость (Allgemeingültigkeit) есть центральная идея гносеологии Канта. Но эта-то идея как раз и не вмещается в трансцендентальной философии Канта. Она оказывается для нее слишком большою мухой, разрывающей тонкую гносеологическую паутину. Объективное, общезначимое знание возможно и понятно только при том предположении, если всеобщий трансцендентальный субъект знания есть не только гносеологическая идея или метод, но имеет бытие в себе. Здесь с внутренней необходимостью гносеология приводит нас к метафизике, к установлению онтологических предположений возможности познания. Трансцендентальный субъект знания есть функция знания, которая осуществляется через посредство отдельных личностей, с отдельными центрами сознания, но которая сверхиндивидуальна и по своим задачам, и по свое-

единое тело Христово, на атомы. Канта породил Лютер и другие реформаторы, когда они личную волю и личное сознание противопоставили церкви и отвергли реальность сверхиндивидуального единства человечества. Мистический надрыв, совершенный в религиозной глуби бытия, дал и продолжает давать свои плоды в сознании и в деятельности, в философии и в культуре. Другим корнем неокантианства является, бесспорно, иудаизм, точнее, иудейский модернизм, так приближающийся в своих религиозно-догматических основах к современному протестантизму («иезуанизму»). Крайне типична в этом отношении недавняя речь Когена (на V конгрессе свободного христианства в Берлине 1910 года), в которой обнажается центральный нерв его философствования: *Cohen H.* Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt (Protokoll der Verhandlungen, 2-ter Band. Berlin, 1911). В области этики сопоставление между протестантизмом (именно пуританизмом) и иудаизмом произведено *Зомбартом:* Juden und das Wirtschaftsleben. 1911.

му значению, и по своей возможности. Личности суть только очи, уши, руки, органы единого субъекта знания, которому и принадлежит вся сила знания, энергия, глубина и все плоды знания. Им обосновывается знание не только в бесконечном многообразии и разнообразии содержания, но и в единстве формы: общеобязательных норм, логических законов, трансцендентальных форм чувственности и познавательных категорий. Это именно он относит бесконечное многообразие опыта к единому пространству, располагает его в последовательности моментов единого времени, связывает его непрерывной причинной связью. Все те черты, которые выделены Кантом как a priori познания, принадлежат этому трансцендентальному субъекту, существуют не где-то между бытием и небытием, между опытом и вещью в себе, но суть самоположения этого субъекта, принимаемые им в процессе знания как это справедливо указано Фихте. Если к нему должно быть отнесено a priori знания, то к нему же следует относить и его a posteriori, т. е. все бесконечное содержание знания, сводимое к единству лишь при предположении этих априорных форм. Или отдельные акты познания суть абсолютно разорванные, обособленные, суть друг для друга трансцендентные области, – тогда единого знания вообще нет, и становится невозможна традиция, прогресс знания, или же эти акты знания существуют в едином знающем, как его деятельность, как его энергия. Следовательно, существует субъект, который воплощает в себе форму познания, но вместе с тем может знать все, что знает по частям человечество, имеет положительную мощь знания, раскрывающегося в процессе. Единство субъекта знания со стороны a priori с необходимостью ведет к распространению этого единства и на его a posteriori, хотя для разрозненных

человеческих сознаний это единство только формально и потенциально, как возможность усвоения знаний вообще. Но этой возможности полагают границу не внутренние препятствия, но лишь внешняя ограниченность человеческой жизни, энергии, здоровья, принципиально же не невозможно, чтобы *один человек* гениального ума и колоссальной работоспособности вместил в себе *все знание.* И идеал развития знания и педагогического искусства состоит все-таки в том, чтобы один субъект вместил в себя *все знание,* т. е. эмпирически осуществил бы то, что мы постулируем лишь для трансцендентального субъекта. Теоретически допустима такая организация знания, при которой оно становится доступно человеческому сознанию. Последнее ограниченно фактически, потенциально же оно неограниченно, беспредельно, оно способно вместить всякое содержание и пойти дальше всякого данного содержания. По своей жажде познания, по естественному его заданию, оно способно охватить все. В каждом сознании вмещаются абсолютные притязания, естественные лишь для трансцендентального субъекта. Универсальное знание хотя и не актуализировано, но дано как стремление, как жажда, или задано.

Итак, существует субъект знания, который обосновывает его единство и с формальной стороны, гносеологически, и по содержанию, научно. Знание действительно едино и действительно интегрируется в этом субъекте. В отдельных актах познания отдельных субъектов оно лишь актуализируется, из потенции переходит в реальность, выявляется и, далее, в развитии знания оно организуется, разрозненность его преодолевается стремлением к единству. *Знает один, познают многие.* Этот один, этот трансцендентальный субъект знания, есть уже не человеческий индивид, но целокупное чело-

вечество. Душа мира, Божественная София[5], Плерома[6], Natura Naturans, – под разными именами и под разными личинами выступает он в истории мысли. В новой германской философии учение о едином трансцендентальном субъекте знания обосновывает лишь Шеллинг в своей философии тождества. Это учение, занимавшее видное место в учении Платона и затем Плотина, знакомое стоикам, совершенно исключительное значение получившее в христианской философии, именно в учении о Логосе и о первом и втором Адаме, в творениях св. Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника, св. Григория Нисского, а также западного мыслителя И. Ск. Эригены, в мистических откровениях Я. Бёме, воспринятых Фр. Баадером, в новейшее время как-то само собой выдвинулось в русской философии, так что составляет, до известной степени, ее отличительную черту. В частности, в философской системе Вл. Соловьева учение о Мировой Душе или о человечестве как Божественной Софии занимает центральное место. То же самое понятие положено в основу гносеологии кн. С. Н. Трубецкого* и более или менее разделяется связанными с ними идейной преемственностью современными русскими философами.

Человек познает как око Мировой Души, насколько он имеет в себе луч из этой плеромы Божественной Софии. Лишь «солнечность» его глаз (по известному выражению Плотина – Гёте)[8] позволяет ему видеть солнце. Но он познает в истории, в эмпирии, в мире дезорганизованного, хаотического, лишь по частям организующегося космоса. Поэтому в своей эмпирической форме он есть лишь фрагмент самого себя, который притом закрывает этой своей фрагментарностью его высшую природу, хотя через него же она и открывается.

* Ср. наш очерк о его философии: *Два града*, том II[7].

Вне этого источника света – непроглядная тьма, нет ни знания, ни даже первоначального различения. Конечно, тусклый ночник слабо напоминает нам о солнечном свете, и однако это тот же самый, той же природы свет, который происходит из одного источника света, изливается из того же солнца.

Все то, что мы говорили до сих пор о знании и о трансцендентальном субъекте знания, должно быть соответственно отнесено и к хозяйству и к трансцендентальному его субъекту. Самое знание (как об этом мы будем еще говорить ниже) есть в известном смысле деятельность хозяйственная, поскольку она является трудовою. Практически же оно неразрывно сливается с хозяйством вследствие прагматического характера знания. Хозяйство не существует без знания, знание есть проективная, моделирующая сторона в хозяйстве; вместе с тем и знание не может обойтись без хозяйства, существует только с ним и в нем не в смысле материальной, денежной зависимости, но слитности обеих деятельностей. Человек не делает ни одного шага в знании, не совершая его и в практической жизни. Хозяйство есть знание в действии, а знание есть хозяйство в идее. Синтезирующая функция, которая соединяет отдельные акты хозяйства в хозяйство, отдельные акты знания в науку, отдельные деяния человеческих индивидов в историю, в своей основе одна и та же. Как процесс динамический, и хозяйство, и знание, и история предполагают единство трансцендентального субъекта. Исследование a priori знания, хозяйства, истории необходимо приводит нас к установлению общего их трансцендентального субъекта, обосновывающего собой общую возможность знания, хозяйства, истории.

Мы подчеркиваем, что это не разные субъекты, но один: трансцендентальный субъект и знания, и хозяй-

ства, и истории есть, очевидно, тот же самый субъект, который обосновывает эти процессы и их объективирует, превращая субъективное в транссубъективное[9], синтезируя раздробленность, дискурсивность хозяйства, знания, истории в некоторое живое единство. Что же можно высказать об этом субъекте? Какова его характеристика, которую можно сделать на основании этой его синтезирующей функции, благодаря которой вносится единство в разнообразии и связность во множественности? Что можно сказать об этой Мировой Душе – Человечестве (ибо, очевидно, субъект этот есть Мировая Душа, насколько она самообнаруживается в этой синтезирующей функции)? Для того чтобы возможно было хозяйство, его всеобщий трансцендентальный субъект, мировой хозяин или демиург сам должен принадлежать к этому природному миру, быть ему реально причастным или имманентным. Сопричастность миру, как разъяснено выше, есть условие возможности хозяйственной деятельности. Но природа как продукт, как natura naturata, представляет собой механизм сил хотя и связанных между собою, но не сознающих своего единящего центра. Поэтому природа извне есть механизм сил, в недрах же своих потенциально она есть живой организм. Живая организующая сила выступает в ней лишь в борьбе с безжизненным механизмом, с тяжелой личиной природной необходимости, слепого и бесчувственного механизма. Natura naturata представляет собой картину борьбы жизни со смертью, космического «хозяйства». Поэтому-то, насколько эта natura naturata может быть воссоздаваема собственным, трудовым, космогоническим процессом, и своими силами должна сбросить с себя этот тяжелый покров механизма, то и мировой демиург сам должен быть «повинен суете тления», тяготеющей над всей

тварью. Он, как Геракл, должен находиться в неволе у природной необходимости, – светлый герой, полубог, должен очищать авгиевы конюшни. Он сам должен сделаться звеном в цепи необходимости, частью этого механизма, вещью.

Для того чтобы умыслить этот умысел – в недрах природы поднять бунт против нее самой, повести медленную, но упорную и непримиримую борьбу с нею, как Прометей с своевольным деспотическим миродержцем, как Зигфрид с темными силами мирового фатума, сковывающего людей и богов, сам демиург должен быть выше этой natura naturata, омертвевшей, механизировавшейся, бессознательной природы, он должен нести в себе светлый огонь жизни, зажженный не в этом мире. В природе он должен быть сверхприроден. Он должен иметь ключи тайн природы, обладать способностью ее постижения. Он должен быть живым прообразом воскресения природы и деятелем ее воскрешения. Он должен быть «искупителем природы» (Шеллинг)[10], искупая в своем труде свой же собственный грех изначального растления природы. Он должен являться посредником между natura naturans как организмом живых идей-сил и natura naturata, ее застывшим и потому искаженным отображением, между царством торжествующей жизни и летаргического ее сна, обморока, во всем подобного смерти и отличающегося от нее не своими проявлениями, но только метафизической основой, которая остается свободна от смерти и не подвластна метафизической пустоте небытия. Дух небытия приставляет свое зеркало миражей к устам омертвелой природы, и на нем не остается влажного испарения от дыхания жизни. Он умножает в своем зеркале небытия эти мертвенные отражения, он находит для своей пустоты эти взятые из жизни образы, его царство наполняется ими, смерть

оживает, потому что она отражает в себе жизнь, хотя и находящуюся в обмороке. Царство небытия получает положительное определение, становится механизмом, ουκ όν'у удается превратиться в μη όν[11]. И тень смерти, призраки ее, заполняют собою мир, и стирается грань между подлинно сущим и Мэоном. И это было так до тех пор, пока новый Геракл не проникнул в это царство теней, не осветил светом Своего Воскресения сумерки смерти и тьму небытия.

Но воспрянь! Душой недужной
Не склоняйся пред судьбой,
Беззащитный, безоружный
Смерть зови на смертный бой.
И на сумрачном пороге,
В сонме плачущих теней
Очарованные боги
Узнают тебя, Орфей!
Волны песни всепобедной
Потрясли Аида свод,
И владыка смерти бледной
Эвридику отдает.

(Вл. Соловьев. Три подвига)[12]

Демиург в хозяйственном процессе организует природу, превращая ее механизм снова в организм, разрешая омертвевшие ее продукты в живые силы, их породившие; он делает природу, ставшую только объектом, снова субъект-объектом, восстановляет в сознании утерянное и позабытое единство natura naturans и natura naturata и тем превращает мир в художественное произведение, в котором из каждого продукта светит его идея, и весь мир в совокупности становится космосом, как побежденный, усмиренный и изнутри просвет-

ленный хаос. Поэтому победа хозяйства выражается в космической победе красоты. Отсюда пророчественное значение искусства как прообраза: «*Красота спасет мир*»[13].

И как душа-монада, по глубокомысленному учению Плотина, создает себе тело и, как организующая сила, проникает все функции организма, руководит им, но не сливается с ним, царит над ним, становится ему имманентна, но остается в то же время ему и трансцендентна, так и человечество есть душа мира, по крайней мере, в своем предназначении и в своей потенциальности. Однако же она принадлежит и к самому этому миру, и самый процесс хозяйства обусловлен этой космической болезнью, разрывом между natura naturans и natura naturata. Поэтому цель хозяйства, его предел – преодоление этой болезни, восстановление единства natura naturans и natura naturata, – сверхприродности природы. Человек, будучи частью природы, до некоторой степени ее продуктом, носит в сознании своем образ идеального всеединства, в нем потенциально заложено самосознание всей природы. В этом самосознании в нем непосредственно проявляется Мировая Душа, идеальный центр мира, и в этом смысле, как мы уже говорили, природа человекообразна. Каждая человеческая личность потенциально носит в себе всю Вселенную, будучи причастна natura naturans, творящей душе природного мира, и natura naturata, теперешней природе. Этим принципиально и обосновывается хозяйство как *единый* процесс, в котором разрешается общая задача и творится общее дело всего человечества*. В многообразных актах хозяйства осуществляется, по существу, единая деятельность, субъект хозяйства воз-

* В этом смысле *Н. Ф. Федоров* обозначает свое учение как «*философию общего дела*».

действует на его объект, совершается взаимодействие natura naturans и natura naturata. Оно синтезируется из отдельных актов как процесс не только экстенсивный, но и интенсивный, и оно синтезируется в одном объекте как трудовое, хозяйственное им овладение (на языке политической экономии это называется «развитием производительных сил»). Единая Мировая Душа, natura naturans, стремится овладеть природой или миром, natura naturata, сделать ее прозрачною, так чтобы natura naturata совершенно опознавала себя в natura naturans. Такова предельная, уже за границами истории лежащая, а потому в ней не вмещающаяся цель, путем к которой является хозяйство. И с этой стороны оно оказывается сродным с знанием: знание едино как процесс и едино по своей цели, однако цель эта выводит за его пределы, ибо с ее достижением уничтожается самое понятие истины как предмета дискурсивного знания. Истина не есть объект познания, ибо все познаваемые истины множественны и условны соответственно дискурсивности знания. *Истина есть состояние бытия,* такое положение Мировой Души в мире, при котором она занимает принадлежащее ей центральное место не только в сознании, но и в бытии, при котором осуществляется предметное мышление, мышление бытия и бытие мышления. Раздельность и противопоставление мышления и бытия, реального и идеального, преодолеваются, знание как разделение субъекта и объекта с их отчужденностью, а вследствие этого и проблематичностью объекта для субъекта, упраздняется вместе со множественными дискурсивными истинами. Путь знания ведет к упразднению знания, все его частные истины потонут в непосредственном переживании Истины, бытия в Истине. Истины знания предполагают единую Истину как сущее, на этом только и обосновывается единство *пути*

знания*. Путь знания и путь хозяйства один, и предел их также один и тот же: организация мира как Истины и как Жизни.

Единый субъект хозяйства, Мировая Душа, проявляется в опыте, действует в истории как количественно неопределенная множественность отдельных, независимых центров – индивидуальных человеческих сознаний и воль. Единство осуществляется только во множественности, органическая связность при кажущемся отсутствии внутренней связи выражается лишь внешней последовательностью во времени и причинной обусловленностью. Зеркало разбито на множество осколков, из которых каждый по-своему и самостоятельно отражает мир. Кажется, что нет человечества как единства идеального, как Мировой Души, а есть только люди, механическая совокупность личностей, внешне объединяющихся в роде, нации, государстве. Органическая связь между людьми, которая свидетельствует о единстве человечества, есть лишь связь рождений: человечество есть как бы огромная семья, союз отцов и детей** (хотя единство происхождения всего человеческого рода от общих прародителей и не может быть удостоверено наукой). Связь семени, единство биологическое, представляет в высшей степени важный факт не столько по непосредственному биологическому значению (как бы оно ни было велико), сколько по своему символическому смыслу: в нем получает эмпирическое выражение метафизическое единство человечества, вне которого рассыпается вся история человечества, становится загадочной и непонятной. Что значит *род* в физиологическом и духовном смысле? Слово это обычно употребляется как само собою понятное и даже как

* Ср. главу пятую: «Природа науки».

** Эта мысль является центральной в учении Н. Ф. Федорова.

будто что-то разъясняющее, так же как и другое слово, употребляемое для характеристики силы, которая поддерживает род, – именно *наследственность.* Разъясняя и установляя отдельные факты наследственности, естествоиспытатели считают этим свою задачу исчерпанной, а проблему решенной тогда, когда философски она только ставится во всю ширь: что за таинственная сила эта, поистине магия природы, способность ее к единообразию во множественном? Здесь естествознание вплотную подходит к метафизике, именно к натурфилософии, которая должна поставить вопрос о *роде* во всей его философской широте: только признание идеальных родовых прототипов, идей, осуществляющихся в природе, делает понятным род, дает ключ к разрешению его проблемы. Индивиды суть копии или экземпляры, род – их идея, предвечно существующая в Божественной Софии, идеальная модель для воспроизведения.

Die Rose, welche hier dein äussres Auge sieht,
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht*.

(Та роза, что здесь зришь твоим телесным оком,
Перед Творцом еще от вечности цвела.)

Es ist kein Vor, noch Nach: was morgen soll geschehn
Hat Gott von Ewigkeit schon wesentlich gesehn.

(Нет После, Прежде нет: что завтра совершится,
То Бог от вечности зрел в сущности его.)

* *Angelus Silesius.* Cherubinische Wandersmann. (Цит. по *H. Brunnhofer.* Eine Auswahl. Bern, 1910, S. 11.) Все переводы двустиший Ангела Силезия по моей просьбе сделаны *Г. А. Рачинским,* которому приношу за это искреннюю благодарность.

И не только умопостигаемая роза цветет в мысли Божией, предвечно есть в ней, но и весь мир представляет собой как бы художественное воспроизведение предвечных идей (κόσμος νοητός), которые в своей совокупности образуют идеальный организм. Божественную Софию, ту Премудрость, которая была пред Богом при сотворении мира и радость которой «с сынами человеческими». Эта Премудрость говорит о себе (книга *Притчей Соломоновых*, глава 8, 22–31):

«22. Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони.

23. От века я помазана, от начала, прежде бытия земли.

24. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою.

25. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов,

26. Когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок Вселенной.

27. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны,

28. Когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны,

29. Когда давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его, когда полагал основания земли, –

30. Тогда я была при Нем художницей (разночтение*: как малое дитя), и была радостью всякий день, веселясь пред лицем Его во все время,

31. Веселясь на земном кругу Его, и радость моя (была) с сынами человеческими».

О той же премудрости Божией читаем в (неканонической) книге *Премудрости Соломона* (9, 9): «С Тобою

* См. Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Hrsg. von *E. Kautsch,* 3-te Aufl., Tübingen, 1910, II, 262. Note *e.* Для нас это разночтение значения в данном случае не имеет.

премудрость, которая знает дела Твои и присуща была, когда Ты творил мир, и ведает, что угодно пред очами Твоими и что право по заповедям Твоим»*.

Мир идей, для философии открытый умозрением Платона, содержит в себе достаточное метафизическое основание *родового* характера жизни вообще и человеческой в частности, с ее силой наследственности, выполняющей средствами биологическими задания идей-сил, аристотелевских энтелехий[14]. Natura naturans состоит из этих энтелехий, находящихся по отношению друг к другу в органическом соподчинении, связанных иерархическим строем. Увенчивается же эта иерархия энтелехий человеком, который и служит живой связью, соединяющей оба мира, – горний и дольний, natura naturans и natura naturata. Человек существует лишь как вид или род. Следует ли мыслить это номиналистически или же реалистически, есть ли «человек» лишь понятие, полученное логическим отвлечением от от-

* Здесь читаем еще о премудрости: «Она сохраняла первозданного отца мира, который сотворен был один, и спасла его от собственного падения. Она дала ему силу владычествовать над всем» (10, 1–2). «Сам Бог даровал мне (говорит о себе автор) неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и средину времен, смены поворотов и перемены времен, круги годов и положение звезд, природу животных и свойства зверей, стремления ветров и мысли людей, различия растений и силы корней. Познал я все, и сокровенное и явное, ибо *научила меня Премудрость, художница всего*» (7, 17–21). В приведенном тексте ясно выражена мысль о *софийности науки.* Об этом же далее читаем: «Если богатство есть вожделенное приобретение в жизни, то что богаче премудрости, которая все делает? Если кто желает большой опытности, мудрость знает давно прошедшее и угадывает будущее, знает тонкости слов и разрешение загадок, предузнает знамения и чудеса и последствия лет и времен» (8, 5, 8).

О самой премудрости говорится: «Премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей чрез все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя... Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его. Она одна, но может все и, пребывая в себе, все обновляет... Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд: в сравнении с светом она выше» (7, 24–29). «Она таинница ума Божия и избирательница дел Его» (8, 4).

дельных людей, лишь общее их имя, относящееся к их сходным признакам, или же *человек как сущность* существует *прежде* индивидов, есть их онтологический, а потому и логический prius[15], общая основа бытия этих индивидов, которые суть только динамические центры самообнаружения этой основы? Что существует раньше: человеческое естество или индивидуальный человек, всецелый первозданный Адам или адамиты? Нам кажется, что только признанием единого человечества, праотца (в метафизическом смысле) Адама, дается возможность понять характерное соединение индивидуального и общечеловеческого в личности. То, что делает индивида человеком, совсем не есть его индивидуальное начало, образующее лишь особый динамический центр, способ проявления общечеловечности, но именно эта последняя, со всеми заложенными в ней беспредельными возможностями. Да, человечество – едино, хотя и многолико. Это – не сентиментальная фраза, но выражение онтологического соотношения. Каждый индивид приобщается ко всему человечеству, причастен к человеческой плоти и крови, и чувство этого единства находило и находит многообразное выражение в религиозных учениях и в философских теориях.

> Dass du nicht Menschen liebst, das thust du recht und wohl,
> Die Menschheit ist's, die man im Menschen lieben soll*.
>
> (Не человека любишь ты, и прав в том: в человеке
> Должны мы человечество любить.)

Человечность как потенциал, как глубина возможностей интенсивная, а не экстенсивная, соединяет людей в неизмеримо большей степени, нежели их разъединя-

* Angelus Silesius. Ibid.

ет индивидуация. К этому единству или основе, представляющей некоторый универс, приобщается всякий человек, без различия, долго ли он живет, много ли или мало удается испытать ему в его эмпирической жизни, какой уголок мирового калейдоскопа ему приоткроется. Самый факт, что данный человек жил, подразумевает не только временную, эмпирически ограниченную, форму его бытия, но и вневременную принадлежность его к бытию целого, человечества, которое не дробится, не делится на части, а только переходит из потенциальности к актуальности в разной степени и с разной интенсивностью. Поэтому справедливо, что

> Ein Kind, das auf der Welt nur eine Stunde bleibt,
> Das wird so alt, als man Methusalem beschreibt*.
>
> (Дитя, лишь час один пробывшее в сем мире,
> Уж старец жизнию, седой Мафусаил.)

И для него потенциально открыта вся та глубина, вся та бездна, о которой говорит тот же мистический поэт-мыслитель:

> Der Abgrund meines Geist's ruft immer mit Geschrei
> Den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei**.
>
> (Ко бездне Божества души взывает бездна
> Моей: поведай мне, я глубже или ты?)

Это изначальное, метафизическое единство человечества, эта человечность есть положительная духовная сила, действующая в мире, его единящее начало.

* Ibid.

** Ibid.

Mensch, alles liebet dich, um dich ist's sehr gedrange:
Es laufet alls zu dir, dass es zu Gott gelange.

(Все любит, человек, тебя, к тебе все рвется,
И все к тебе бежит, чтоб к Господу прийти.)

Потому первозданный и универсальный человек Адам и оказался способен на общее отпадение от Бога вместе с «тварью», на «первородный», т. е. метафизический, – не эмпирический только, но онтологический – грех, распространяющийся затем в качестве порчи природы или наследственной болезни на всех людей. Но именно поэтому же человечество может быть исцелено, оздоровлено в своей природе, способно зачать в себе Церковь как новый единящий и оздоровляющий центр, стать телом Христа, потому и Христос как Личность мог принять в Себя и пересоздать человеческую природу как таковую, стать в этом смысле новым Адамом, приобщая людей Своей Плоти и Крови. Конечно, единство это следует понимать не статически или механически, но лишь динамически, и это-то динамическое единство человеческого рода и обнаруживается в истории, в знании, в хозяйстве.

Всечеловечество, как полнота сил человеческих, представляет собою единство не пустоты, но согласованной и объединенной множественности. Индивидуальность, как сила обособляющая, как особый луч в сиянии «умного света» Софии, не противоречит ведь идее целого, дающего место свободному развитию своих частей. Каждая индивидуальность, с тем неповторяемым, своеобразным *я* или своей особой идеей, которую мы научились так высоко ценить в наш индивидуалистический век, по-своему преломляет и воспринимает тот же мир и ту же человеческую природу как свою основу.

Она не ограничивается, но восполняется другими индивидуальностями. В гармонии индивидуальностей, в их свободной любви и деятельном единстве заключается особый источник блаженства для индивидуальности. Утопать в сверхиндивидуальном, находить себя в других индивидуальностях, любить и быть взаимно любимым, отражать себя друг в друге, превратить индивидуальности в центры любви, а не обособления, видеть во всяком вновь рождающемся человеке возможность новой любви – это значит осуществлять идеал, который предвечно дан человечеству и получил выражение в словах Христа: «Да будут все едино: как Ты, Отец, во Мне, и Я в Тебе» (Ин. 17, 21). Этим идеалом обосновывается единство человечества как динамической суммы индивидуальностей, преодолевающих свое обособление в любви и удерживающих его лишь в качестве основы для преодоления. Но если это так в порядке идеальном, то во временном, разорванном, дискурсивном бытии человечество осуществляется в обособленной жизни индивидуальностей, имеющих свою отдельную судьбу. Единство их выражается в объективном единстве истории и хозяйства, в общности их дела. Но при этом, однако, развиваются не только центростремительные, но и центробежные силы, не только индивидуализм, но и эгоизм. Самость набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь, превращая ее в юдоль печали и воздыханий, налагая печать глубокой меланхолии, тоски, неудовлетворенных стремлений. Это имеет свои корни в мировом грехопадении, в котором заключается основание всего исторического процесса. Человечество эмпирически существует только как смена поколений, приходящих в жизнь и уходящих с исторической арены. Между ними кипит индивидуальная, групповая, классовая, национальная борьба, homo homini lupus est[16], закон борьбы за

существование становится общим правилом не только в мире животном, но и человеческом. «Люди-братья» осуществляют свое братство как Каин и каиниты, и земля обагряется братской кровью. Единство человеческого рода, которое, конечно, все-таки остается и ничем не может быть уничтожено, ибо находится за пределами исторической досягаемости, субъективно выражается в постоянном стремлении человечества к осуществлению любви, солидарности, в поисках социального идеала, в стремлении найти нормальное устройство общества, в общественных идеалах всех времен и народов. То, что выступает в сознании как постулат долженствования, заложено в метафизической области как бытие. Мир и в нем человечество, сдвинутые со своих основ, снова стремятся к ним возвратиться. Социальные идеалы формулируют для исторической действительности то, что есть в метафизической.

II. СОФИЙНОСТЬ ХОЗЯЙСТВА

Мы определяли до сих пор содержание хозяйства как тяжбу между жизнью и смертью, как восстановление связи между natura naturans и natura naturata или разрешение окаменевших и безжизненных продуктов природы в производящие их силы, как организацию природы. Путем хозяйства природа опознает себя в человеке*.

* В этом смысле человек и есть, по Шеллингу, «искупитель природы, цель всех содержащихся в ней прообразов. Слово, исполняющееся в человеке, в природе существует как темное, пророческое (еще не вполне изреченное) слово. Отсюда те намеки, которые не находят объяснения в ней самой и объяснимы только человеком. Отсюда всеобщая финальность причин, понятная также лишь с этой точки зрения» *(Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, с. 70)[17].

Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новую красоту, – он *творит культуру,* как гласит распространенная формула наших дней. Рядом с миром «естественным» созидается мир искусственный, творение человека, и этот мир новых сил и новых ценностей увеличивается от поколения к поколению, так что у нашего поколения, особенно сильно захваченного этим творческим порывом, теряются уже всякие границы при определении возможного. «Мир пластичен», он может быть пересоздан, и даже на разные лады. Наши дети будут жить уже при иных условиях, нежели мы, а о внуках мы даже не решаемся и загадывать. Все стало текуче, как будто окаменелые, застывшие продукты natura naturata растаяли или тают один за другим на наших глазах, разрешаясь в силы, в natura naturans, из которых может быть по желанию получаема различная natura naturata. Мы живем под впечатлением нарастающей мощи хозяйства, открывающей безбрежные перспективы для «творчества культуры». И для того, чтоб с философской сознательностью отнестись к этому, несомненно, грандиозному и величественному факту, который загадкой Сфинкса стоит пред современным Эдипом, не то как зловещее знамение, не то как пророческое предзнаменование, нам надо прежде всего ответить себе: что же представляет собой это человеческое «творчество» культуры и хозяйства, как и какой силой творит здесь человек? Есть ли это начало совершеннолетия человечества, вступление его в свои права над природой, им некогда утерянные? Имеет ли это космическое значение, знаменуя начало новой эры в истории мироздания? Или же это «чудеса Антихриста», знамения, чтобы соблазнить верных,

фокуснический обман, воровство у Бога Его творения с заключающейся в нем силою, чтобы этой украденной энергией обольстить жалкое человечество? Или же, наконец, все это творит человек, который, волею абсолютной случайности возникнув из слепого материального бытия, волею того же случая достиг такой нервной организации, что теперь находит в матери своей – материи еще и новые возможности, совершает теперь дело самотворения, вырабатывает из себя новый вид, сверхчеловека?

Из этих предположений не заслуживает философского обсуждения последнее – чисто материалистическое воззрение, ввиду его явной беспомощности и несостоятельности, несмотря на всю его распространенность и до сих пор. Оно ставит в качестве объяснения ряд новых загадок и в основу всего полагает абсолютный и всемогущий Случай, т. е. такое начало, которое ничего не объясняет, а только закрывает отсутствие объяснения. Каким образом мог сам собою, из мертвого механизма природы возникнуть человек, каким образом косная и слепая материя может отдаваться его творческим замыслам, выдавать ему свои тайны и секреты, и каким образом далее он может перерастать себя – все это вопросы, на которые нет и не может быть ответа. Мы имеем здесь дело с мышлением явно мифологическим, с возвращением к его наивному натурализму, с той притом разницей – и не в пользу новейшего материализма, – что в старой мифологии действовали все же живые силы, которыми и объяснялась жизнь, а теперь та же задача разрешается при посредстве одних мертвых агентов: Уран и Нептун, Гея или Кибела, Великая Матерь, рождающая детей земли, в философском отношении есть во всяком случае более удовлетворительная гипотеза для объяснения мироздания, нежели

абсолютный случай, творящий из мертвой материи, из мешка с прыгающими в нем атомами, развивающуюся жизнь, как этому учит мифология материалистического гилозоизма. Но оставим мертвым погребать своих мертвецов.

Итак, каков же источник человеческого творчества в хозяйстве, в культуре, в науке да и в искусстве, в чем вообще его тайна? Творчество требует для своего существования двух условий: наличности, во-первых, замысла, свободы изволения и, во-вторых, мощи, свободы исполнения. Над первым условием пока не будем останавливаться, предполагая исследовать этот вопрос ниже. Впрочем, очевидно само собой, что творчество вне свободы есть contradictio in adjecto[18], ибо несвободное творчество есть не творчество, но механизм, работа машины. Всякое творчество требует труда, усилий, воли, напряжения, актуальности, а все это и есть то, в чем выражается самочинность, свобода, а-se-изм[19]. Для того чтобы хотеть, очевидно, нужна личность, это – предпосылка персонализма. Для того же, чтобы творить, надо не только хотеть, но и мочь, надо ставить себе выполнимую задачу, иначе творчество окажется или невозможным или недовершенным. Здесь мы подходим к центру интересующей нас проблемы о природе хозяйственного творчества. Очевидно, что человек не обладает всемогуществом, способностью творить из ничего все, чего захочет. В этом смысле человек вообще не может творить, сам будучи тварью. Если он может творить, то не из ничего, а из созданного уже (или предвечно существующего, по мнению пантеистов) мира. В нем он может отпечатлевать свои идеи, воплощать свои образы. В нем он может находить ответы на свои вопросы, вопрошать его экспериментом и давать ему свои определенные директивы (к чему сводится вся техника).

И из совокупности всего этого образуется новый мир культуры, создаваемый в хозяйстве. Откуда же рождаются в человеке эти образы, эти идеи-модели? Но не тот же ли это самый вопрос, как тот, откуда в художнике рождается мучающий его творческий замысел, видимый умственными очами или слышимый духовными ушами, открывающийся «умному» его существу образ, который ищет воплощения в слове, в звуке, в мраморе? Откуда у деятеля науки тревога этих проблем, без которых не может и существовать наука и которые притом же должны быть разрешимы, иначе это не были бы проблемы, т. е. императивы и постулаты научного творчества? Откуда родятся те замыслы действий, из которых слагается хозяйство? Откуда замыслы технологии, осуществляемые затем в хозяйстве? Ведь природа выдает свои «секреты» лишь добивающемуся их, знающему, где надо искать «открытий и изобретений», так что если бы человек не имел этого чутья в искании, природа осталась бы для него непроницаемой, не обнажалась бы от своих покровов.

Если Кант ставил вопрос: как возможен опыт со стороны своих априорных *форм,* то не менее уместен и другой вопрос: как возможен этот же опыт со стороны своего *содержания?*

Для гносеологического формализма, сводящего *я* к функции единства трансцендентального сознания, вопрос этот совершенно не разрешим и даже невозможен. Субъекту здесь приписывается лишь призрачное существование в трансцендентальной функции, но вместе с тем он же из своей субъективности «порождает» весь опыт, как фокусник, вытаскивающий изо рта бесконечные ленты или горящую паклю (и только на самом заднем плане помещается некоторый таинственный икс, иррациональный внешний толчок). *Ничто, творящее*

все из ничего, – таково содержание трансцендентального идеализма как онтологического учения.

Этот же вопрос иначе разрешается с точки зрения выше развитого учения о трансцендентальном субъекте хозяйства – Мировой Душе. Человечество есть и вневременно остается единящим центром мира, в его предвечной гармонии, красоте богозданного космоса. Мир, ввергнутый в процесс, в пространстве и времени, в истории, не отражает уже этой предвечной гармонии, этого «добро зело» бытия, стянутого к своему центру – умопостигаемому Человечеству, скорее он даже закрывает ее своей разорванностью и дисгармонией. Но он не может, метафизически не может вполне от него оторваться, ибо здесь лежат корни мира эмпирического; natura naturata со своей мертвенной маской есть все-таки создание natura naturans, и хотя in actu[20] она от нее обособилась, но всегда сохраняет in potentia[21] свою связь с ней. Поэтому и трансцендентальный субъект хозяйства в его эмпирическом выражении, т. е. историческое человечество, а в нем и каждая личность, онтологически причастны Софии, и над дольним миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота, как... хозяйство и культура. Между миром как космосом и миром эмпирическим, между человечеством и Софией существует живое общение, которое можно уподобить питанию растения из его корней. София, принимающая на себя космическое действие Логоса, причастная Его воздействию, передает эти божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу. Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и чрез нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, чрез него и в нем природа становится софийна. Такова эта метафизическая иерархия.

Этим дается ответ и на вопрос о природе человеческого творчества. *Человеческое творчество* – в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве – *софийно.* Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе как продукту имеющей значение natura naturans. Человек может познавать природу и на нее воздействовать, «покорять» ее, быть ее «царем» только потому, что он носит в себе, хотя и в неразвернутом еще виде, потенциально, компендиум всей природы, весь ее метафизический инвентарь, и, в меру его развертывания, актуализирования, он и овладевает природой. *Знание есть припоминание,* как об этом учил еще Платон[22], – не в теософическом смысле: не припоминание того, что происходило в предшествующих жизнях, в ряду перевоплощений, но в смысле метафизическом. Оно есть выявление того, что метафизически дано*, оно в этом смысле *не есть* творчество *из ничего,* но *лишь воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным,* и это воссоздание становится творчеством лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудовое воспроизведение. Человеческое творчество не содержит поэтому в себе ничего *метафизически нового,* оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также наперед данным образцам. Творчество в собственном смысле, создание метафи-

* Шеллинг называет знание припоминанием, как мы знаем, еще и в другом смысле, именно в смысле сознательного воспроизведения в нас бессознательной деятельности природы вне нас. Между Шеллингом и Платоном здесь нет противоречия, поскольку и в этой бессознательной деятельности сказывается припоминание того, что предвечно есть, что уже было поэтому дано в природе, но еще не осознано. Природа является в этом смысле книгой откровения, в которой написаны предвечные идеи, составляющие предмет припоминания.

зически нового, человеку, как тварному существу, не дано и принадлежит только Творцу. Тварь же существует и действует в тварном мире, она не абсолютна и потому метафизически не оригинальна. Человек свободен – а постольку и оригинален – лишь в направлении своих сил, в способе использования своей природы, но самую эту природу, основу своего *я*, он имеет как данную, как сотворенную. Человеческое творчество создает не «образ», который дан, но «подобие», которое задано, воспроизводит в свободном, трудовом, историческом процессе то, что предвечно есть как идеальный первообраз. И бунт твари против Творца, уклон сатанизма, метафизически сводится к попытке стереть именно это различие, стать «как боги», иметь все свое от себя. Но, самоопределяясь таким образом, сатана становится не только метафизическим вором и самозванцем, ибо приписывает самому себе то, что ему дано Творцом, но и делается духом небытия и смерти, ибо центр своего бытия он помещает сознательно вне Творца, в области метафизического небытия, «во тьме кромешной», за краем бытия, в царстве чистой призрачности и субъективности. И эту призрачность, эту метафизическую тень, только отбрасываемую бытием, даже в бунтовском состоянии все же влача паразитарное существование («приживальщика», как выразился Достоевский)[23], он наводит на бытие, производит светотени. Присвояя таким образом призрачности некоторую реальность, следовательно, снова воруя бытие, он и становится «князем мира сего», т. е. светотеневого состояния космоса, до тех пор пока не совершится окончательное разделение света и тьмы и теневое существование не будет изобличено в своей призрачности. Таково притязание твари на творчество в смысле абсолютном, это есть сатанизм.

Ничего общего с этим не имеет человеческое творчество-воссозидание, но и оно может омрачаться духом сатанизма, утрачивать сознание своего истинного характера и вести к человеческому сатанизму, к Антихристу. Но об этом речь в эсхатологии хозяйства.

Итак, хозяйство софийно в своем метафизическом основании. Оно возможно только благодаря причастности человека к обоим мирам, к Софии и к эмпирии, к natura naturans и к natura naturata. Человек есть, с одной стороны, потенциальное все, потенциальный центр антропокосмоса, хотя и не реализованного еще, но реализуемого, а с другой – он есть продукт этого мира, этой эмпирии. Для него – потенциально – вся природа прозрачна и снимает свои погребальные пелены, но, вместе с тем, он и сам ими повит, окован тяжелою космическою дремой. Хозяйство софийно в своем основании, но не в продуктах, не в эмпирической оболочке хозяйственного процесса, с его ошибками, уклонениями, неудачами. Хозяйство ведется историческим человечеством в его эмпирической ограниченности, и потому далеко не все действия его отражают на себе свет софийности. Однако остаться совершенно вне ее оно не может ни по тем энергиям, которые в трудовом процессе развивает человечество, ни по задачам своим, которые можно условно обозначить как победу культуры над природой, или очеловечение природы*. В этом смысле природа в своих

* Часто противопоставляют «естественное» «искусственному», причем отдают предпочтение то тому, то другому. Там, где непосредственно просвечивает София, где сохраняется еще изначальное совершенство твари, там это «естественное» ставится выше всего искусственного: что из мира искусственного, несовершенного и неабсолютного сравнится, например, с абсолютной, совершенной прелестью колеблющегося на солнце цветка! Однако там, где «естественное» выражает теперешнее состояние естества, отчужденного от своего первообраза, там оно получает как раз обратный смысл: ведь естественны варварство, нищета, чума, холера, наконец, что естественнее самой смерти, которая, однако, есть предел неестественности в другом смысле слова. В первом смысле естествен-

основах есть уже nata, создана, однако она еще воссозидаема, – есть natura, и, насколько воссозидание это совершается чрез культуру, можно сказать, что культура воссозидает натуру, – обычное противопоставление натуры и культуры этим снимается.

Метафизические основы этого процесса полагают ему определенную границу. Человек не может умножать творящих сил природы, распространять свое влияние и на natura naturans, на источник живых сил. Это значит, что человек не может хозяйственным путем, т. е. трудовым усилием, *творить новую жизнь.* В этой неспособности к творчеству жизни лежит абсолютная граница для человека как твари. *Жизнь дана* в мире, она не сводима к его элементам и не объяснима из них. Она изошла из вне-мирного Источника Жизни, Бога Живых, не ведающего зависти и творящего жизнь*. Она сотворена творческим глаголом Божиим, излиянием божественной любви:

> Nicht du bist, der du lebst, denn das Geschöpf ist Tod,
> Das Leben, das in dir dich leben macht, ist Gott**.
>
> (Не ты живешь, не ты: все созданное смерть,
> А жизнь в тебе – животворящий Бог.)

Жизнь создается поэтому не хозяйством, не трудом, но лишь *рождением,* т. е. передачей и осуществлением

ность означает наибольшую софийность, во втором же смысле – наибольшее от нее удаление.

* «Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих, ибо Он создал все для бытия и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле... Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к делу его» *(Книга Премудрости Соломона,* I, 13–14, II, 23).

** *Angelus Silesius*. Cherubinischer Wandersmann, l. c.

изначально заложенной жизнетворческой силы. Нам дано расширять жизнь, оживлять природу, быть может, по мнению наиболее смелых мыслителей, воскрешать угасшую жизнь[24], но творить жизнь нам абсолютно не дано, одинаково ни микроскопической козявки, ни гомункула в реторте. Поэтому хозяйство есть функция жизни, уже созданной и существующей. Этот божественный огонь, зажженный творческой любовью, есть основа для всей natura naturata.

И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит...

(Вл. Соловьев)[25]

Задача космического и исторического процесса в том и состоит, чтобы этот огонь проник, согрел, осветил всю тварь, всю природу. Но человеку не надо заботиться о создании самого этого огня, ибо это было бы равносильно смешному и пустому притязанию – породить самого себя. Миротворение в основах своих уже закончено, «Бог почил от дел Своих», мир определен в своей софийности, в своих потенциальных элементах, которые для человека в его историческом труде даны как неизменная основа. Но ложна даже самая мысль – твари творить новую жизнь, как будто это нужно и возможно, как будто Источник Жизни оставил хотя что-нибудь достойное бытия Им не орошенным. Творить жизнь невозможно и потому, что все бытие уже есть жизнь, ничего неживого вовсе и нет, и лишь тяжелый кошмар наложил на бытие это оцепенение, эту мертвую маску. Смерть есть в мире; да, все родящееся умирает, но есть ли эта смерть подлинная и окончательная смерть, а не новое лишь рождение или перерыв и отсрочка жизни?

Ведь об этом, пока мир стоит на утвержденных Творцом основаниях, последнее слово даже и не может быть сказано. Притом, смерть косит жатву жизни, но не самую жизнь. Индивид умирает, вид остается. Это не есть, конечно, бессмертие или победа над смертию, как в этом хотят уверить нас натуралисты, но это свидетельствует о слабосилии смерти, о ее условности: ее сил не хватает на то, чтобы предотвратить зарождение жизни на земле, хотя и настолько трудное, подверженное стольким опасностям, или совершенно прервать начавшуюся жизнь. Смерть становится лишь функцией жизни. Смерть есть условие процесса, исторического развития, в которое благодаря своей относительности и временности неизбежно вовлекается жизнь. Но смертию же и разбивается эта хрупкая форма.

Содержанием хозяйственной деятельности человека является не творчество жизни, но ее защита, воссоздание живого и натиск на омертвелое. Можно допустить в пределе, что все имеет ожить в результате хозяйственного труда и жизнь будет восстановлена во всей своей мощи, однако и это может быть допущено не в том смысле, чтобы она была создана человеком, но только им воссоздана. Как учил *Н. Ф. Федоров*[*], этот мир хотя и не есть еще лучший из возможных миров, но он может и должен стать таковым, ибо он потенциально наилучший. Очевидно, что при обсуждении этого вопроса неизбежно проявляется и основное различие и противоположность двух религий: человекобожия, для которого человек не есть тварь, но есть творец, и христианства, для которого человек – тварь, но, как сын Божий, получает задачу воссоздания, хозяйствования в творениях своего Отца. Здесь мы упираемся в основное религиозное самоопределение – к Богу или против

* «Философия общего дела». Т. 1. Ср. *В. А. Кожевников*. Н. Ф. Федоров. Ч. 1.

Бога, которое есть дело свободы и не допускает никакого обоснования*.

Понятие *софийности хозяйства* нуждается еще в дальнейшем разъяснении. Если мы устанавливаем софийность хозяйства как внутреннюю движущую силу, как его основание, то возникает вопрос о характере этой связи Софии с хозяйством. Почему наша эмпирическая действительность остается чужда софийности и оказывает ее влияниям пассивное или даже активное противодействие? Иррациональность бытия, а постольку и его антисофийность, представляет собой господствующий факт жизни, софийность сводится при этом лишь к постулату, осуществляемому в процессе. В чем можно искать объяснения такого состояния мира, какая гипотеза (конечно, не научная, но метафизическая) делает его понятным?

Мир, который в своей эмпирической действительности лишь потенциально софиен, актуально же хаотичен, в своем вневременном бытии есть сама София, сияющая божественным светом Логоса, без которого «ничто же бысть, еже бысть» (Ин. 1, 3). Мир удален от Софии не по сущности, но по состоянию. Хотя он и «во зле лежит», хотя законом жизни является борьба и дисгармония, но и в этом своем состоянии он сохраняет свою связность, в нем просвечивают лучи софийные, отблески нездешнего света. Хаотическая стихия связана в мировое единство, облечена светом, в ней загорелась жизнь, и в конце концов появился носитель Софии – человек, хотя в своем индивидуальном и самостном бытии и вырванный из своего софийного единства, но не оторвавшийся от своего софийного корня. Состояние мира хаокосмоса, в стадии борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь как

* Ср. мои *Два града*, предисловие.

нарушение изначального единства Софии, смещение бытия со своего метафизического центра, следствием чего явилась болезнь бытия, его метафизическая децентрализованность; благодаря последней оно ввержено в процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции хозяйства*. Мир эмпириче-

* Вот как изображается происхождение мирового и исторического процесса у *Шеллинга:* «В человеке содержится вся мощь темного начала, и в нем же содержится и вся сила света. В нем – оба средоточия; и крайняя глубь бездны, и высший предел неба... Так как человек возникает из основы (тварен), он содержит в себе относительно независимое от Бога начало; но так как это начало преображено в свете (не перестав в основе своей быть темным), то в человеке восходит и нечто высшее – именно *дух*. Ибо вечный дух вносит, произнося *слово,* в природу единство. Изреченное же (реальное) слово существует лишь в единстве света и тьмы (гласных и согласных). Оба этих начала существуют, правда, во всех вещах, но не в совершенном созвучии, вследствие несовершенства того, что возникло из основы. Лишь в человеке *слово,* еще не вполне раскрытое и несовершенное в других вещах, достигает полноты своего выражения. В изреченном же слове открывается дух, т. е. Бог как существующий *actu*[26]. Будучи живым тождеством обоих начал, душа есть дух, и дух – в Боге. Но если бы тождество обоих начал было так же нераздельно в духе человека, как в Боге, между человеком и Богом не было бы никакого различия, т. е. Бог не открывался бы как дух. Поэтому то единство, которое нераздельно в Боге, должно быть раздельным в человеке – это и есть возможность добра и зла... Коренящееся в основе природы начало, которым человек отделен от Бога, есть самость в человеке; но единство этой самости с идеальным началом превращает ее в *дух*. Самость *как таковая* есть дух, т. е. человек есть дух, как проникнутое самостью особое (отдельное от Бога) существо; именно в этом сущность личности. Но, будучи духом, самость тем самым возвышается из состояния тварности до сверхтварности; она есть воля, созерцающая себя в совершенной свободе, – она уже не есть орудие творящей в природе вселенской воли, но выше всей природы и вне ее. Возвышаясь в природе над единством света и темного начала, дух выше света. Следовательно, будучи духом, самость свободна от обоих этих начал... Благодаря же тому, что она имеет в себе дух, властвующий над светом и тьмою, самость может – если этот дух не есть дух вечной любви – отделяться от света, или, иными словами, своеволие может стремиться к тому, чтобы само по себе, в качестве частной воли, быть тем, чем оно является лишь в тождестве с вселенской волей: тем, что оно есть, лишь поскольку остается в средоточии, оно хочет быть и в периферии или как тварное. Итак, благодаря этому в воле человека возникает разделение ставшей духовною самости от света, т. е. разрыв между неразрывными в Боге началами. Воля, выступающая из своей сверхприродности для того, чтобы

ский отделяется от мира софийного в его вневременном сиянии, в его полной и абсолютной гармонии, при которой все находит себя во всем, а это все находит себя в Боге, вневременным же метафизическим актом, который в религии носит название первородного греха, грехопадения Адама, а с ним и всей твари, «покорившейся суете». Эта идея не только вытекает из непосредственных показаний религиозного опыта, но и представляет собой необходимый постулат умозрения, как это с несравненной гениальностью показано Шеллингом в его произведении «Философские исследования о сущности человеческой свободы», а равно и других произведениях второго периода, а затем самостоятельно развито Вл.

сделать себя как всеобщую волю в то же время волей частной и тварной, стремится изменить соотношение начал, поставить основу над причиной, пользоваться духом, полученным ею лишь для средоточия, вне последнего и против твари; в результате этого возникает нестроение в самой воле и вне ее. Воля человека есть связь вселенских сил; пока она сама пребывает в своем единстве с вселенской волей, эти силы также пребывают в божественной мере и равновесии. Но стоит своеволию оторваться от средоточия как предназначенного ему места, как порывается и связь сил; вместо нее властвует лишь частная воля, не властная уже подобно изначальной воле объединить эти силы под своею властью и потому неизбежно стремящаяся образовать из разделенных одна от другой сил, из непокорного войска желаний и вожделений (каждая отдельная сила есть особое вожделение, особая похоть) собственную обособленную жизнь; создание такой жизни возможно постольку, поскольку даже в зле все еще пребывает первая связь сил, основа природы. Но так как эта жизнь не может быть истинною подлинною жизнью, какая могла существовать лишь при первоначальном отношении начал, то возникает хотя и особая, но ложная жизнь, жизнь лжи, удел беспокойства и гибели. Всего вернее будет сравнить эту жизнь с болезнью... Всякая болезнь, охватывающая Вселенную, есть результат восстания скрытых сил основы: она возникает, когда раздражимое начало, которое должно было пребывать в тиши глубины как сокровеннейшая внутренняя связь сил, актуируется само, т. е. когда возбужденный архей покидает свое покойное жилище в средоточии и вступает в среду окружности... Болезнь единичного возникает также лишь потому, что то, что имеет свободу или жизнь лишь для пребывания в целом, стремится существовать для себя» *(Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, с. 31–33)[27]. Сравнение мирового процесса с болезнью принадлежит Баадеру.

Соловьевым (в «Чтениях о богочеловечестве», также и в других произведениях). Основание мирового процесса заключается в *свободе,* как основе миротворения, как сущности образа Божия, данного Творцом твари. София, предвечное человечество, как душа мира, содержа в себе все, является единящим центром мира, лишь поскольку она сама отрекается от своей самости, полагает центр свой в Боге. Но она свободна сместить этот центр, она свободна *хотеть* от себя, обнаружить *самость,* составляющую темную основу ее бытия, ее слепую и хаотическую волю к жизни (которую только и знает Шопенгауэр). На этот первобытный хаос, первоволю или первоматерию, представляющую бесформенное влечение к жизни, наброшено одеяние софийности, но он несет его только как покров. В этой изначальной самости заложена основа личности с ее свободой, но здесь же и корень своеволия*.

Для философии хозяйства «метафизическое грехопадение» есть гипотеза, принятие которой проливает свет на основные ее проблемы, поскольку объясняет мировой и в нем исторический процесс. Конечно, это «событие» совершилось не во времени, и тщетно стали бы мы искать его следов в анналах истории или палеонтологических раскопках, где теперь ищут следов доисторического человека**. Есть лишь один след, один

* София имеет много аспектов, из которых мы останавливаем внимание лишь на одном, именно *космическом.* Это очень важно иметь в виду для того, чтобы не впасть в самое грубое недоразумение и не принять космического аспекта Софии за единственный. Но ввиду того, что нас здесь интересует только проблема хозяйства и выяснение софийной ее основы, мы считаем себя вправе не останавливаться на вопросе о Софии в ее других многогранных аспектах; Ср. об этом у св. *П. А. Флоренского.* Столп и утверждение Истины. 1912 (глава о Софии). *Путь*.

** Религия знает это событие как грехопадение Адама в раю. Однако, не говоря уже о многочисленных аллегорических истолкованиях этого повествования, необходимо помнить, что время до грехопадения – онтологически иное, нежели после него, когда, собственно, только и начинается наше

факт, молчаливо, но красноречиво свидетельствующий о том, чего последствием он только и мог явиться: этот живой памятник происшедшего раньше самого времени есть мировой и исторический процесс со всеми его особенностями. Если ученые по следам извержения, вулканическим породам и под. заключают о существовании вулкана и вообще от следствий восходят к причинам, то вся природа, вся история, вся противоречивость человеческого сознания, с его антиномизмами, свидетельствуют, что они явились следствием метафизической катастрофы.

Итак, подобно тому как у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная[28], так же различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая, или человечество метафизическое и историческое*, и живую связь между ними, которую Платон знал только как Эрос, влечение, мы, христиане, знаем как Христа, воплотившийся Логос, тело Которого есть Церковь, София Небесная. Но Логос действовал в мире и до своего воплощения, или, как прекрасно выражается Шеллинг, Христос действует в истории и до Своего воплощения, хотя и не как Христос. Вселенская связь мира, постепенное возникновение жизни в разных ее видах до человека, первые шаги человека к истории – во всем этом Божественное Провидение, как

дискурсивное время. Вопрос этот – о соотношении между метафизическим грехопадением души мира и грехопадением первого человека – есть один из труднейших для религиозно-метафизической спекуляции (он остался темным и у Шеллинга, и у Вл. Соловьева). Для нашего рассуждения этот вопрос не имеет самостоятельного и решающего значения, и потому мы предпочитаем оставить его в стороне.

* «Человек хотя и рожден во времени, создан как начало творения (как его средоточие). Деяние, которым определена его жизнь во времени, само не во времени, но принадлежит вечности: оно предшествует жизни не по времени, а в течение всего времени и, как вечное по своей природе деяние, не охватывается временем» *(Шеллинг,* цит. соч., 48)[29].

спасительный фатум, действует в мировом процессе. И этот же Логос вещей, вселенская связь мира, обосновывает собой и хозяйство, возводя в нем и чрез него мир на высшую космогоническую ступень. Бог отпускает на свободу созданный Им «добро зело» мир с человечеством, в своем духовном сознании вмещающим эту свободу. Мир в лице человечества должен свободно, от себя, в мировом процессе путем разделения добра и зла и опыта добра и зла самоопределиться в своей «активированной самости», ибо, по вещему выражению Шеллинга, «ничто в мироздании не может остаться двусмысленным»*. Он должен осознать себя в своей свободе, погрузившись в эту свою самость**, а чрез то и в остроту жизни***. Но и погрузившаяся в самость

* *Шеллинг*, цит. соч., 39[30]

** «Активированная самость необходима для остроты жизни; без нее не было бы ничего, кроме смерти, дремоты добра; ибо где нет борьбы, нет жизни. Таким образом, основа хочет только пробуждения жизни, а не зла самого по себе и непосредственно... Само добро без действенной самости есть недейственное добро» *(Шеллинг,* цит. соч., 60)[31].

*** Шеллингу же принадлежит следующее глубокомысленное изречение о свободе как основании мировой истории, которое, по справедливому заключению *К. Фишера* (Ист. нов. фил., VI. 806), «содержит в себе чистую истину»: «Почему вообще так медлит всякое развитие? Почему даже и в обыденном течении вещей, как только цель кажется близкою, появляются опять все новые посредствующие члены, отодвигающие решение вопроса на неопределенное время? На это можно дать *один* только ответ: от века мир рассчитан так, чтобы все совершалось в высшей степени добровольно. Ничто *не должно* быть вводимо исключительно силою. В конце концов все должно возникнуть из самих противодействующих сил, которые именно поэтому должны иметь *свою* волю вплоть до момента окончательного истощения. Перемены, которые должны совершиться в этих противодействующих силах, должны возникнуть в них изнутри, а не извне, не путем насилия, они должны последовать так, чтобы противодействующие силы постепенно принуждены были добровольно сдаться... В последовательности и постепенности преодоления обнаруживается определенный закон, обнаруживается Провидение, царящее также и над *этим* движением». «Истинное будущее может быть только общим продуктом разрушающей и сохраняющей силы. Именно поэтому истинное будущее способны создавать не слабые умы, прежде всего подчиняющиеся всякому евангелию нового времени, а только сильные характеры, крепко держащиеся также за прошлое» (Philosophie der

жизнь сохраняет божественную свою основу, остается софийной по своим силам, хотя и своевольной по их употреблению. София светится в мире как первозданная чистота и красота мироздания, в прелести ребенка и в дивном очаровании зыблющегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода (в лучах которого лицезрел ее в Сахарской пустыне юноша Вл. Соловьев, – см. в стихотворении «Три свидания»)[32]. И эти лучи софийности в природе именно и составляют притягательность «естественного» состояния, которое в действительности есть вышеестественное, сверхприродное по отношению к теперешнему состоянию твари. Здесь вместо единства выступает множественность, вместо внутренней связности – внеположность с внешнею связью в пространстве и Последовательностью во времени. То, что служит здесь связью, пространство и время, оно же вместе с тем и разъединяет. На мир, на тело Софии, ложится тяжелый покров механизма, закон всеобщей причинной связи, как универсальная форма связи сущего. Мир превращается в омертвевшую natura naturata, продукты которой соединены этой внешней механической связью. Все становится объектом, непроницаемым, чуждым субъекту. Первоначальная непосредственность, интуитивность созерцания, тождество знания и сознания, субъект-объектность бытия в Софии утрачиваются и заменяются раздельностью субъекта и объекта с неизбежной дискурсивностью и

Offenbarung, XIII, 262–263, 283. Цит. у К. Фишера, I. с.).

Почему мир продолжает существовать и после воплощения Христа, когда самость уже сломлена в корне? «Можно сказать, – отвечает Шеллинг, – что высший закон Бога состоит в том, чтобы *щадить этот противоположный ему принцип,* так как по существу именно на этом принципе (если он окончательно побежден) создается высшее утверждение божественности и славы Бога. Кто знает этот закон, тот нашел ключ к тайнам порядка вещей; этот противоположный принцип повсюду замедляет развитие божественного мирового порядка» (Ibid., XXXII, 194).

отвлеченностью (теоретичностью) знания. Зарождается «чистый разум», ratio, как совокупность форм, в которых субъект соотносится объекту. Ratio, научный или теоретический разум, возникает на развалинах софийности, отражающей на себе Логос. Теперь этот Логос скрывается в онтологию, остается лишь внутренней и скрытой связью вещей, которую ищет в ночной тьме со своим фонарем ratio (причем в философии рационализма этот ночной фонарь, свет которого, конечно, исходит все-таки от солнца, как источника света, прямо-таки приравнивается солнцу).

Становясь царством объектов, мир делается материальным. На него опускается косная тяжесть материального бытия с его безжизненностью. Если жизнь и сохраняется в нем, то только потому, что семена жизни, посеянные Творцом, неистребимы, и метафизический переворот коснулся только состояния, но не состава мира, он мог погрузить его лишь в состояние мертвенности, обморочности, но не умертвить семена жизни*. Но жизнь остается возможна только в уголках мира, где ее терпит мертвящая стихия «князя этого мира». Она поддерживается лишь в постоянной, неусыпной борьбе со смертью и существует как бы лишь с ее дозволения. Организующая сила жизни оказывается недостаточно велика для того, чтобы спасти свои произведения от разрушения. Смерть не является внутренней необходимостью для организма как такового**, «смерти Бог не соз-

* Эта мысль положена в основу метафизической космологии *Ренувье,* представляющей развитие монадологии Лейбница и изложенной им в трактате «Le personnalisme». Paris, 1903.

** «То, что жизнь всех органических существ кончается разложением, отнюдь не может считаться изначальной необходимостью; связь сил, образующих жизнь, по своей природе равно могла бы быть и неразрушимой, и если есть что-нибудь, предназначенное быть perpetuum mobile, так это, очевидно, создание, восполняющее возникшие в нем недостатки собственными силами» *(Шеллинг.* Философские исследования о человеческой сво-

дал». Конечно, при данном метафизическом состоянии бытия смерть неизбежна и составляет необходимый акт жизни, шаг к ее окончательному возрождению и увековечению (о метафизике смерти нам предстоит говорить в отделе об эсхатологии хозяйства)[34], но эта необходимость создается вследствие общей болезни бытия, являясь самым ужасным ее проявлением, и все-таки смерть есть «последний враг». Вместо солидарности, единства мировой жизни выступает ее особность. В мире загорается борьба за существование, и она есть закон жизни не только в животном, но и человеческом мире. Жизнь стиснута бездушным миром, и сначала еле тлеет ее огонь под пеплом. Актуальность жизни, сознание, способное вмещать все, стиснуто и ограничено почти до скотского состояния. Путь «от варварства к цивилизации», человеческая история, есть борьба за расширение сознания жизни, хотя и не во всю его беспредельную ширь. И, расширяя жизнь в себе, человек изливает ее и вне себя, оживляет и природу; пробуждая в себе дремлющие силы, он пробуждает их в природе. Будучи одно с природой, человек может воскрешать в себе замершие и как бы умершие силы не иначе, как воскрешая и природу, превращая материю в свое тело, отрывая ее от окаменевшего скелета natura naturata и согревая ее своим огнем. Мир мертвой и косной материи разрешается в мир энергий, за которыми скрываются живые силы. Пелены постепенно спадают с трехдневного и смердящего уже Лазаря, который ждет повелительного слова: Лазаре, иди вон![35]

Защита и расширение жизни, а постольку и частичное ее воскрешение и составляет содержание хозяйственной деятельности человека. Это активная ре-

---

боде, 41)[33]. Ту же мысль высказывает и современное естествознание, по крайней мере в отдельных своих представителях (Мечников).

акция жизнетворного принципа против смертоносного. Это – работа Софии над восстановлением мироздания, которую ведет она чрез посредство исторического человечества, и ею же устанавливается сверхсубъективная телеология исторического процесса. Мир как София, отпавший в состояние неистинности и потому смертности, должен снова приходить в разум Истины, и способом этого приведения является труд, или хозяйство. Если самость в человеке может быть исторгаема и побеждаема лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, то самость в природе побеждается трудом хозяйственным в историческом процессе. Поэтому окончательная цель хозяйства – за пределами его, оно есть только *путь* мира к Софии осуществленной, переход от неистинного состояния мира к истинному, трудовое восстановление мира.

Но как цель хозяйства сверххозяйственна (а цель истории сверхисторична), так и происхождение хозяйственного труда лежит за пределами истории и хозяйства в теперешнем смысле. Этому последнему иерархически и космологически предшествует иное хозяйство, иной труд, свободный, бескорыстный, любовный, в котором хозяйство сливается с художественным творчеством. Искусство сохранило в себе этот первообраз хозяйственного труда*. До своего грехопадения человек, будучи естественным владыкой мира в качестве проводника софийности, живого орудия Божественной Софии, вводится Богом в «сад Эдемский» (в который, конечно, должна была бы превратиться при его посредстве вся Вселенная) и ему поручается «*возделывать его и хранить его*» (Быт. 2, 15). К человеку приводятся так-

* От этого пункта строится учение о взаимном отношении хозяйства и искусства, о хозяйственной стороне искусства и о художественной стороне хозяйства. Искусство есть цель и предел хозяйства, хозяйство должно возвратиться к своему первообразу, превратиться в искусство[36].

же все звери, скоты и птицы небесные, чтобы он нарек им имена, конечно, в соответствии природе каждого вида (Быт. 2, 19–20). Начало хозяйственного действия и ведения («науки»), труда над реальным и идеальным объектом, относится, таким образом, к «райскому» состоянию, т. е. к самой метафизической сущности неповрежденных отношений человека к миру, когда человек еще не подвластен страху смерти, ибо ему доступно древо жизни, и не ведает угрозы голода: поэтому лишь во имя любви к творению Божию должен быть осуществляем им здесь этот труд познавания и действия. Можно говорить в этом смысле о «райском хозяйстве» как о бескорыстном любовном труде человека над природой для ее познавания и усовершенствования, раскрытия ее софийности. Но после грехопадения человека, религиозно соответствующего метафизической катастрофе всего космоса, смысл хозяйства и его мотивы изменяются. Тяжелый покров хозяйственной нужды ложится на хозяйственную деятельность и закрывает ее софийное предназначение, целью хозяйства становится борьба за жизнь, а его естественной идеологией экономический материализм. Оно становится исполнением суда Божия над согрешившим человечеством: «В поте лица твоего будешь есть хлеб твой, доколе не возвратишься в землю, из которой взят» (Быт. 3, 19).

София правит историей как Провидение, как объективная ее закономерность, как закон прогресса (который так безуспешно стараются эмпирически обосновать позитивные социологи). Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет и она даст какой-нибудь общий результат, что возможен интеграл этих бесконечно дифференцирующихся рядов. То, что история не есть вечное круговращение или однообразный механизм или, наконец, абсолютный

хаос, не поддающийся никакой координации, – то, что история вообще есть как единый процесс, преследующий разрешение единой творческой задачи, в этом нас может утвердить только метафизическая идея о ее софийности, со всеми связанными с нею метафизическими предположениями. История организуется из внеисторического и запредельного центра, София земная возрастает только потому, что существует мать ее София Небесная, ее зиждительными силами, ее водительством. И если развитие хозяйства, вместо того чтобы быть простой bellum omnium contra omnes[37], звериной борьбой за существование, приводит к покорению природы совокупным человечеством, то это происходит благодаря этой сверхличной силе, называемой Гегелем «лукавством разума»[38], а здесь обозначенной как софийность хозяйства.

В софийности природы обосновывается и объективно-логическая связь вещей, ее закономерность, которая установляется в науках (ср. след. гл.). Мы уже разъясняли, что Истина не есть предмет дискурсивного, теоретического знания, основанного на раздвоенности субъекта и объекта и на распаде бытия, сопровождаемого обособлением его элементов. Истина лежит по ту сторону знания. Потому она и невыразима в терминах дискурсивного знания, и ничего не могли рассказать о ней доступным нам языком святые и богоугодные мужи, восходившие, как ап. Павел, на «третье небо» и слышавшие там «*неизреченные* глаголы, их же не лепо есть человеку глаголати»[39]. Неизреченность и вследствие этого тайна, как облако, окружает Истину, но ей становятся сопричастны те, кто удостаивается стать органом ее откровения. Она не познается в науках, но открывает *себя* неизъяснимым на языке дискурсивного мышления и в этом смысле чудесным,

интуитивным путем. Это откровение имеет разные формы: религиозную – в виде мифов и символов, философскую – в виде гениальных интуиций философских гениев, художественную – в творениях искусства, в которых (по определению Шеллинга) в конечном просвечивает бесконечное, она открывает себя, наконец, в тайниках личной религиозной жизни. Кто переживал хотя раз в жизни неизреченное, тот знает об этом, а для непереживавшего нельзя об этом рассказать. К Истине прямо и непосредственно ведет один только путь – религиозного подвига, приятия в себя Того, Кто сказал о Себе: «Я путь, истина и жизнь»[40], и кто приобщается жизни в Нем, тот сопричастен уже и жизни в Истине. Он становится живым членом Божественной Софии, Тела Христова. Его Церкви, и то, что для мира в его теперешнем неистинном состоянии есть только идеал или предельное понятие, для него ощущается как непосредственная действительность, какую для нас имеет этот мир. Он становится прозрачен в своей софийности, раскрывается как София, – то солнце, которое светит и греет нас, оставаясь нам невидимым, выходит для него из-за покрова туч и открыто становится посредине неба. Этими видениями Истины переполнены жизнеописания святых. Но они не неведомы и внехристианскому миру в лице мыслителей и подвижников, отличавшихся особенной напряженностью религиозного созерцания (свет Плотина, «демон» Сократа[41], опыт буддийских монахов, браминов и др.). Конечно, в религиозном смысле между переживаниями софийности мира у людей церковной и внецерковной жизни, напр. между опытом христианского подвижничества и индийского йогизма, лежит целая пропасть. Но нас интересует сейчас не столько это различие, сколько констатирование самого факта, что мир и теперь остается

проницаем в своей софийности, хотя и в различной степени и разными путями. Однако дальнейшее исследование этого вопроса переводит нас уже в философию откровения, не составляющую сейчас предмета нашего исследования.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПРИРОДА НАУКИ

I. МНОЖЕСТВЕННОСТЬ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Истина не есть непосредственный предмет теоретического знания. Единая Истина чужда дискурсивному знанию, она для него трансцендентна, а потому составляет, выражаясь по-кантовски, только «идеал» знания. Так как Истина остается запредельна истории, то непосредственно в ней дана не цель, но движение, и история вытягивается в бесконечный ряд дискурсии в области знания и действия. Истина как таковая не вмещается ни в одно из этих частных целепоставлений, так что практически единой истины нет, существуют лишь истины отдельных наук и частные исторические цели. И знание, и история одинаково есть «дурная бесконечность», не имеющая естественного конца, как справедливо констатирует Кант и особенно неокантианство, эта современная форма философии дурной бесконечности. Это подводит нас непосредственно к вопросу о природе науки. В природе научного знания есть одна основная и неустранимая антиномия: все научное знание только и может существовать в предпо-

ложении Истины, но вместе с тем оно же само дробит эту единую Истину на множество частных, специальных истин, или между собою несовместимых, или же, чаще всего, просто не имеющих между собою никакого соотношения, взаимно чуждых, подобно множеству протянутых над крышами большого города проволок, во всех направлениях и с различным предназначением. Картина сети этих обслуживающих город проволок, как уже проведенных, так и проводящихся (вместе с имеющими быть проведенными или вообще возможными в будущем), и есть точное изображение взаимного соотношения разных наук. Последние, хотя и считаются лишь частями единой науки, однако ввиду необходимости разделения труда и специализации фактически ведут вполне самостоятельное и обособленное существование. Возможность этой столь далеко идущей специализации знания и проистекающая отсюда условность и относительность научных положений в силу их специального характера – вот проблема, которая требует философского разъяснения. Иначе здесь открывается слишком широкая возможность для набегов самого бесшабашного скептицизма, вопрошающего пред лицом этого бесконечного ряда специальных истин: «Что есть Истина?» и пред лицом длинного ряда наук: «Что есть Наука?» *Оправдание науки* – такова одна из важнейших проблем философского наукословия. Слишком легко и даже соблазнительно отвергать (еще по-базаровски)[1] Науку ради наук и Истину ради истин. Когда пытаются обессилить это сомнение ссылкой на единый идеал знания, к которому будто бы стремится наука, или робко выражаемой надеждой на конечный синтез научного знания, это есть лишь ответ веры, в данном случае неуместной, притом ей противоречит действительный ход научного развития,

которое обнаруживает не объединение, а дальнейшее раздробление знания.

Было время, когда надеялись хотя отчасти преодолеть эту раздробленность научного знания классификацией наук, располагающей их по лестнице восхождения от простого к сложному и таким образом интегрирующей их в ряд. На этом принципе построена знаменитая классификация наук Конта (а также и Спенсера)[2] с наивной для нашего времени верой в единое научное мировоззрение, в научный синтез или синтез наук. Науки более простые по объекту изображаются здесь как бы посылками для более сложных наук, так что весь организм наук представляется связной цепью силлогизмов. В основу классификации наук Конта положено то правильное наблюдение, что данные одной науки могут быть использованы в другой. Наиболее очевидный случай этого мы имеем в математике: математика *как метод,* как совокупность выработанных и упрощенных формул, приложима всюду, где можно применить число и меру, где можно явления схематизировать как величины, хотя, впрочем, лишь постольку, поскольку это возможно. Вопрос о пределах математического метода в науке, вообще столь сложный и трудный, не будет нас занимать здесь в полном объеме. Но никоим образом нельзя признать правильною мысль, что степень приложимости математики вообще определяет, так сказать, градус научности, так что возможно построить априорную схему наук на принципе их отношения к математике, как пытается это теперь сделать Коген (хотя до конца это не удается и ему, потому что наряду с математизирующей «логикой чистого познания» оказывается еще группа наук, заведуемых «этикой чистой воли», и, кроме этого, эстетические дисциплины). Но как бы ни была велика степень математизации отдельных наук или во-

обще их взаимной связанности, неоспоримо, что она не представляет собой правильной иерархической лестницы восхождения от простого к сложному или кругов, описываемых, хотя и разными радиусами, однако из одного общего центра. Скорее она может быть уподоблена множеству кругов, описанных из разных центров и разными радиусами и потому между собой неправильно пересекающихся, – словом, это не концентр, но лабиринт. Схема наук Конту представлялась так: I ... a, II ... a + b, III (a + b) + c, IV (a + b + c) + d, V... (a + b + c + d) + e и т. д., между тем как действительное соотношение наук выражается различными комбинациями цельных и дробных величин, которые хотя и имеют – впрочем, тоже далеко не все – общие между собою части, но в разной мере и в разных соединениях:

I. $a + {}^{1}/_{2}b + {}^{1}/_{3}c + ... + f.$
II. ${}^{1}/_{4}a + b + {}^{2}/_{3}c + ... + e.$
III. ${}^{1}/_{2}b + c + ... + g + {}^{1}/_{3}e$ и т. д.

Одним словом, хотя действительно в развитии науки существует некоторая связность, взаимная зависимость и даже обусловленность, но в ней нет той естественной иерархичности, которая давала бы возможность подвести все науки под ясную, последовательно развиваемую схему или классификацию. Напротив, с тех пор, как наука стала на свои ноги и осознала свои силы, она развивается – и притом с чрезвычайной энергией – в направлении, диаметрально противоположном единству, именно в сторону специализации. Наука становится все могущественнее, но, вместе с тем и в связи с тем, все специальнее и раздробленнее. Получается впечатление, будто и впрямь наука может существовать независимо от Истины, обходясь лишь своими утилитарными, праг-

матическими критериями. И отсюда лишь один шаг до скептического релятивизма, для которого истинность есть только полезность. Этот шаг и совершен в современном прагматизме.

Он представляет собой в этом отношении важный симптом научного самосознания нашей эпохи – осознанную относительность научного знания. В нем принципиально утверждается качественное различие между единою Истиной в царственном ее величии и многочисленными частными положениями, которые установляются в отдельных науках и тоже называют себя истинами, очевидно, видя в себе разные ее аспекты. Между тем их относительность и утилитарность (хотя бы и в самом возвышенном смысле), их качественная чуждость Истине все яснее обнаруживается одновременно с усовершенствованием научных методов, с углублением в логику науки. При этом все больше раскрывается *инструментальный* характер научных истин, их обусловленность и зависимость от известного задания, причем научные теории получают значение лишь рабочих гипотез. Эта относительность научных истин стала выступать настолько рельефно, что, с одной стороны, стали раздаваться крики о банкротстве науки, с другой – о ее прагматизме.

Наука действительно не имеет дела прямо с Истиной, чужда ей, в этом прав скепсис прагматизма. Научное знание и не суммируется, и не может быть суммировано ни в какой синтез, *растущая специализация есть закон развития науки.* Синтез наук в Науку – не философский, но именно научный же – есть утопия; науке самой не выбраться из эмпирии, в которой все – множественность. Ведь не надо забывать, что науки сами создают для себя объекты, установляют свои проблемы, определяют методы. Единой научной картины

мира, или синтетического научного мировоззрения, поэтому быть не может. Каждая наука дает свою картину мира, установляет свою действительность, которая может сближаться, но может быть и совершенно далека от действительности другой науки. Каждая наука создает свой собственный космос, стремясь выработать законченную систему научных понятий. Каждая наука имеет свой стиль и по-своему стилизует действительность, так что «всякий факт может быть обобщаем на бесконечное множество ладов»*. Стилизация свойственна не только искусству, но и науке, как логическому искусству, творчеству из понятий. Поэтому картины мира при свете математики, астрономии, механики, химии, физики, биологии, антропологии, истории, экономики, филологии и т. д. будут различны. Они могут соединяться, нанизываясь как бусы на нитку, но не образуя единого целого, или же это происходит только отчасти и в отдельных точках. Стилизация науки есть, вместе с тем, ее сознательная предвзятость и преднамеренная односторонность в отношении к миру: для геометра существует лишь известное пространственное тело, но безразлично, есть ли это тело человека, заводная кукла или манекен, а для механика существует сила, будет ли она человеческая, лошадиная или паровая, для статистика же существует счетная единица, все равно, разумеется ли под ней преступник или святой, идиот или гений и т. д. Потому картина мира, которую дает наука, в действительности существующая лишь в образе отдельных наук, всегда *условна.* Ею можно пользоваться для определенной цели или ориентировки, но ни одна из них не может притязать на адекватное отражение конкрета жизни и не может поэтому всерьез заставлять смотреть на мир лишь через свои стекла. Объединяют-

* *Пуанкаре.* Наука и гипотеза, 161.

ся между собою науки не содержанием (что возможно только в ограниченных размерах и лишь в определенных случаях), но формальной своей стороной, своим *методизмом,* формально-логическими приемами образования понятий. Поэтому современные попытки «научной философии», или философии, ориентированной на науке, идут по пути панметодизма*, методического единства наук, но ими уже не ставится идеал всеобщего синтеза научных учений. Однако науки объединяются в единстве своего (трансцендентального) субъекта – человека как универсального человечества, и своего субстрата – единой всепроникающей и всесозидающей Жизни, коею они порождены из недр своих, из таинственной и неизмеримой глубины.

Это жизненное, не логическое, но сверхлогическое единство наук в самом наукотворце и в материнском лоне жизни преодолевает их взаимную непроницаемость и раздробленность.

Действительность вненаучная и, в известном смысле, сверхнаучная отличается от научной, «категориально» оформленной действительности не только своей аморфностью, но и полнотой и глубиной, непосредственностью или «наивностью» переживания. Какая же действительность действительнее: научная или вненаучная? Наукою ли в «чистой логике» установляется бытие, реальность, действительность, или же это лишь логические тени, предполагающие необходимо наличность отбрасывающих их предметов? Есть ли реальность «дифференциал» (по изобретению Когена)[3], т. е. логически-математическое понятие, или же реальность «дана», хотя и в сыром виде? Или, говоря конкретнее, что более действительно: мое впечатление музыки и красок или же соответственные

* «Вопрос о связи наук есть вопрос связи их методов» *(H. Cohen.* Die Logik der reinen Erkenntniss, 17).

математические формулы звуковых и световых волн? Жизненно действительно только непосредственное переживание, прав лишь наивный реализм. Жизнь всегда наивна, как наивна всякая целостность и непосредственность. Научная же, условная, рефлектированная действительность всегда имеет значение лишь в известном смысле, в известном отношении. Если бы науке даже удалось всю Вселенную понять как механизм, идущий с правильностью часов, если бы для науки с ее условными ориентировочными построениями такая конструкция и оказалась бы наиболее удобной, жизнь в царственной непосредственности своей была бы этим столь же мало угрожаема, как пейзаж не становится менее красочным и прекрасным оттого, что подвергается во всевозможных направлениях топографическим съемкам и изображается на разных планах. И «ученик» Адриана Сикста (в романе Бурже «Le Disciple»[4]) напрасно так испугался формул своего учителя, что потерял веру в жизнь и подлинность научной действительности поставил выше жизненной: он мог бы спокойно остановиться на мысли, что если его учитель и прав, то некоторой низшей, условной, ограниченной правотой, и отнюдь не в состоянии зачерпнуть море ситом.

Признание *относительности* научных положений и их обусловленности, их антропоморфности, есть один из самых замечательных фактов современного научно-философского сознания. Это не та относительность всякого знания, которая проповедовалась позитивизмом О. Конта, ибо именно позитивизм имел наивную догматическую веру в науку, последняя и была для него вслух отрицаемым абсолютом:

> Sie tranken heimlich Wein
> Und predigten öffentlich Wasser[5].

Для Конта (отчасти теперь для Когена) научная действительность и есть подлинная действительность, наука выше жизни, ибо есть ее квинтэссенция, она вскрывает законы жизни, непреложные, вечные, железные: познание есть *нахождение* этих законов, *открытие* их в подлинном смысле слова. Позитивное наукоучение для нашего времени разбито, прежде всего, успехами самой науки, которые практически показали всю приблизительность и условность, казалось, самых незыблемых научных истин, получающих тем самым значение лишь рабочих гипотез. Ход развития естествознания за последние десятилетия (подробно характеризовать его – вне нашей компетенции) красноречиво свидетельствует об этом; такое впечатление находит выражение у наиболее чутких научных умов современности (напр., у Пуанкаре). Но, наряду с практикой науки, много сделало для этого и развитие критицизма, особенно в новейших направлениях неокантианства, притязающих быть «научной философией» и фактически разрабатывающих наукоучение. На первое место по значению здесь надо поставить Г. Когена и П. Наторпа («Марбургскую школу»), сюда же относятся до известной степени и методологические работы Риккерта, Виндельбанда, Ласка, Гуссерля и др. Все они расширили и углубили колею, проложенную Кантом в его «Критике чистого разума», которую Коген совершенно справедливо характеризует как критику чистой науки*, т. е. наукоучение. В «научной философии», которая самое последовательное и радикальное выражение нашла в Когене, настойчиво подчеркивается значение априоризма в науке, раскрытием которого и занимается трансцендентальная философия, из этих априорных схем построяющая систему философии. Но нельзя было с большей убедительностию по-

* В Kants Theorie der Erfahrung, 2-te Ausg. и Das Prinzip der Infinitesimalen.

казать относительность и условность научных истин, вообще релятивизм науки, чем это делается при этом апофеозе чистой научности. Весь трансцендентальный идеализм, начиная с Канта и кончая Риккертом и Когеном, вскрывает ту истину, что *наука построяется человеком* и что формальное идеалистическое априори проникает в ее глубину, пронизывает всю ее толщу. Достаточно сопоставить два представления о науке: наивно-догматическое в позитивизме, по которому наука как бы лишь открывается в человеке, он есть ее приемник или зеркало для отражения законов природы, и идеалистическое, провозгласившее еще устами Канта, что «der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor» (Prolegomena, 102)[6], и провозглашающее ныне устами Когена, что «бытие есть бытие мышления» и «мышление, как мышление бытия, есть мышление познания» (Logik der reinen Erkenntniss, 14). В первом случае устанавливается полная пассивность познающего субъекта, отдающегося объекту и лишь его отражающего, во втором же эта пассивность приписывается уже объекту, порождаемому познающим субъектом.

Идеалистический анализ познания вообще и отдельных наук в частности, вообще критическое наукословие, независимо от своих выводов общефилософского характера («трансцендентализма») имело огромное положительное значение для сокрушения научного догматизма, свое философское выражение имеющего в позитивизме. Критика научного разума с полной ясностью показала не только то, что науки построяются, но и *как* они построяются. Благодаря этому возникла проблема *оправдания науки.* Из самодержавной законодательницы знания она сделалась подзаконной, подчинившись суду гносеологии и логики. Но этим именно

и подчеркивается инструментальный, ориентировочный, условный характер понятий каждой отдельной науки и создается возможность скептического или по крайней мере критического к ним отношения, и в этом своем значении идеализм, при всем своем философском абсолютизме, сближается с прагматизмом. Это сродство между идеализмом и прагматизмом как формами релятивизма в науке, хотя и вытекающего из разных философских посылок, несколько замаскировывается внешней враждебностью этих течений, и, однако, оно представляет собой поразительный факт современного философского самосознания. Отцом научного прагматизма поэтому является не кто иной, как Кант*, виднейшими же его представителями в настоящее время – Коген, Наторп и Риккерт, подающие здесь руку Бергсону** и американским прагматистам. Теория образования естественно-научных и исторических понятий, построенная Риккертом как методологическое учение, имеет совершенно прагматический характер и лишь внешне

* Основная идея «Наукоучения» Фихте (уже в 1794, а в более позднюю эпоху еще в большей степени) – примат практического я над теоретическим, которым установляется до известной степени и принцип научного прагматизма с отрицанием единого предустановленного хода научного развития. Фихте говорит, с одной стороны, о «die Subordination der Theorie unter das Praktische.. alle *theoretischen* Gesetze auf *praktische*... sich gründen», **а с другой стороны, отсюда проистекает «die, absolute Freiheit der Reflexion und Ab**straktion auch in der theoretischen Rücksicht... Der Fatalismus wird von Grund auch zerstört, der sich darauf gründet, dass unser Handeln und Wollen von dem Systeme unserer Vorstellungen abhängig sey, indem hier gezeigt wird, dass hinwiederum das System unserer Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt» (*J. G. Fichte*. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1794, § 8. II, sämmtl. Werke, I. S. 294–295)[7].

** У Бергсона читаем: «Всякое познание в собственном смысле этого слова ориентировано в известном направлении или получено с известной точки зрения. Правда, интерес наш часто бывает сложным. И потому мы часто последовательно ориентируем в нескольких направлениях наше познание одного и того же предмета и разнообразим точки зрения на него» (*Введение в метафизику*, в приложении к русскому переводу *Время и свобода воли*. М., 1911. С. 214).

связана с его гносеологическим телеологизмом. Многие суждения о «методе точных наук», имеющиеся у Наторпа в его исследовании «Über die Methode der exacten Naturwissenschaften» и представляющие собой применение идей Когена, могут получить совершенно прагматическое истолкование в духе радикального научного прагматизма Пуанкаре*. Идеализм, если отвлечься от его гносеологического абсолютизма или трансценденталзма, насколько он поворачивается к действительной науке, делает одно дело с прагматизмом, именно, он *очеловечивает* знание, подчеркивает значение формально субъективного фактора научного познания (хотя сам он и мнит его нечеловеческим, или вышечеловеческим, больше всего боится «нечистоты» и отрекается от «психологизма»). *Антропологизм в науке* – вот общий итог гносеологического идеализма и позитивистического прагматизма. Проблема науки приводится к загадке о человеке, наукословие становится отделом философской антропологии. Человек есть науко-творец, ζωον μαθηματικόν, способное к науке существо[8]. Что предполагает собой эта способность, какие предпосылки связаны с нею?

II. ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ПРИРОДА НАУКИ

Человек стоит в хозяйственной позе по отношению к природе с рабочим инструментом в одной руке, с пламенеющим светочем знания в другой. Он должен бороться за свою жизнь, т. е. вести хозяйство. Наука

* Напр., мысль, что такие наиболее отвлеченные обобщения естествознания, как принцип сохранения энергии, представляют собой чисто формальные построения, без которых просто не могла бы быть построена физика, и что истинность их устанавливается, стало быть, их познавательной полезностью, есть вполне прагматическая мысль.

родится тоже в этой борьбе, есть ее орудие и порождение. Она отражает мир так, как он виден расчетливому хозяину, а известно, насколько различными глазами смотрят на мир практический хозяин и мечтательный созерцатель, художник или философ. Хозяину с его склоненной головой и с согбенной работою спиной рисуется совершенно иная перспектива, нежели взирающему на мир с высоты умозрения или художественного созерцания. Собирание и склеивание рассыпанного мироздания из отдельных кусочков, хозяйственная мозаика и создает то причудливое и капризное развитие науки, которое мы наблюдаем. Известный образ Платона (в «Политейе») – пещера с заключенными в ней узниками, наблюдающими лишь тени вещей и составляющими себе представление о вещах по их теням[9], – приложим и для характеристики хозяйственно-научного отношения к миру. Наука с ее инструментальностью и прагматизмом, очевидно, связана как с местоположением узников в пещере, так и отношением их к источнику света. Стоит лишь немного изменить это положение – должна измениться и вся ориентировка, со всеми ее проблемами и методами, так же точно, как она изменилась бы, если бы человек вдруг стал летающим в воздухе или живущим в воде существом, или же принял бы микроскопические размеры, или стал бы существом двух измерений и т. п. И наоборот, всякая относительная, условная ориентировка упраздняется, вся наука, родившаяся в царстве теней и полутеней, становится ненужной, раз пещера осветилась бы непосредственно светом, а наши глаза оказались бы способны его вынести. На науке лежит печать ее происхождения.

Можно не только говорить вместе с прагматизмом о практическом, утилитарном характере знания, но и – еще гораздо определеннее – следует говорить о

хозяйственной природе знания, поскольку жизнь есть безостановочный хозяйственный процесс, протекающий в напряженности труда. Эту важную истину дано было почувствовать экономическому материализму, хотя он более противодействовал, нежели содействовал ее раскрытию благодаря своей грубой философской оболочке. К этому же порядку идей относится и учение Авенариуса и Маха об экономическом характере мыслительных актов и о принципе сбережения сил (Kraftersparung), присущем научному мышлению* [10].

Наука есть общественный *трудовой* процесс, направленный к *производству* идеальных ценностей – знаний, по разным причинам нужных или полезных для человека. Как трудовой процесс, она есть отрасль общей хозяйственной деятельности человека, направленной к поддержанию, защите и расширению жизни, а вместе с тем ее органическая часть. Никакое хозяйство не ведется чисто механически, вне всякого плана и целесообразности, – элементы познавательно-научного отношения к миру как объекту хозяйства из него неустранимы, и в этом смысле наука никогда не оставалась и не остается вполне чужда человеку. Между скудными знаниями хозяина-практика и научным опытом существует огромная количественная разница благодаря различию в методах, обширности, упорядоченности опыта, но качественной, принципиальной разницы нет. Однако на известной ступени развития происходит дифференциация хозяйства, и производство идеальных, познавательных ценностей, выделяясь из единого трудового

* «Экономический» характер приемов научной мысли вполне признает и защитник «чистой логики» Гуссерль, который говорит: «Все искусственные приемы носят характер приемов экономии мышления. Они исторически и индивидуально вытекают из известных естественных процессов экономии мышления» *(Гуссерль.* Логические исследования. Пер. С. Франка, с. 172, ср. также с. 176).

процесса жизни, ведет обособленное, самостоятельное, хотя и отнюдь не самодовлеющее существование.

Труд, затрачиваемый на науку, преследует две основные задачи: расширение опыта, или накопление знаний (то, что можно уподобить преемственному, из поколения в поколение, созиданию вещественного богатства и материальной культуры: дорог, городов, удобных для обработки земель, фабрик, заводов и т. п.), и их упорядочение, научное обобщение их в понятиях или в закономерностях (то, что можно уподобить накоплению капитала, капитализации продуктов труда в целях производства). И то и другое имеет самое прямое и непосредственное отношение к хозяйству.

Наука есть прежде всего правильно, преемственно ведущееся изучение «фактов», открытие их и установление, – есть специализированное внимание и систематическое наблюдение. Ведь наибольшая часть открытий науки относится именно к открытию новых фактов, т. е. расширению и углублению мира, представляющегося невооруженному глазу и обыденному сознанию. Наука вызывает из сумрака Мэона научный космос, пробуждает дремлющее мэоническое бытие к жизни и, следовательно, постольку вообще расширяет возможности жизни, ее универсальность и полет. Как рудокоп своей киркой высекает из скал новые руды, так и научный работник вызывает из тьмы новое бытие, которое он не творит, но выявляет, как бы освобождает к жизни. Труд этот ведется по определенному строгому плану, с применением утончающих и обостряющих наши чувства инструментов и экспериментов, согласно установленным правилам (методам), как бы одним коллективным работником; научная кооперация представляет собой пример кооперации вообще. Благодаря этому отдельные науки оказываются как бы кладовыми жизненного

опыта, в котором трансцендентальный субъект науки, человечество, в противоположность отдельным, эмпирически обусловленным и ограниченным индивидам получает осязательное бытие, из сверхопытного становится почти эмпирическим. Как сокровищница знаний, наука есть некоторый конденсатор жизненного опыта. Наука не ограничивается накоплением знаний, но стремится всегда к их упорядочению и обобщению в научных гипотезах. Орудие науки при этом есть понятие, символизирующее неопределенное количество однородных явлений и сжимающее их в закономерности, понятиями пользуется научное мышление, и из них слагаются научные теории. Научные понятия, правильно, т. е. целесообразно созданные, представляют собой уже конденсатор не только жизненного опыта вообще, но и научного опыта. Научные же теории, стремясь связать между собою понятия и представить их в простой формуле закономерности, являются, в свою очередь, конденсаторами для этих конденсаторов и, следовательно, в еще большей степени конденсируют жизненный опыт. Потому в науке действительно находит применение принцип экономии сил и господствует стремление к достижению цели с наименьшими затратами, – основной принцип хозяйственной деятельности, наука хозяйственна в своей структуре.

Хозяйственная природа науки обнаруживается и на ее жизненных корнях. Как и в производстве благ хозяйственных в узком смысле слова труд затрачивается на производство потребительных ценностей, имеющих полезность, т. е. способных удовлетворять существенным или несущественным, действительным или измышленным, но во всяком случае реальным жизненным потребностям, – так и в науке производство благ идеальных, труд исследования направляется на удо-

влетворение предъявляемых жизнью потребностей. Человек располагает трудом в ограниченном количестве и не может расточать его бесцельно или нехозяйственно; игра, т. е. затрата сил без всякой цели, находящая оправдание лишь в себе самой, составляет исключение, и чистой jeu d'esprit[11] нет места в науке. Как в хозяйстве, так и в науке труд затрачивается на удовлетворение уже существующей или зарождающейся потребности. Наука является ответом на вопрос жизни, предшествующий науке. Практические мотивы или жизненные интересы, повелительно останавливая внимание на определенной стороне жизни, вызывают к существованию и соответственную науку*. История науки отнюдь не свидетельствует о последовательном логическом развитии наук, как оно вытекало бы из их теоретического взаимоотношения, напротив, толчки жизни, практические нужды вызывали в различные эпохи развитие разных отраслей знания. С особенной ясностью это можно видеть на развитии естественных и технологических, а также и социальных наук в 19-м веке. На наших глазах почти всякий жизненный вопрос вызывает научную разработку, создает для себя науку. Правда, в развитии науки бывало и так, что в поисках одного находили другое, как Колумб

* В этом смысле предмет всякой науки определяется чрез «отнесение к ценности». Вся наука жизненна, практична и потому «исторична». Поэтому мы признаем остроумную классификацию наук Риккерта на исторические и естественно-научные совершенно не достигающей цели. Абстрагирующий и индивидуализирующий методы как моменты имеются налицо во всякой науке, и их ясное логическое различение составляет бесспорную заслугу Риккерта. Но разделять их и на основании этого разделения выводить классификацию наук не имеет смысла, ни к чему не ведет. Для самого Риккерта это интересно потому, что открывает перспективы для его телеологического критицизма с понятием «культуры» (маска прагматизма), но в понимании природы науки это различение более запутывает, чем выясняет. Повторяем, всякая наука порождается интересом и конституируется чрез «отнесение к ценности» (что Риккерт считает лишь особенностью наук исторических), но всякая наука пользуется понятиями как естественно-научного, так и исторического характера (в смысле Риккерта).

в поисках кругового пути в Индию нашел Америку. Испытывая влияние жизненных интересов, наука и сама оказывает могущественное влияние на жизнь. Она не остается вне жизни и, следовательно, находится в живом взаимодействии со всем существующим. Во всяком случае, науки возникают на основе известного отбора, из бесконечного моря возможного опыта берутся лишь определенные темы. Вопросы жизни, возникающие из определенного интереса, наука формулирует по-своему удобным для себя технически целесообразным способом, но она все же при этом не изменяет этому интересу, как всевозможные медицинские дисциплины служат лишь одной жизненной задаче – поддержанию человеческого здоровья.

Таким образом, уже в своем происхождении наука получает некоторый привкус хозяйственности. Не нужно, конечно, чрезмерно огрублять этого положения, верного в применении к науке вообще или данной группе наук, но не всегда приложимого к разным ее отделам и дисциплинам, необходимым, однако, в научной жизни целого. Наука имеет и свою собственную логику развития, порождающую с внутренней необходимостью те или иные научные построения, иногда совершенно теоретического характера. Однако если взглянуть на дело шире, можно убедиться в наличности практических мотивов в происхождении и таких построений. Не нужно только чрезмерно огрублять этой идеи, в чем повинен особенно экономический материализм: признавать хозяйственную природу науки отнюдь не значит всецело объяснять ее хозяйственными побуждениями в узком смысле слова. Правда, значительная часть наук, рассматриваемая в целом, в практическом их применении имеет хозяйственно-технологический характер. Это можно сказать про естествознание, как математи-

ческое (следовательно, считая здесь и чистую математику), так и описательно-экспериментальное: техника, сельское хозяйство, медицина, транспорт, – все это стоит в прямой связи с хозяйством. Это не в меньшей степени приходится сказать и про социальные науки, имеющие совершенно практический характер. Здесь не всегда являются преувеличением даже самые парадоксальные утверждения экономического материализма о связи развития технических и социальных наук с капиталистическим хозяйством. Наука и техника (не в узком, а в самом широком смысле слова) находятся в теснейшей связи между собой. Однако хотя связь науки с техникой или технологический характер науки представляется одним из наиболее важных свойств научного знания, с которыми должна считаться философия науки, не следует распространять этого на всю науку и прямо ставить знак равенства между наукой и техникой, направленной на разрешение хозяйственных задач. Наука обслуживает не только хозяйственные нужды, и не о хлебе едином живет человек. Могут быть и иные интересы практического характера, хотя это суть тоже вопросы жизненной ориентировки, выработки правил внутреннего и внешнего поведения, и они также разрешаются в науке. Сюда относятся разные отделы гуманитарных знаний, – история во всех ее разветвлениях, филология, философия. В известном смысле сюда может быть отнесено даже и искусство, как труд, преемственно, из поколения в поколение затрачиваемый на служение красоте. Хотя затрата труда и здесь вносит элемент хозяйственности и хотя наука и искусство не отрываются от корней жизни с практическими ее интересами, однако идеальный, духовный характер этих потребностей не позволяет отнести их к знаниям технического, и в этом смысле прикладного, хозяйственного

характера. Состав наук отражает потребности человека, творящего науки в соответствии своим надобностям как практически-хозяйственного, так и идеального характера. Невозможно только одно: чтобы могла появиться и существовать наука, которая не служила бы никакой потребности, ни практической, ни идеальной, и которая была бы поэтому никому не интересна и не нужна. Науки *родятся* от жизни, но, ею порожденные, развиваются уже по своим законам и ведут самостоятельное существование. Наука есть атрибут человека, его орудие, которое он создает для тех или иных задач. Наука насквозь антропологична, и насколько трудовая актуальность и хозяйственность есть основной нерв человеческой истории, то наука и хозяйственна, или прагматична. Чтобы понять науку, надо обратиться к пониманию человека. Не наука объясняет в себе человека, но человек объясняет собой науку. Философия науки есть отдел философской антропологии.

Соответственно двойственному объективно-логическому и прагматическому характеру своему наука должна поверяться двоякого рода критерием, оцениваться не только со стороны логической правильности своих заключений, их последовательности, целесообразности, экономии мысли, изящества, стройности, но и со стороны своей практической, ориентировочной годности. Другими словами, критерий науки двойствен, а потому двойственна и природа научной ошибки или заблуждения. Научная истина не только логична, но и хозяйственна. Мысль эту можно пояснить даже на примере математики, которая теперь рассматривается иногда как логика наук и уж во всяком случае считается цитаделью чистой научности. И однако глубокие исследования одного из крупнейших математических мыслителей современности раскрывают в доступной

для всех форме хозяйственную природу даже математического мышления. Именно, обсуждая вопрос о неэвклидовой геометрии (Лобачевского и Римана), которая хотя и строится на иных аксиомах, чем эвклидова, со стороны логической представляет не менее последовательное построение, *Пуанкаре* приходит к следующему выводу, вообще характерному для современного научного мышления и вместе столь далекому от косного формалистического абсолютизма Когена: геометрические аксиомы, различием которых объясняется множественность возможных геометрий, суть «условные положения; при выборе между всеми возможными условиями мы руководимся опытными фактами, но самый выбор остается свободным», так что «аксиомы геометрии суть не более как замаскированные определения. Если мы теперь обратимся к вопросу, является ли эвклидова геометрия истинной, то найдем, что он не имеет смысла. Это было бы все равно, что спрашивать, правильна ли метрическая система в сравнении со старинными мерами, или: вернее ли Декартовы координаты, чем полярные? Одна геометрия не может быть более истинна, чем другая; она может быть *более удобна*[*], и это решает опыт. Прагматизм проникает здесь в самое сердце научного мышления – в математику. Да и огромное значение математического метода вообще в науке основано также на соображениях практического удобства – сведения качества к количеству и применения меры и счета, где и насколько это только возможно. Однако за этими пределами приложение математики становится бесполезным и даже вредным, превращается в карикатуру. Типичный пример – моральная арифметика Бентама, где сделана попытка применения чис-

* *Анри Пуанкаре.* Наука и гипотеза. Пер. с фр. Бачинского и Соловьевых. Москва, 1904, с. 60–61, 83–84.

ла к этике. Я боюсь, что и в современной «логистике» мы имеем пример того, как не следует пользоваться математикой в логике. Можно подобные примеры найти и в политической экономии, где существует попытка создать тоже нечто вроде высшего исчисления человеческих потребностей, полезностей, оценок. К подобным построениям должен быть применен прагматический критерий со всей беспощадностью: при всей стройности, логической последовательности, может быть, даже и остроумии этих построений они бесполезны, ибо не имеют ориентирующей ценности, а потому должны быть признаны научными заблуждениями.

III. СОФИЙНОСТЬ НАУКИ

Итак, проблемы науки, предустановляющие ее объекты и закономерности, возникают из потребности в ориентировке при данном положении человека в мире, научные же теории и гипотезы имеют служебное значение и уподобляются тем лесам и мосткам, которые становятся ненужны после того, как пройден путь или выстроено здание. Науки, благодаря хозяйственной своей природе, имеют свой raison d'être[12] в полезности, а не в Истине. Они суть в этом смысле орудия борьбы за существование, это – верный взмах руки, меткий удар, острый взгляд, в них трансцендентальный научно-хозяйственный субъект видит, слышит, осязает мир как объект своего хозяйства. И тем не менее радикальный прагматизм с его скептицизмом, видящий в полезности *единственный* критерий истинности, глубоко не прав. Он не может объяснить логического сознания, той принудительности выводов из данных посылок, которая безусловно свойственна науке и составляет ее логиче-

ский фундамент. Научные положения, каковы бы они ни были по своему происхождению, неоспоримо имеют качество логической обоснованности, которое только и создает научную достоверность, устанавливает их «значимость».

Объективно-логическая связь, логика идей, необходимо опирающаяся на логику вещей, пронизывающая и бытие, и сознание, и субъект, и объект, предполагающая, следовательно, некоторое тождество мышления и бытия, – вот то, что сообщает науке ее научность и предохраняет ее положения от произвольной субъективности и своеволия*. Наука свободна и прагматична в установлении своего объекта и своих проблем, она вольна спрашивать и об удельном весе атомов, и о числе галок на крестах, считать звезды на небе или проникать в глубины земли, это – ее дело, но при известном задании, при данных элементах проблемы, действует уже объективная логика вещей, некоторая железная необходимость, повелевающая прийти к тому или иному заключению, если только не делать надругательства над очевидностью и не провозглашать, что 2 × 2 = стеариновая свечка. И эта логика уже не прагматична, не хозяйственна, напротив, она *чиста* и, как таковая, обосновывает собой возможность и науки, а постольку даже и самого хозяйства. Она есть идеальная структура познания, но вместе и транссубъективная связь вещей. *Действительность логична,* она связна, и связь эта тождественна с логическим мышлением, ему раскрывается и отдается. Тождество субъекта и объекта, которое

* В установлении этой объективной логической связи, в защите чистой логики, обнаруживающейся в человеческом мышлении, лежит заслуга того течения в современной логике, которое представляет собой *Гуссерль:* «Поскольку ни одна наука не возможна без объяснения из оснований, стало быть, без теорий, чистая логика *самым общим образом* объемлет идеальные условия возможности науки вообще» (Цит. соч. С. 222).

мы установили выше как априори хозяйства, здесь открывается и со стороны своей объективно-логической формы. Связь эта не есть что-то неизменное в своих формах и обнаружениях. Она множественна и многообразна. Отсюда понятна возможность ее установления под разными формами, разными методами, на разных объектах. Отсюда и множественность наук и возможность прогресса науки, т. е. более широкого и глубокого проникновения в эту связь. Связь эта универсальна, ибо она есть связь всего со всем. Она получает в науке форму всеобщей причинной связи, стягивающей собой мировой механизм*. Без этой связи не было бы ни тождества, ни различения. Но эта связь есть. Есть Логос мира, и по силе его есть и логика вещей, и логика наук, и логика действий: все находится во всепроникающей связи. Ибо мир в своей положительной основе есть не Хаос, но София.

Наука софийна – вот ответ, который можно дать скептическому прагматизму и догматическому позитивизму. Она чужда Истине, ибо она – дитя этого мира, который находится в состоянии неистинности, но она – и дитя Софии, организующей силы, ведущей этот мир к Истине, а потому и на ней лежит печать *истинности*, Истины в процессе, в становлении. Как платоновский Эрос, сын Пороса и Пении[13], богатства и нищеты, абсолютного организма и механической дезорганизованности, она принадлежит обоим мирам. Она ограниченна, относительна, инструментальна, но в то же время по мере ее поступательного развития спадают все новые покровы, закрывающие Истину от наших глаз, чрез нее просвечивает Истина, хотя и как зерцалом в гадании.

* «Закон причинности есть всеобщая объективная истина и представляет непоколебимое ручательство за объективность нашего познания и за беспредельную область постижимого нами» *(Лопатин.* Положительные задачи философии. Ч. 2. М., 1891, с. 231).

Итак, формально истинность научных положений защищается логикой, имеющей как идеальное, так и реальное значение в силу изначального тождества субъекта и объекта, в силу того, что в существе своем субъективное и объективное суть только сознательные или бессознательные проявления одного процесса, обнаружения одного начала, лежащего выше различения субъекта и объекта, противоположения сознательного и бессознательного. По содержанию же истинность науки обосновывается ее софийностью, она возможна благодаря организующей силе Софии. В ней София овладевает миром. Можно сказать, что в науке выражается пробуждение мирового самосознания, причем с мира спадает постепенно его мертвенное окоченение. Потому в развитии науки совершается действительный, реальный прогресс. Благодаря этому единству ее функции только и можно сказать, что существует единая наука, – не как единое знание, но как единая деятельность. Здесь наука сливается с общим хозяйственным процессом и входит в него как его фактор. Наука есть орудие оживления мира, победы и самоутверждения жизни. Ее положительный итог тот, что мир косный, мертвый, непроницаемый все более теряет эти черты и уступает надвигающейся жизни.

Вне предположения объективной логической связи вещей, изначальной софийности мира и производной софийности науки, факт науки, факт хозяйства да и сама история становятся совершенно непостижимым чудом, каким-то фокус-покусом или действительно каким-то открыванием секретов у «природы». Но ведь этого нельзя продумать, не впадая в явное противоречие или грубое мифологизирование, не превращая мертвый и рассыпчатый агрегат «природы», каким она представляется в механическом мировоззрении, в жи-

вое существо, хотя бы в ту богиню в зеленой одежде и с влажными глазами, которую описывает Тургенев в своем стихотворении в прозе «Природа».

IV. ГНОСЕОЛОГИЯ И ПРАКСЕОЛОГИЯ

Научное знание действенно* или, иначе говоря, оно технично. Возможность технологии, или превращения знания в действие, прыжок из созерцания к действительности показывает, что научное познание, логическая связь понятий имеет транссубъективный характер, обеспечивающий техническую годность познания. Другими словами, *техника логична* или *логика технична.* Математика имеет «познавательную ценность» не тем лишь, что представляет увлекательную игру логического воображения, но и тем, что на нее может опираться техника, и дифференциальное исчисление оказывается пригодно при постройке железнодорожного моста. В науке построяются не только логические модели действительности, но и создаются проекты воздействия на нее, и вот эта-то связь проектирования и моделирования, знания и действия и требует философского истолкования. Недостаточно чистой теории познания, она даже и невозможна, необходима теория действия, основанного на знании, *не гносеология, но праксеология.* Проблема прагматизма только начинается там, где считают ее решенной его представители.

Проблема науки в праксеологическом понимании ее совершенно не вмещается в ту постановку, какую

* «Не только наше непосредственное знание, но все человеческое знание вообще находит в *действовании* свое предельное понятие. Самая абстрактная из этих идей – понятие бытия – имеет своим содержанием мысль о *действенности* в ее наиболее обобщенной форме и все же в полноте ее логических моментов» *(Лопатин.* Положительные задачи философии. Ч. 2, с. 231).

придал ей Кант с его чисто созерцательным, действительно лишь теоретическим, бездейственным разумом. Познание у Канта есть только моделирование, но не проектирование, проверяемое жизнью. Коген справедливо замечает*, что Кант имеет дело с природой как объектом науки (Natur als Wissenschaft). Между тем природа ранее должна быть понята как объект хозяйства (Natur als Wirtschaft). Реальность природы не ощущается в зеркальном ее изображении в гносеологии Канта, потому проблема реальности внешнего мира и чужого *я*, как уже показано выше**, приобретает у него такой роковой, безысходный характер. Для теоретического разума мир имеет тоже лишь теоретическое существование, он, так сказать, проектируется на плоскости как ряд схем и чертежей. Они могут быть верны или не верны с точки зрения своей логической стройности, но совершенно неизвестно, имеют ли они транссубъективное, жизненное значение. Уже исходной постановкой своей проблемы Кант отрезал себе путь к реальной действительности и обрек себя на сизифову работу, на постоянную погоню за вечно убегающим призраком действительности; Понятие явления у Канта, образуемое априорными формами познания, совершенно не считается с возможностью действия, иначе оно должно бы быть заново пересмотрено в духе реализма, а это неизбежно повлекло бы за

* Отличительной чертой критического идеализма, по Когену, является то, что «для него не существует вещей иначе как в мыслях и из мыслей», и он опирается не на чувственное сознание вообще, но «на *науку,* в которой *даны* все *вещи* и доступны философским вопросам; звезды даны не на небе, но в науке астрономии, мы обозначаем такие предметы как данные, которые мы отличаем от порождений и переработок мышления как обоснованные в чувственности. Не в глазу лежит чувственность, но в raisons de l'astronomie» *(Cohen.* Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, 127). Наибольшего напряжения идеализм Когена достигает в «Die Logik der reinen Erkenntniss».

** Ср. гл. III, отд. II, с. 128.

собой пересмотр и всего учения о формах познания, о явлении и соотносительной ему вещи в себе. Про мир, *теоретически* построяемый, Кант мог с полным правом сказать, что «разум предписывает законы природе», но только относительно этой природы следует прибавить, что, может быть, она и не существует, подобно идеальным трем талерам в известном примере Канта, бытие которых вовсе не следует из их понятия. И если в реальном, а не в идеальном только существовании трех талеров можно убедиться, лишь пощупав карман, так и в реальном существовании теоретически построяемой природы мы убеждаемся, лишь ее осязая, т. е. выходя за пределы теоретического понятия. «Нужно выйти из него, чтобы сообщить ему признак существования», как выражается и сам Кант*. Лишь практика, техника убеждают нас, что наука не воздвигает мира фантасмагорий, но известным образом соотносительна реальности. Поэтому мост, построенный на математическом расчете, в некотором роде гарантирует для нас высший анализ. Но для Канта в пределах его гносеологии совер-

* «Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss (?!) die Position (?) eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils... Und so erhält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. <...> Aber in meinem. Vermögenszustände ist mehr bei hundert wirklichen Thaler, als bei dem blossen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu reinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch (?) hinzu, ohne dass durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe diese gedachten hundert Thaler selbst im Mindesten vermehrt werden... Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen (?) um diesem die Existenz zu enheilen (?)». *Kant's* Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Kehrbach. C. 472-474, passim[14]. Это рассуждение очень характерно для общего теоретического характера философии Канта, для которой понятия составляют нечто первоначальное и непосредственное, к чему лишь присоединяется акциденция существования и из чего надо «выйти», чтобы достигнуть бытия: кабинетная философия, принявшая себя за коперниканство!

шенно нет средств провести различие между действительными и идеальными тремя талерами*, потому что теоретически, по содержанию своему как «понятия», они тождественны, это признает и сам Кант, различаются же они лишь по «положению», предикатом бытия. Для теоретического разума нет реальности, кроме логической, и это за Канта договорено до конца Когеном, и в этом радикализме мысли нельзя не видеть заслуги «Марбургской школы», в которой действительность откровенно заменяется наукой. Этот взгляд представляет собой последнее слово кабинетного, «научного» идеализма. Кант же все время колеблется между идеализмом**, к которому его толкает логика его философии, но от которого он всеми силами отбивается (в лице Беркли), и реализмом. Держаться за реализм заставляло его живое чувство действительности, но для него отнюдь не находится почвы в учении Канта о явлении, и это колебание (отразившееся уже в различии между первым и вторым изданиями «Критики чистого разума») создает источник неясностей в системе Канта и в конце концов оставляет открытым основной для него вопрос: «Wie ist Natur selbst möglich?»[15] (Prolegomena. § 36). Проследить эти колебания и показать безысходную двойственность в понимании природы у Канта*** было бы интересной

* «Теория знания Канта *не обосновывает реальности транссубъективного мира*: как явление, внешний мир, согласно его теории, есть только совокупность необходимых представлений познающего субъекта» *(Н. Лосский.* Введение в философию, I, 207).

** Kritik der reinen Vernunft: 208–209 (Kehrbach).

*** Кант многократно возвращается к вопросу о том, как возможно познание законов природы при помощи априорных категорий разума, или как возможно достигнуть реальности чрез призму субъективности, но всегда его ответы на этот вопрос темны, расплывчаты, многозначны. См. особенно в Kritik d. reinen Vern. (Kehrbach) 135, 154–156, 208–209, 222, 313–314, 318, 402–403, 443–444 и др. Приведем для образца два-три его суждения по этому вопросу. В Supplement III к *Критике чистого разума* читаем: «Категории суть понятия, которые предписывают явлениям, а вместе и природе

как совокупности всех явлений (natura materialiter spectata), законы a priori, и теперь спрашивается: так как они не выводятся из природы и не берут ее за свой образец (ибо они иначе были бы лишь эмпирическими), то как понять, что природа должна руководиться (sich richten) ими, т. е. как они могут a priori определять природу, не будучи взяты от нее? Вот разрешение этой загадки. То, как законы явлений в природе вообще согласуются с разумом и его формой a priori, т. е. его способностью вообще связывать разнообразное, ничуть не более странно, чем то, как самые явления могут согласоваться с формой чувственного воззрения a priori. Ибо законы существуют не в явлениях, но лишь по отношению к субъекту, которому соответствуют (inhäriren) эти явления, поскольку он имеет рассудок, и существуют не как явления по себе, но лишь в отношении к существу, имеющему чувственность. Вещам в себе была бы необходимо свойственна их закономерность и вне познающего ее разума. Но явления суть лишь представления о вещах, которые непознаваемы в том, что они суть сами по себе. Как простые (blosse) представления, они стоят не под каким-либо иным законом соединения, кроме как под тем, который предписывается соединяющей способностью... Все явления природы, по их связи, стоят под категориями, от которых природа (рассматриваемая просто как природа вообще) зависит как от первоначального основания своей необходимой закономерности (как natura formaliter spectata). На большее количество (mehrere) законов, чем то, на которых основывается природа вообще, как закономерность явлений в пространстве и времени, не хватает чистой способности рассудка предписывать явлениям законы a priori одними категориями. Особенные же законы, касающиеся эмпирически определенных явлений, не могут совершенно быть выведены отсюда, хотя они сами все зависят от них (stehen unter ihnen). Должен присоединиться еще опыт, для того чтобы вообще познать их; но об опыте вообще и о том, что может быть познано как его предмет, научают исключительно эти законы a priori» (Kehrbach, 680–681). Не очевидно ли, что эта загадка остается и здесь нисколько не разгаданной, если трудность видеть именно в вопросе о реальности, транссубъективности познания, связи natura materialiter и formaliter spectata. Кант только повторяет здесь лишний раз свои определения, наглядно показывая, как не вмещается в них проблема техники и хозяйства. То же самое происходит и в «Пролегоменах», где вследствие большей краткости и ясности изложения основное затруднение кантовского априоризма выступает, пожалуй, еще яснее, особенно в § 36 «Wie ist die Natur möglich?» «Как возможна природа в материальном значении?.. На основании свойств нашей чувственности, по которым она присущим ей образом затрагивается предметами, которые сами по себе ей неизвестны (?) и отличаются (?) от этих явлений» (противоречие нагромождается здесь на противоречие: хотя предметы и неизвестны, но о них известно, что они затрагивают чувственность и что они отличаются от явлений). «Возможность опыта вообще есть и общий закон природы, и основоположения первого суть законы последней. Ибо мы знаем природу не иначе как совокупность явлений, представлений в нас (след., только созерцательно, теоретически) и не можем поэтому закон их

задачей, вводящей в самый центр кантовской мысли и вскрывающей мнимость его коперниканства. Только Шеллингу с его «прорывом к действительности» удалось разорвать паутину кантовской гносеологии и проложить путь к философии хозяйственного реализма, не разрывающего и не обособляющего единства познания и действия, природы как науки и природы как хозяйства.

Итак, гносеология ориентируется на факте теоретического познания (или «науки») и старается найти из него путь к реальности, прорвать сети идеализма. Но теоретическое знание, в пределах которого остается гносеология, идеалистично по самому своему существу, оно имеет дело с алгебраическими знаками, а не числовыми, конкретными величинами. Однако в действительности знание не существует как чисто теоретическое, – таковое есть абстракция, оно существует лишь в конкретном единстве действия как его момент, оно входит в трудовой процесс жизни, в хозяйство. Последнее есть тоже факт, не менее незыблемый, чем знание, но зато более общий, а потому логически предшествующий знанию. Теория познания, ориентированная на факте хозяйства, т. е. не только теории, но и техники, будет иметь совершенно иной вид, нежели отвлеченно-теоретическая. Только на почве экономического реализма, жизненной подлинности объектов труда преодолевается субъективный идеализм, и знание становится мышлением транссубъективным. И разрывать конкретное единство моментов теории и практики, знания и

соединения воспринимать иначе, чем по правилам соединения их в нас» (100–101, по изд. Schulz). «Верховное законодательство природы должно лежать в нас самих, т. е. в нашем разуме» (101). Кант не ставит уже здесь перед собой щекотливого вопроса: сумеет ли он отличить на основании этого разума идеальные талеры от реальных и действительную природу от призрачной? Есть ли здесь «выход» или переход от одного к другому? Это затруднение у Канта отмечает и старается устранить и *Cohen:* Kant's Theorie der Erfahrung, 2 Ausg., 311–314.

действия с тем, чтобы впоследствии опять составлять и склеивать из его частей, из теоретического и практического разума, жизненную целокупность, значит идти неверным путем, создавать себе излишние трудности и неразрешимые проблемы. Мы не отрицаем этим проблем теории знания, но их теперешнюю отвлеченную постановку. В научном познании существует, как это поставлено вне сомнения гносеологическим анализом, известный априоризм и схематизм, который набрасывается как сеть на непосредственный жизненный опыт. Гносеологический, кантовский субъект есть ум ученого, препарирующего опыт. Эти априорные формы познания в их своеобразии составляют предмет теории научного познания или, как теперь чаще выражаются, чистой логики. Но она не есть высшее и окончательное судилище, пред трибуналом которого разрешаются все вопросы. Напротив, сама наука нуждается в оправдании или философском объяснении, а потому и возникает наука о науке, философское наукословие. Последнее нередко превращают, однако, прямо в философию (Коген, Гуссерль) и излагают как «систему философии». Этим и характеризуется философия трансцендентализма.

V. НАУКА И ЖИЗНЬ

Наука есть функция жизни, она родится в трудовом процессе, а природа всякого труда хозяйственна, имеет целью защиту или расширение жизни. Жизнь нигде не остается в покое, она находится в состоянии непрерывного напряжения, актуальности, борьбы. Жизнь в этом смысле есть непрерывный хозяйственный процесс. Она есть деятельность, в которой моменты созерцания, теоретического знания существуют лишь как моменты

действия. Хозяйственное отношение к миру включает в себя как необходимое средство и теоретическую ориентировку в нем, т. е. науку. Наука рождается из практической нужды и развивается под тем же импульсом. Этот прагматизм науки, хозяйственная ее природа установляется тем положением, которое занимает субъект по отношению к объекту в процессе научного знания. Хозяйство обусловливается отчужденностью и взаимной непроницаемостью субъекта и объекта, живого и неживого бытия. Субъект хозяйственно внедряется в объект, приближая его к себе, выходя в него из себя, ассимилируя его себе, делая его для себя прозрачным и проницаемым. Но для того чтобы мог совершиться такой акт завоевания субъектом объекта, победы жизни, в отдельном ли акте или в целом хозяйственно-историческом процессе, надо, чтобы ранее объект противостоял во всей своей отчужденности, непроницаемости, объектности, во всей своей множественности и хаотичности. Готовясь сделать прыжок или опустить рабочую руку, субъект готовится, примериваясь, как тигр перед охотничьим прыжком, и на мгновение застывает в этой позе. Пусть это будет краткое мгновение, но оно существенно и неустранимо во всем процессе: оно – его часть и понятно только как часть, но в то же время оно имеет и известную законченность в себе или цельность. При этой подготовительной позе жизни все внимание переносится на объект, субъект как будто совершенно исчезает, прячется, остается только изучаемый объект. Это и есть чистая научность, научное отношение к миру. Поэтому научность есть только поза жизни, ее момент. Поэтому она не может и не должна законодательствовать над жизнью, будучи ее служанкой. Scientia est ancilla vitae[16]. Наукотворчество неизмеримо уже жизни, ибо эта последняя есть живая, непрерывно осущест-

вляемая субъект-объектность, субъект и объект в их полярности и в их живом единстве, выражающемся не в научном познании, но в хозяйственном действии. Наука же – только объектна. Объективность, безличность считается достоинством науки, и она должна быть действительно безлична (бессубъектна, внесубъектна) и объектна, в ней субъект временно, конечно, выходит из себя и полагает себя в объекте, пребывает в объекте, так что остается как будто один только чистый объект. С этой позиции или из того окошка, чрез которое наука смотрит на мир, совершенно не видно субъекта с его непосредственным, живым отношением к объекту, с истекающими из него лучами жизни. Так, мы тщетно стали бы искать высокую гору, господствующую над пейзажем и составляющую всю его красоту, находясь на вершине этой самой горы. Призрачного для нас пейзажа отсюда не видно, хотя это вовсе не значит, что его совсем нельзя увидать.

При научном подхождении к миру из арены борющейся жизни он превращается в мир соединенных между собой механической связью объектов с их закономерностью. На что бы наука ни направила свой фонарь, все живые краски от него блекнут, лица мертвеют, как при солнечном затмении, и природа превращается в мертвую пустыню с анатомическим театром. Жизнь бежит, потому что ей негде поместиться в этом царстве теней, бессубъектных объектов, овеществленных абстракций, и самая жизнь рассматривается здесь тоже лишь как объект, т. е. как механизм, или машина. Научно понимать жизнь значит механически ее истолковывать, значит превращать организмы в машины: l'homme-machine[17] – это не напрасно сказано, в упоении научностью философом просветительства, т. е. научности, превращенной в философию.

Все, что носит печать субъекта и имеет в себе признаки жизни, несовместимо с научным, чисто объектным отношением к миру. Наука творит заведомое мироубийство и природоубийство, она изучает труп природы, она есть анатомия и механика природы, такова ее биология, и физиология, и психология. Наука набрасывает на весь мир сеть механизма, незаметную, как для мухи нити паутины. *Научное и механическое мировоззрение – это синонимы. Научное отношение к миру и есть отношение к миру как к механизму.* В этих своих границах царство науки неприступно и не допускает никаких вторжений. Вопрос только в том, всемирно ли это царство, не остается ли вне его и вокруг него достаточной территории, чтобы можно было, окружив, взять его в плен. Объект множествен по своей природе и своей множественностью давит и угнетает сознание, которое нуждается в многообразных ориентировках в этой множественности. Наука вырезывает из живого организма куски действительности, чтобы затем в них ориентироваться, установляя в них механическую закономерность. А затем из этих вырезанных кусков она обратно складывает, конечно, уже мертвую природу. Природа как всеорганизм, έν και παν[18], не дается живою в руки науки, и природоубийство происходит на самом пороге науки, еще за пределами ее царства. Поэтому у самих представителей науки не остается уже сознания о происшедшем, и они с наивным догматизмом действительность в том виде, как она доступна науке, приравнивают действительности вообще, другими словами, научной методике придается онтологическое значение. Создается и крепнет таким образом предрассудок, будто научное отношение к действительности и есть самое глубокое и подлинное, причем совершенно забывается о преднамеренной ограниченности науки.

Весь научный позитивизм есть такая наивная философия чистого объекта, познаваемого (неизвестно кем и как) в науке. То, что позитивизм делает наивно и догматически, в критицизме, в особенности в новейшей его форме, в «научной философии», делается с критической утонченностью. Философия «чистого опыта» и «чистого познания» есть философия бессубъектного опыта или той чистой объектности, которая свойственна науке. Действительность в качестве чистого объекта необходимо становится миром вещей, находящихся между собою в отношении механической причинности. Признание природы за механизм, пронизанный единой причинной связью (конечно, до конца никогда не познаваемой, но a priori постулируемой), есть в известном смысле методическое основоположение науки, хозяйственный подход к природе, чтобы узнать ее «тайны» и «секреты» (Бэкон)[19]. Это, пародируя известное выражение Гегеля о List der Vernunft[20], есть хозяйственная хитрость (List der Wirtschaft), которую полусознательно, полуинстинктивно совершает жизнь, замирая в созерцательной позе, прежде чем устремиться в объект всей своей субъективностью.

Из отношения к природе как механизму вытекает основное убеждение или предубеждение науки, которое целиком усвояет и научная философия, именно, что данная наличность мировых элементов не подвергается изменению или увеличению. На основании этого закона сохранения мировых элементов все перемены в мире следует понимать только как результат механического взаимодействия этих элементов, причем всякое новое творчество, обогащение мира, его рост заранее исключаются (отсюда принципиальное отрицание чуда, т. е. нарушения теперешних законов природы, установленных при наличности данных ее элементов, – известная

чудобоязнь науки). Наука притязает, по крайней мере в идеале, на то, чтобы составить исчерпывающий инвентарь мирового бытия*. Отсюда и притязания науки на безграничную способность предвидения, причем мир может быть изображен, по выражению Дюбуа-Реймона**, «одной огромной системой дифференциальных уравнений, одной математической формулой». Эту же мысль, даже в применении к человеческим деяниям, высказывает Кант; она лежит в основе социологического детерминизма; ее же в наиболее радикальной форме высказывает Лаплас и позднее – Гёксли***.

И, представляя мир таким механизмом, наука далее раздробляет его на атомы (в самом широком смысле слова), разрывает целое на части, пользуясь, по остро-

* «Как и обыкновенное знание, наука смотрит на вещи с точки зрения их *повторения.* Если целое не повторяемо, она старается разложить его на элементы или стороны, которые *приблизительно* были бы воспроизведением прошлого» *(А. Бергсон.* Творческая эволюция. Пер. С. Булгакова, с. 32). «Сущность механических объяснений состоит ведь в том, что признают возможным вычислить будущее и прошлое как функции настоящего и что таким образом *все предполагается данным.* По этой гипотезе какой-нибудь сверхчеловеческий ум, способный произвести нужные вычисления, мог бы обозреть сразу все прошлое, настоящее и будущее» (Там же, с. 38).

** Цитировано у *Бергсона,* цит. соч., 39.

*** Лаплас говорит: «Если бы какой-нибудь разум знал в определенный момент все силы, действующие в природе, и взаимное отношение предметов, ее составляющих, и если бы разум был и достаточно силен, чтобы подвергнуть эти данные анализу, то он охватил бы в одной и той же формуле движения крупнейших сил природы и Вселенной и движения самого легкого атома: ничто не оставалось бы ему неизвестным, и будущее, как и прошедшее, раскрывалось бы перед его глазами» *(Laplace.* Introduction á la théorie analytique des probabilités. Цит. у *Бергсона,* цит. соч., 39). Ту же идею *Гёксли* выразил в более конкретной форме: «Если правильно положение эволюции, что весь мир, одушевленный и неодушевленный, представляет результат взаимодействия по определенным законам сил, принадлежавшим молекулам, из которых состояла первоначальная мировая туманность, то столь же верно, что нынешний мир уже заключался потенциально в космическом газе, так что достаточно обширный ум, зная особенности молекул этого газа, мог бы предсказать, напр., состояние великобританской фауны в 1868 году с такой же точностью, как мы предсказываем, что станется с паром дыхания в холодный зимний день» (цит. там же).

умному выражению Бергсона, кинематографическим методом*, и потому разрушает единство, цельность, непрерывность жизни природы. Отношение науки к природе не непосредственно и не бескорыстно, но искусственно и прагматично. Наука – волевого, действенного происхождения, она не есть проникновение в объект как он есть (что, впрочем, и невозможно, ибо чистый объект, вещь, есть абстракция, объект существует только для субъекта), но хозяйственная ориентировка в нем, приготовление к действию. Изъявительное наклонение науки всегда предшествуется желательным и последуется повелительным наклонением.

Итак, наука «есть условное отношение к природе как к чистому объекту и, следовательно, как механизму. Научное мышление и механическое миропонимание, или научный детерминизм, суть одно и то же. Наука только и существует как система детерминизма, мировой механики, которая мечталась Канту, Лапласу и др. Очевидно при этом, что философский вопрос о свободе и необходимости остается совершенно *вне* научного сознания. Научная ориентировка настолько узка, специальна и прагматична, что для нее не существуют все вопросы, возникающие за ее порогом, в частности и определение субъекта в его отношении к объекту, воли в ее отношении к действию. Это не существует для нее совершенно в такой же мере, в какой для геометра, изучающего тела как фигуры и объемы, не существует их качественного различия: для нее совершенно тож-

* «Современная наука, как и древняя, пользуется кинематографическим методом. Иначе действовать она не может, ибо всякая наука подчинена этому закону. В самом деле, сущностью науки являются ее манипуляции со знаками или символами, которыми она заменяет самые предметы» *(Бергсон,* там же, 282–283). «Наш интеллект ясно представляет только неподвижность» (133). «Мы чувствуем себя свободно только среди отдельных, неподвижных, мертвых вещей. Интеллект характеризуется природным непониманием жизни» (141).

дественна мраморная статуя и натурщица, с которой она изваяна. При всем своем бесконечном богатстве и сложности по содержанию, наука необыкновенно проста, элементарна и бедна по своему заданию. Ее единственная заповедь гласит: познавай мир как механизм, поступай так, как будто бы он был только механизмом, до конца познаваемым. Но у нее нечего спрашивать о том, насколько верна самая заповедь.

VI. О «НАУЧНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ»

Этому условно-прагматическому механическому мировоззрению науки нередко придается *онтологическое* истолкование, согласно которому мир не только научно познается как механизм, допуская механическую в себе ориентировку, но и *есть* механизм, и на основании этого механизма истолковывается все бытие. Познающий, хозяйственно ориентирующийся субъект незаметно выпроваживается за дверь и подменяется внемировым, созерцательным, бездейственным научным разумом, которому и приписывается созерцание этого механизма. Таким только образом и получается тот чистый объект, который не соотносителен никакому субъекту и потому воплощает в себе чистый механизм. Тогда мир рассматривается как совокупность вещей, а познающий разум, в качестве совокупности их схем, как пассивный схематизм мира. Все познаваемо, все вещно, все механично, все объективно – таков катехизис метафизики научного рационализма. Этот научный рационализм, механическое миросозерцание представляют собой настолько типичную болезнь новой философии, что требуют для себя не только опровержения, но и истолкования. Подобно экономическо-

му материализму, как идея он более силен и могуч, чем отдельные ее выражения. Ведь научный рационализм может сказать теперь о себе: «Имя мое легион, ибо нас много». Ведь все течение мысли (и не только мысли, но и, что гораздо важнее, жизни), носящее наименование «просветительства», в многообразных своих проявлениях пролагает русло для научного рационализма. Локк и Юм, Бэкон и Милль, Кант и неокантианцы, Молешотт и Геккель, большинство деятелей науки – все это сознательные или бессознательные, активные или пассивные, воинствующие или мирные носители научного рационализма. Он составляет духовную атмосферу нашего времени, им мы дышим незаметно для себя, в нем исчезает чувство тайны и глубинности бытия, гаснет мистика и религия. С плоской насмешкой Мефистофель, дух научного рационализма, подает таблицу логарифмов со словами: eritis sicut dei scientes bonum et malum[21], и злорадно наблюдает, как Божий мир перемалывается на этой мельнице. Конечно, столь значительное и влиятельное течение духовной жизни не может иметь корни только в теоретическом заблуждении, оно должно иметь глубокое основание в болезни бытия, в его раздробленности, в которой и надо видеть начало дискурсивного знания, т. е. науки и научной философии. Относительно же расцвета ее в нашу эпоху мы вместе с марксизмом скажем, что корни теперешнего рационализма – в хозяйстве, в напряженной хозяйственной жизни эпохи (недаром и некоторые экономисты, напр. Зомбарт*, рационализм считают отличительной чертой современного капиталистического индустриализма). Кант и Уатт, Коген и Сименс суть дети одной хозяйственной эпохи – капитализма. Наш

* *Зомбарт.* Современный капитализм. Т. I–II, в разных местах, также в Juden und das Wirtschafteleben, 1911.

век характеризуется страшным напряжением хозяйственной энергии, одинаково выражающейся и в развитии науки, и в экономическом завоевании космоса. Это напряжение выражается в чрезвычайном погружении субъекта в объект и сопровождается некоторым смещением центра сознания. Прежде чем быть покоренным, объект временно покоряет себе своего покорителя. В то же время и успехи хозяйства не являются еще настолько ощутительными, чтобы вызывать уже чувство победы над объектом, его растворения в субъекте. Гипнотизирующее влияние преодолеваемого объекта, напряжение мускулов и воли при этом преодолении естественно и отразилось в историческом сознании современного человечества успехами научного рационализма. Высокая ценность орудия науки побудила распространить ее компетенцию далее, чем она простирается, и вызвала попытку отмыкать этим ключом замки, для которых он совершенно не подходит. Из этого родилось злосчастное порождение века рационализма – идея «научной философии», т. е. разрешения наукой сверхнаучных и вненаучных вопросов.

Но, хотя наука превращает мир в безжизненный механизм, сама она есть порождение жизни, форма самоопределения субъекта в объекте. Самый механизм, который для механического мировоззрения кажется универсальным онтологическим принципом, есть только условное самоопределение субъекта. Механизм есть граница для субъекта, отсутствие организма, но ограничиваемое первее ограничивающего, и жизнь не полагается, а только ограничивается механизмом. Сам механизм есть понятие не положительное, а отрицательное, в нем констатируется отсутствие жизни, т. е. жизнь (субъект) здесь ощущает свою границу, но не для того, чтобы, ее опознав, перед ней остановиться, но что-

бы ее перейти*. Щупальца жизни, простираясь вперед и встречая пред собой мертвые грани, ищут выхода или обхода. Непосредственной данностью, обладающей положительным атрибутом бытия, для нас остается жизнь, и отрицательное по отношению к ней понятие механизма, вещности образуется только этим отрицанием ее положительного признака, есть ее тень, а вне этого отрицательного определения он исчез бы вовсе как чистый минус, как ничто. Поэтому механическая причинность определяется отрицанием жизни, есть отрицание воли, причинности органической. И уже по этому одному механизм не только не может объяснять жизни, но сам должен быть объяснен из своей соотносительности с нею. Заслугой философского глубокомыслия Бергсона было показать (особенно в «Творческой эволюции») первоначальность жизни и обусловленность ею научного рационализма и механизма.

Поэтому-то, вообще говоря, отношение к природе как к механизму и является прежде всего «хитростью хозяйства», тактическим приемом наступающей жизни, затаенное и подлинное стремление которой – в том, чтобы победить, растворить в себе все неживое, все механическое, и конечная цель хозяйства, или его естественный предел, состоит в том, чтобы сделать из Вселенной всеорганизм всечеловечества**. Механизм

* Хорошо об этом говорит *Шеллинг:* «Что же такое этот механизм, которым вы пугаете самих себя как призраком? Есть ли механизм нечто существующее само по себе (für sich), и не есть ли сам он скорее лишь отрицательная сторона (das Negative) организма? Не должен ли организм быть первее, чем механизм, – позитивное прежде, чем негативное? Если же вообще негативным предполагается позитивное, а не наоборот, вторым первое, то наша философия не может исходить из механизма, как негативного, но должна исходить из организма как позитивного, и поэтому-то первый не может быть объясняем из второго, поскольку сам он скорее объясняется первым» (Von der Weltseele. A. W., I, 444). «Организм существует не там, где нет механизма, но, наоборот, где нет организма, там есть механизм» (445)[22].

** В самом раннем своем, окрашенном еще фихтеански, философском про-

в организме служит только средством его целям, есть как, а не что. То, что бессознательно, то и несвободно, механично; что сознательно, преднамеренно, целесообразно, то и органично, хотя механизм средств может оставаться один и тот же в обоих случаях. Вот почему, открывая ту или иную закономерность причин и следствий, тот или иной механизм в природе, жизнь стремится им овладеть, включить его в свой организм, и потому расширяющееся познание природы как механизма есть лишь подготовка к овладению ею как организмом. Организм есть опознанный и осознанный механизм, механизм – еще не организованная, хотя и имеющая быть организованной природа. Научная картина мира, мир как объект и, следовательно, как механизм, есть только моментальная фотография, подобно тому, как возможна фотография волны в момент самого высшего ее подъема. Но ясно, что как это положение волны понятно лишь в связи с предыдущими и последующими моментами в жизни волны, но совершенно непонятно из себя самого, так и научная картина мира как чистого механизма выражает момент созерцания перед действием, наибольшую полярность субъекта и объекта, их противопоставление, за которым последует слияние, отождествление, к которому и сводится всякий хозяйственный акт. Раскрываемый наукой механизм природы, познание ее закономерностей открывает возможность для организующей хозяйственной деятельности. Если механизм, как граница жизни и организма, испытывается как давящая, кошмарная сила мертвой необхо-

изведении «Vom Ich als Prinzip der Philosophie», совершенно в духе позднейшей своей натурфилософии 20-летний Шеллинг говорит: «Конечная цель «я» состоит в том, чтобы законы свободы сделать законами природы, а законы природы – законами свободы; воспроизвести в «я» природу, а в природе – «я»» (A. W., I, 501). «Высшее призвание человека – воспроизвести единство целей в мире как механизм, а механизм сделать единством целей» (Ibid., 94).

димости, то, с другой стороны, он деятельно опознается как возможность организма, завоевания жизни, победы сознательного над бессознательным в природе. Ибо, как много раз уже говорилось, человек не творит из ничего, а лишь воссоздает и преобразует, человек должен иметь пред собой механизм как материал для своего действия, как точку опоры для своей активности. «Нечто, для чего вообще не может существовать места в природе, должно быть совершенно невозможно»*. Связность моментов познания и действия, значение науки в хозяйстве как средства хозяйственной ориентировки закрывается для нас благодаря тому, что функция хозяйства, как и функция знания, в своем целом осуществляется лишь трансцендентальным субъектом, историческим человечеством в его целом (или, по крайней мере, в обширных группах), между тем как непосредственная жизнь дана нам лишь в индивидуальной ограниченности. А на этой последней тяготеет проклятие невольной фрагментарности, она есть бесконечно малая дробь, атом целокупного процесса. Поэтому-то отдельные человеческие особи осуществляют преимущественно то ту, то другую сторону хозяйственного процесса, одни в его познавательной, созерцательной стороне, другие в деятельной. Естественно поэтому, что сословие ученых, в силу сложности своей профессии, трудности своей задачи, выделившись в замкнутый цех, усвоило особенно кабинетное, созерцательное отношение к жизни, соответствующее идее научной закономерности; для людей деятельности, напротив, мир представляется пластичным и изменчивым. Поэтому кошмар механического мировоззрения принадлежит собственно не самой идее универсальной связи всего сущего, познаваемой в закономерности или, точнее сказать, закономерностях

* *Schelling.* System des transzendentalen Idealismus. A. W., II, 245[23].

разных наук, ибо эта связь не содержит ничего утеснительного для сердца, – он проистекает из чувства утесненности жизни, отчужденности от нас природы с ее мертвенным непроницаемым ликом и с безразличием или враждебностью к человеку. Мир как царство смерти, враждующей с жизнью, – вот чем отпугивает нас механизм природы, этот труп ее, отбрасывающий свою мертвенную тень и на нашу жизнь. Наука ориентирует нас в этом царстве смерти, потому и сама приобретает в себе нечто мертвящее. За этим механизмом скрывается и угрожает Смерть. Лишь поскольку мир есть царство Смерти, постольку он и есть механизм. Но, поскольку он есть арена борьбы Жизни со Смертью, он есть будущий организм. И мы – рабы этого механизма, поскольку мы рабы Смерти, это разные выражения одного и того же содержания. Но мертвое не сознает себя мертвым, и чистый механизм не сознает своей механичности. Только в живом может явиться ужас смерти. Механизм и организм, необходимость и свобода, жизнь и смерть, взаимно ограничиваясь, вместе с тем друг друга обусловливают и обосновывают своим разделением, смешением, борьбой необходимость тяжбы, наличность процесса, который, если только он не бесконечен, должен привести к одному итогу, знаменующему уже окончание этого процесса: к всецелому торжеству смерти или жизни. Но может ли торжествовать небытие – то, чего нет и что существует только как тень? *Есть* только жизнь, а то, что принимают за смерть и за безжизненный механизм, есть ущерб, перерыв жизни, ее обморок, сопровождаемый обмороком и природы. И тот механизм, который познает наука, эта кора бытия есть только печать обморока жизни в природе, – мертвенная бледность, бесчувствие, но не смерть. Над оживлением природы неустанно работает ее сын и пасынок, раб и

господин, повелитель и рабочий, *хозяин.* Омертвевшую тварь он старается согреть теплотой своей жизни. Он не в состоянии удержать эту жизнь даже в себе как индивиде, сохраняя ее только в роде и на себе познавая силу своего врага – Смерти. И в этом трагический характер борьбы: между субъектом и объектом постоянно образуется разрыв, смерть своей косой обрезает эту связь, но она снова восстановляется.

VII. САМОСОЗНАНИЕ НАУКИ

Наука не может понять сама себя, дать объяснение своей собственной природы, не переходя за грань детерминизма и механического мировоззрения и не вступая на почву метафизических проблем. Пусть все есть механизм, как предполагает и утверждает наука, но сама-то она, как знание, как созерцание этого механизма, как самосознание его, что она такое? Каким образом явилась она как бы придатком к этому механизму, его идеальным воспроизведением или зеркальным отражением? Кто и как идеально воспроизводит этот механизм?* Если сказать, что механизм, т. е. чистая объектность, следовательно, совершенная бессознательность, сам же себя и воспроизводит, вызывает в себе собственное самосознание, то это значит или высказать весьма смелую нелепость, беспощадно поглумиться над законом противоречия, одним духом приписав объекту самосо-

* Хорошо замечает об этом *Фихте:* «Предполагая непрерывную всеобщность (Gültigkeit) механизма причин и действий, они непосредственно противоречат себе; то, что они говорят и что делают, находится в противоречии. Именно, предустановляя механизм, они возвышаются над ним; их мышление о нем есть нечто, лежащее вне его. Механизм не может сам себя понимать именно потому, что он есть механизм. Понимать само себя может лишь свободное сознание» (*J. G. Fichte.* Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Sämt. Werke. I, 1, 510).

знание, т. е. субъектность, или же просто отказаться от первоначальной точки зрения и перейти на новую, еще неисследованную.

Достаточно поэтому лишь поставить вопрос о самосознании самой науки, как гипноз механического мировоззрения, чары этого кошмара ослабевают. Ведь невозможно представлять себе науку как зеркальное, совершенно пассивное отражение мирового механизма. Во-первых, такая зеркальность была бы все-таки непонятна в своем существовании, мир чистого механизма, оставаясь им и только им, не имел бы о себе никакого познания и сознания, как мертвое тело, ибо и механизмом-то он является только для организма, подобно тому, как и смерть существует только в жизни, для жизни и благодаря жизни. Но, кроме того, это представление о зеркальности и абсолютной пассивности знания как отражения мира совершенно не соответствует действительности, ибо *само знание есть деятельность,* и только продукты ее приобретают потом застывший, объектный характер: наука созидается трудом, есть функция жизни. Потому и отношение между механизмом и его отражением в сознании, или наукой, очевидно, не может мыслиться по типу механизма, но выводит за его пределы, ломает его рамки. Знание, в частности, систематизированное научное знание, как деятельность никогда не имеет чисто объективного характера, но всегда имеет *пред* собой объект, есть постоянно осуществляемое тождество субъекта и объекта, переходящее из потенциального в актуальное, в выявляемую связь вещей, Логос мира. Когда я изучаю звездное небо, телескопическую картину мира, или мир бесконечно малых, микроскопическую его область, с установляемыми здесь связями бытия, «закономерностями», я, погружаясь в бесконечный объект, не всегда удерживаю в сознании, что ведь это – моя картина мира, она и рису-

ется *во мне,* живом потенциале мира. В известном смысле для этого необходимо признать, что я и звездное небо или мир микроскопический – одно, способны к слиянию, отождествлению. Всякий акт знания есть такое частичное отождествление субъекта и объекта, раскрытое и почувствованное их единство, как ответ на вопрос есть единство вопроса и ответа. Только на этом тождестве субъекта и объекта, как выяснено выше, принципиально и может быть обосновано и знание, и хозяйство. И в этом смысле звездное небо я нахожу в себе, иначе я не видел бы его над собою. Всякое знание есть в этом смысле *самосознание.* Корни науки – в Софии, в идеальном тождестве и самосознании мира, в идеальном его организме. Зеркальная теория науки закрывает глаза на то вещее и творческое, на тот анамнезис, который в действительности происходит и в науке, вопреки ее механическому мировоззрению, как и во всякой живой, следовательно, основанной на всеобщем тождестве и всеобщей связи вещей деятельности. Ведь рассудок (ratio), лишь констатирующий схемы вещей, их описывающий и в своей деятельности наиболее приближающийся к зеркальной пассивности, бесплоден. Он не родит научных идей, он только пользуется уже родившимися, регистрирует, проверяет, он – бухгалтер мысли, но не ее творец. В действительности же творческие мысли, новые замыслы и в науке получаются не из бухгалтерской деятельности рассудка, они родятся, восходят в сознание из недр досознательного тождества, Софии. Они *осеняют* своих творцов, аналогично с тем, как вдохновение осеняет художника, они сами являются плодом некоторого вдохновения, эроса, а не бухгалтерского искусства, и, лишь родившись, они попадают в руки своей строгой няньки и взыскательного акушера. Разум научный по бесплодию своему не может родить науку, наука, как и все живое и творческое, зарождается и творится вненаучным, сверхна-

учным путем, и научный гений, как и всякий другой, есть способность ясновидения поверх разумной данности или глубже нее. Но в науке ведется точная опись мира, как он открывается сверхнаучному, творческому, софийному сознанию, наука – это протоколы обнаруживающейся софийности мира, насколько субъект, совершив свой выход в объект, осуществив свое тождество с ним, из актуальности возвращается опять в потенциальность и потому проецирует связь вещей на экране объекта как механизм.

Наука вносит в темный хаос косной материи, смешения космических сил и элементов свет различения и закономерности. Она идеально организует мир как объект и хаос явлений пронизывает светом идей, всеобщих и разумных законов*. Наука есть хозяйство разума в природе, трудовое восстановление идеального космоса как организма идей или идеальных закономерностей, гармонично сочетающих космические силы или формирующих первоматерию и первоэнергию, «праматерь» бытия. В трудовом, хозяйственном процессе наука проникает чрез кору и толщу хао-космоса к идеальному космосу, космосу-Софии. Мир предстает тогда действительно как единство, но не в канто-лапласовском смысле. Единство это выразит не абстрактная формула мирового детерминизма, но организм идей, механическое же единство его лишь отражает в опрокинутом и искаженном образе. Таков идеальный предел научного знания.

---

* Как говорит *Шеллинг:* «Высшее усовершенствование естествознания состояло бы в полном одухотворении (Vergeistigung) всех законов природы (до превращения их) в законы мышления и созерцания. Феномены (материальные) должны совсем исчезнуть, и должны остаться лишь законы (формальные). Потому наблюдается, что чем больше обнаруживается закономерность в природе, тем больше исчезает оболочка, сами феномены становятся духовнее и, наконец, вполне исчезают... Совершенная теория природы была бы такая, в силу которой вся природа разрешилась бы в интеллект» (Syst. d. tr. Id. A. W., II, 14)[24].

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ХОЗЯЙСТВО КАК СИНТЕЗ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

I. СВОБОДА И ПРИЧИННОСТЬ

Субъект познающий («гносеологический»), отвлеченный и безжизненный, находит *пред* собою объект, или *предмет* познания, и вся активность его относительно этого объекта исчерпывается функцией познания, идеальной его ассимиляцией в науке, которая есть лишь одна из деятельностей живого, конкретного субъекта – человека. Тот же субъект, как деятельный и хозяйственный, не только созерцает пред собой объект, но и *ощущает* его вне себя, в отчужденности от себя. Он переживает объект не только как проблему знания (или свою идеальную границу), но и как границу своей мощи, самого своего бытия, и потому стремится отодвинуть эту границу, согреть холодный и чуждый объект своей субъективностью, приобщить его к своей жизни, так или иначе себе ассимилировать. И как раздвоение и противопоставление субъекта и объекта обосновывают собой дискурсивное знание, научный опыт, так и раздвоение и противопоставление их в действии, в жизни обосновывают собой процесс между субъектом и объектом, т. е.

хозяйство. Насколько объект в хозяйстве ощущается как граница мощи субъекта, настолько в нем выражается необходимость, несвобода для субъекта; насколько же эта граница постоянно отодвигается и снимается субъектом, настолько в этом осуществляется его свобода. Свобода в хозяйстве имеет своим объектом необходимость, т. е. свою противоположность. В действии, в хозяйстве, осуществляется синтетическое единство двух этих начал, которые, взятые в отдельности, друг друга исключают. Подобным образом косная и бесформенная масса камня или мрамора есть материал для осуществления скульптурного или архитектурного замысла, для воплощения идеальных форм. Так и свет знания и сознания загорается в тьме неведения и в мраке бессознательности, их преодолевая. И подобным же образом необходимость составляет постоянный субстрат свободы, ее основу, предоставляя свободе торжествовать над собою.

Вопрос о синтезе свободы и необходимости как основе и сущности хозяйственного процесса, как его фундаменте, а вместе и его задании, нуждается в разъяснении. Прежде всего, что такое свобода, как ее понимать? Для правильной постановки этого вопроса необходимо совершенно исключить то ложное его истолкование, при котором весь вопрос рассматривается лишь применительно к научному детерминизму, к идее механической, каузальной закономерности. При такой постановке вопроса над ним чинится суд скорый, но не правый, именно понятие свободы без долгих разговоров выбрасывается за борт как «ненаучное», и, конечно, совершенно справедливо. Свобода действительно есть ненаучное, вненаучное, если угодно, сверхнаучное (хотя и не противонаучное) понятие, и, попадая в силки науки, оно разрывает их и выскальзывает из них, ибо они совершенно не предназначены для такого улова. Мы зна-

ем, что наука есть познание природы как механизма, в его чистой объектности, таково ее общее основание и таково ее задание. Очевидно, что этой методологической предпосылке и опирающейся на нее науке будет противоречить всякое допущение перерыва в механизме, или ограничение сферы его господства. Поэтому свободе и нет места в науке, и это сознается одинаково как научными догматиками, так и критицистами. Кант в своей «Критике чистого разума» тщательно законопатил все щели здания науки («опыта») и исследовал его сверху донизу, чтобы убедиться, что сюда не может проникнуть свобода. Впрочем, можно было бы даже и без такого исследования не сомневаться, что в природе, рассматриваемой как чистый объект знания, следовательно, как нечто внеположное субъекту, как механизм, совершенно отсутствует начало, столь существенно связанное с субъектом, как свобода. Однако ошибочно делать отсюда то обычное для детерминистов заключение, которое в наши дни служит основой «научного мировоззрения», именно не следует методологически условному основоположению опыта, научного познания явлений, придавать значение онтологическое, метафизическое (ср. пред. гл.). Свобода в таком понимании есть лишь недетерминизм (или даже антидетерминизм) и не имеет никакого положительного определения. Ее понятие исчерпывается отрицанием причинности, другими словами, она приравнивается беспричинности, абсолютному окказионализму, владычеству sa majesté le hasard[1]. И многие возражения против свободы воли основываются на доказательстве мотивированности всякого волевого акта, психическая же причинность приравнивается без дальних размышлений к природному механизму*, и, как

* Шопенгауэр положил философское основание этому воззрению в трактате «О четверояком корне достаточного основания».

таковой, совершенно не мирится с признанием свободы, понимаемой как абсолютная беспричинность. К этому же пониманию приноровлены и соответствующие примеры, имеющие демонстрировать абсурдность понятия свободы воли, как знаменитый пример Буриданова осла, погибающего от голода между двумя стогами сена в бессилии совершить свободный, т. е. немотивированный выбор, предпочесть один из них. Даже и Кант прегрешил против философского понятия свободы, допуская такую замкнутость опыта, механизма явлений, при которой все и субъективно-свободные действия могли бы быть наперед вычислены по математической формуле мира. Он приравнивал чувство свободы человеческих действий самосознанию вертящегося вертела, если бы он имел это самосознание (причем вся соль этого сравнения в его нелепости и противоречивости: вертел, сознающий собственное вращение как *свое,* не есть уже вертел)[2]. Впрочем, в тем бóльшую заслугу Канту должно быть поставлено его учение об интеллигибельной свободе (столь высоко ценимое Шопенгауэром). Согласно известному предрассудку Канта о невозможности метафизики, это несомненно метафизическое учение излагается им в «Критике практического разума».

Отрицательное понимание свободы как недетерминизма, беспричинности или абсолютного окказионализма ставит ее вне мира, во внемирной пустоте небытия, и в таком истолковании с нею, конечно, легко справиться сторонникам детерминизма. Между тем свобода есть не только отрицательное, но и положительное понятие. Свобода есть не беспричинность, но *самопричинность,* способность действовать от себя (a se, отсюда неблагозвучное, но удобное выражение *асеизм),* из себя начинать причинность, по-своему преломлять причинную связь и тем нарушать принцип всеобщего механизма.

Свобода есть особый вид причинности, способность *причинения* в точном смысле слова. Потому и проблема свободы и необходимости относится не к миру феноменально-эмпирическому и может быть правильно поставлена лишь за пределами научного детерминизма. Причинность имеет двойственный характер: она может быть причинностью через свободу и через механизм, фактически являясь поэтому соединением свободы и необходимости*. Свобода, или способность к самопричинности, асеизм, составляет необходимую принадлежность живых существ, необходимость же есть механизм, начало безжизненное. Поэтому эмпирическая причинность есть только личина, за которою может скрываться живое лицо или же окоченевшее и в отдельных частях своих временно омертвевшее тело мира. Противоположность свободы и необходимости с этой точки зрения есть противоположность жизни и смерти, живого и безжизненного.

Все живое самопричинно (что имеет непосредственное выражение в способности к самопроизвольным движениям и в общей целесообразности жизни), и в этом смысле все живое свободно. Но сама жизнь, а следовательно, и свобода, представляет собой целую скалу градаций. Все живое самопроизвольно, но настоящая свобода принадлежит только духу, следовательно, тем живым существам, которые являются духоносными, т. е. человеку (мир духов бесплотных остается за пределами нашего поля зрения). Способность к самопричинности есть воля (потому свобода и свобода воли – синонимы, ибо качество свободы как самопричинности принадлежит только воле), но воля достигает полного своего вы-

* В метафизике этот дуализм снимается, ибо основа мира, а следовательно, и мирового механизма, есть свобода, но в данном его состоянии она выражается в этой раздвоенности.

ражения лишь при полном самосознании. Вполне осознанною свободой обладает только личность. Лишь для *я* возникает впервые противоположение между я и *не-я* как границей *я*, свобода и необходимость существуют не только как факт, но и входят в сознание. Свободой увенчивается личность как живое единство воли и разумного сознания (которые рассекаются и противопоставляются в системе Канта). Как я, как личности, мы сознаем свою свободу, *яйность есть свобода,* как это со всей силою выражено в системе Фихте. И пред этим непосредственным, живым самосвидетельством свободы в нашем сознании бессильны уверения детерминизма*. Положительное выражение свободы заключается в индивидуальном своеобразии, определяющем самопричинность данной личности: в мировой цепи механической причинности включены звенья абсолютно индивидуального характера, благодаря которым в данных точках мировая причинность преломляется по-новому. Здесь causa non aequat effectum[3], и для этого асеизма нет механического объяснения в прошлом мироздания, но есть в нем нечто абсолютно новое. Причинность чрез свободу, обусловленная самоопределением личности, неисследима и трансцендентна для причинности механической, хотя в проявлениях своих и вступает в общую цепь мировой причинности. Поэтому понять мир только как механизм, как это делают представители радикального детерминизма (Лаплас, отчасти Кант и др.), невозможно, его приходится понимать не только как машину,

* Вопрос о свободе воли имеет сходство с другим «проклятым вопросом» философии – о реальности внешнего мира (ср. пред. главу). Как бы ни разрешался этот вопрос в школьных системах, «наивный реализм» как факт живого, непосредственного сознания остается неустраним и по меньшей мере требует философского истолкования. Также и убеждение в свободе воли, непосредственное ее переживание, свойственно нам независимо от всякого теоретического учения о ней и по крайней мере как факт требует объяснения.

но и как живое существо. В ткань мировой необходимости вплетены волокна свободы, и они разрушают ее цельность и непрерывность. Поэтому-то действительность есть не механизм (который выражает собой лишь одну сторону бытия), а *история,* т. е. нечто хотя связное, но и индивидуальное, хотя и сходное в отдельных своих частях, но абсолютно ни в чем не повторяющееся. И таковою ее делает причинность через свободу.

Впрочем, механический детерминизм оказывается неудовлетворительным даже с точки зрения закона причинности: возможна *многозначность* причин, другими словами, данный эффект может быть одинаково произведен различными комбинациями причин, и поэтому нельзя исходя из него реконструировать восходящий причинный ряд*. Детерминизма в канто-лапласовском смысле нет даже и в пределах причинно обусловленного мира, ибо и здесь остается место для разных возможностей**. Однако эти оттенки уже в пределах детерминизма, его, так сказать, степень, имея огромное методологическое значение, не затрагивают общей противоположности свободы и необходимости.

В своей личности, в чувстве своего *я*, человек носит сознание своей свободы, индивидуального асеизма,

---

* Эта мысль, которая поддерживается Пуанкаре и некоторыми математиками, опирающимися на теорию вероятности, в русской литературе обстоятельно разъясняется в исследовании *А. А. Чупрова* «Очерки по теории статистики».

** «Природа услаждается лишь наибольшим богатством форм и (по выражению великого поэта) даже в мертвых пространствах гниения увеселяется *произвол.* Единый закон тяжести, к которому в конце концов сводятся даже самые загадочные явления неба, не только позволяет, но даже вызывает то, что мировые тела мешают друг другу в своем движении и что поэтому в самом совершенном порядке неба царит, по-видимому, наибольший беспорядок. Таким образом, обширное пространство, огражденное вечными и неизменными законами, природа определила достаточно широко, так, чтобы внутри его человеческий дух мог наслаждаться видимостью беззакония» *(Schelling.* Von der Weltseele. A. W., I, 448)[4].

своей качественной определенности. Это соединение качественной определенности и как бы данности своего собственного *я*, благодаря чему оно превращается, до известной степени, в объект для самого себя (ибо каждый познает самого себя из опыта), с непосредственным сознанием своего самотождества, для которого *я* есть его собственное деяние, подводит нас к самой глуби бытия, к той воронке, чрез которую корни временного уходят в надвременное, вечное. *Я* как индивидуум, как основа своего асеизма, представляю собой нечто данное для *я* временного, развивающегося, отражающего на себе все колебания мирового бытия. Этим вневременным, данным я определяется я временное, непосредственно вплетающееся в причинную цепь. Это эмпирическое *я* оказывается как бы производным, зависимым по отношению к этому первообразному *я* (Кант называл его интеллигибельным). Поэтому детерминисты не останавливаются перед тем, чтобы и это *я* зачислить в разряд механических причин, ad majorem scientiae gloriam[5] в качестве прирожденного характера (тут помогают и биологические учения о наследственности, вообще перевод этого вопроса на язык материалистического натурализма). Однако это зачисление не встречало бы препятствий лишь в том случае, если бы у нас не было незыблемого сознания, что наше *я* есть наше собственное деяние и потому мы за него ответственны. Мы таковы потому, что хотим быть такими. Правда, наше субстанциальное *я*, обосновывая и тем как бы ограничивая эмпирическое я, выводит его из состояния неопределенности, понуждает к самоопределению. Однако все время у нас остается чувство, что это не кто-нибудь извне, но мы сами себя ограничиваем, – создается фатум собственного *я*. Этот фатализм свободы *я*, чувство свободы как необходимости (основа трагедии)[6], может быть понят как самосвиде-

тельство природы нашего *я*, которое есть действительно дело нашего свободного самоопределения: создание нас как свободных существ такими, а не иными, было не без нашего на то согласия, творение было вместе с тем и нашим самосотворением. Бог, как совершенная и абсолютная Личность, как сама Свобода, по любви Своей восхотел почтить человека Своим образом, т. е. свободой, и потому свобода включена в план мироздания как его основа. Акт творения поэтому необходимо включает свободу самоопределения человека, здесь осуществляется соединение творческого акта Божеского всемогущества со свободным приятием и усвоением этого акта со стороны твари. Свобода как асеизм есть неустранимый момент творения*. Это единство тварности и самосотворения, божественной мощи и человеческого асеизма, конечно, неисследимо и неизъяснимо для дискурсивного разума, мыслящего только по схемам причинности. Понятно, что акт этот, лежащий в основе всего нашего самосознания, не может сделаться в то же время и его предметом. Но он должен быть постулируем разумом, ибо в него *упирается* наше сознание как в свою основу и о нем говорит нам наше непосредственное чувство. Корни сознания, то, из чего родится свет его, навсегда остаются вне этого сознания, погружены во тьме, но самая связь со своей основой переживается сознанием, почему и существование основы может быть, хотя и косвенно, установляемо. Корни нашей эмпирической, развивающейся во времени личности заложены во вневременном бытии, в том творческом и вместе самотворческом акте, которым мы вызваны к бытию и к времени. Мы не вступаем в мир как tabula rasa[8] ни в метафизическом, ни в эмпи-

* Даже в творении еще до-человеческого мира творческое *да будет* не производило прямо готовых продуктов, но лишь пробуждало творческие силы природы: «да произрастит земля зелень», «да произведет вода пресмыкающихся», «да произведет земля душу живую»[7].

рическом смысле, нет, мы вступаем в него качественно определенными личностями. Если это самоопределение является не окончательным и оставляет место еще и для временного, эмпирического самотворения, то корни бытия остаются все-таки в области вневременного и трансцендентного.

Человек существует не собственной силой, но волею Божией, не только происхождение, но и продолжающееся существование тварей есть непрерывный творческий акт*. «Все от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. Даешь им – принимают; отверзаешь руку Твою – насыщаются благом; сокроешь лицо Твое – мятутся; отнимаешь дух их – умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь дух Свой – созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс. 103, 28-30).

Человек есть творение в том смысле, что он осуществляет в себе мысль Божию о нем. Как *качественно* определенная личность, он воплощает в себе творческую идею, имеет в себе известное идеальное задание, предвечно существует как представление Бога. Наши идеальные образы (ангелы-хранители, имеющиеся у каждого человека) предвечно существуют в мире духовном, а мы осуществляем в себе своею жизнью подобие их, и чрез это – в силу своей свободы – уподобляемся им или же отдаляемся от них. Эти идеи о нас даны, и, как данные, они составляют начало метафизической необходимости в нас, как наша основа и природа. Мы не сами определили, но таковыми нас замыслил и восхотел Бог, вызывая из небытия. Мы тварны, как и все творение, как

* «Даже самое продолжение существования (тварей) есть лишь постоянно возобновляющийся акт творения, в котором единичное существо созидается не в качестве некоторого неопределенного общего существа, но именно как данное, определенное, отдельное, отличающееся данными, а не какими-либо иными мыслями, стремлениями и действиями, существо» *(Шеллинг,* цит. соч., 10)[9].

животные и растения. Лишь Бог есть самозданное существо, существует Своей силой, в Себе имеет Свое основание, основание же нашего бытия в его качественной определенности находится не в нас, а в Боге. Но Свою мысль о нас Бог осуществляет на начале свободы. Вызывая к жизни качественно определенные души, творя эти души, Он предоставил им принять участие в творении самих себя, свободным актом определяясь в своем индивидуально окачествованном бытии. Осуществление идеи на основе свободы допускает разные возможности или модусы. Как элементы Божественной полноты, умопостигаемого мира (κόσμος νοητός), все человеческие идеи-индивидуальности, качественно определенные и потому между собою различающиеся, приобщены к вечному своему тождеству в синтетическом единстве Божественной Софии. Они равны или равноценны между собою подобно тому, как равны различные эквиваленты, как равноценны разные точки окружности, хотя все они имеют качественную определенность благодаря своему положению в круге. Актом же свободы и самотворчества вносятся в них качественные различия не только по предназначению, но и по существованию, ибо в нем личности по-своему воспринимают и воплощают в себе свою идею, свое идеальное задание, дифференцируют свое идеальное бытие модально, так сказать, по интенсивности осуществления идеи: «Звезда от звезды разнствует во славе». Поэтому люди родятся различными, ибо различны их души, существа тварные, но свободные уже в акте рождения (конечно, это надо понимать здесь в смысле не временного последования, но онтологического соотношения). Существо этого акта свободы неизъяснимо, ибо беспричинно, а объяснить – на языке дискурсивной мысли значит свести к причинам, к предшествующим звеньям феноменальной цепи; здесь же эта

цепь только начинается, и мы имеем дело с абсолютной самопричинностью воли*.

* Приведем здесь глубокомысленные суждения Шеллинга на эту тему: «Для того чтобы умопостигаемое существо могло определять себя, оно должно быть определенным в себе, определенным, конечно, не извне (что противоречило бы его природе) и не какою-либо внутреннею, случайною или эмпирическою необходимостью, но самим собой: само оно как своя сущность, т. е. своя собственная природа, должно себя определять. Это не какое-то неопределенное всеобщее, а определенная, умопостигаемая сущность данного отдельного человека... Как ни свободны и безусловны действия умопостигаемого существа, оно не может действовать иначе, нежели сообразно своей внутренней природе, или, что то же, поступок может вытекать из его внутренней природы лишь сообразно закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая одна есть также и абсолютная свобода; ибо свободно то, что действует только сообразно с законами своей собственной сущности и не определяется ничем другим, ни находящимся в нем, ни вне его... Именно самая внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть его *собственное деяние;* необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим; в себе она свобода, с формальной стороны – необходимость. *Я,* говорит Фихте, есть свое собственное деяние; сознание есть самопоставление, и *я* не есть что-либо отличное от последнего, но тождественно с ним. Но это сознание, поскольку оно мыслится только как самопостижение или самопознание *я,* не есть изначальное, первое, и, как все, что есть только познание, предполагает бытие в собственном смысле. Это бытие, предпосылаемое познанию, не есть, однако, бытие, если оно не есть и познание; следовательно, оно есть реальное самопоставление, первичное, основное хотение; само придающее себе определенность в существовании и представляющее основу и базис всякой сущности... Это решение не может возникать во времени; оно – вне всякого времени и потому совпадает с первым актом творения (хотя и является различным от него деянием). Человек, хотя и рождающийся во времени, создан как начало творения (как его средоточие). Деяние, которым определена его жизнь во времени, само не во времени, но принадлежит вечности: оно предшествует жизни не по времени, а в течение всего времени, и, как вечное по своей природе деяние, не охватывается временем. Чрез его посредство жизнь человека сообщается с началом творения; благодаря этому же деянию человек существует вне созданного, благодаря ему же он свободен и сам является вечным началом. Как ни непонятна, быть может, эта идея для обычного мышления, но все же в каждом человеке есть соответствующее ей чувство того, что он уже от вечности был тем, что он есть, и отнюдь не возник во времени... Конечно, свободное деяние, превращающееся в необходимость, не может иметь места в сознании, поскольку последнее лишь идеально и есть лишь самопознание; ибо оно (деяние) предшествует этому сознанию, как и всему существу, *производит* его; но это не значит, что в

Учение об идеальном предсуществовании человека в Боге, как Софии, и о сотворении его на основе свободы заложено в самых глубоких основах христианской философии. Но оно пробивается уже в Древнем мире – у Платона (у которого оно, впрочем, недостаточно различено от ничего общего с ним не имеющего учения о перевоплощении душ, о метампсихозе) и, с полной философской отчетливостью, у Плотина. В христианском умозрении оно получает отчетливое выражение в творениях Оригена, св. Григория Нисского и Максима Исповедника, Дионисия Псевдоареопагита, у И. Ск. Эригены, в мистическом богословии Якова Бёме и Фр.

человеке вообще не осталось сознания этого деяния... В творении царствует высшая связность, в нем нет той разделенности и последовательности во времени, какая с необходимостью нам представляется, но уже в предшествующем здесь действенно последующее, и все происходящее совершается одновременно в одном магическом акте. Потому и человек, являющийся в нашей жизни завершенным и определенным, выбрал для себя этот определенный образ в первом акте творения и рождается таким, каков он от вечности, ибо это его вневременное деяние определяет даже и свойства принимаемой им телесной формы» *(Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, 47–50)[10]. «Бог есть не Бог мертвых, но Бог живых. Немыслимо, чтобы совершеннейшее существо могло обретать наслаждение в машине, хотя бы это была наиболее совершенная машина. Как бы ни представлять себе образ следования существ из Бога, во всяком случае его нельзя считать механическим, простым совершением или поставлением, при котором совершенное, произведенное само по себе ничто; точно так же его нельзя признавать за эманацию, при которой истекающее остается тождественным с тем, из чего оно истекает, т. е. не есть нечто собственное, самостоятельное. Следование вещей из Бога есть самооткровение Бога. Но Бог может открываться Себе лишь в том, что подобно Ему, в свободных, действующих из себя самих существах; их бытие не имеет иного основания, помимо Бога, но они существуют так же, как существует Бог. Он говорит, и они суть... Бог созерцает вещи, как они существуют в себе. В себе существует лишь вечное, покоящаяся на себе воля, свобода. Понятие производной абсолютности, или божественности, отнюдь не есть противоречивое понятие и, напротив, является центральным понятием всей философии. Такая божественность присуща природе. Имманентность в Боге и свобода не противоречат одна другой; напротив, только свободное, поскольку оно свободно, существует в Боге, только несвободное, поскольку оно несвободно, необходимо существует вне Бога» (там же, 16–17)[11].

Баадера; новейшая философия раскрытием этой идеи больше всего обязана глубокомыслию Шеллинга (обширные цитаты из его трактата о свободе, приведенные в примечании, характеризуют его точку зрения), к нему здесь присоединяется и Вл. Соловьев. Любопытно, что к этому же учению вплотную приближается, несмотря на весь свой рационализм, и Кант в учении об интеллигибельной свободе воли, которое так высоко ценит и подчеркивает у него Шопенгауэр. Не находя места свободе в научном детерминизме своего «опыта», Кант помещает ее в ноуменальную область «вещей в себе» и учит, что эмпирический характер определяется свободным, вневременным, сверхопытным, умопостигаемым актом, есть дело «интеллигибельной» свободы. В связи с этим стоит и другое, столь же глубокомысленное и значительное учение Канта, именно «о радикальном зле» в природе человека, как деянии его свободы[12].

II. СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ

Итак, «интеллигибельная» природа личности есть свобода. Божественную тему своего бытия личность осуществляет на основе свободы. Здесь мы не будем исследовать различных возможностей, в этой свободе заложенных и раскрывающихся в истории, с ее основным антиномизмом, с противоборством двух устремлений, ибо это относится уже к эсхатологии хозяйства. Пока достаточно установить значение свободы как самопричинности или как самостоятельного вида причинности, – именно причинности через свободу. В раздвоении мира на субъект и объект, которое лежит в основе знания и хозяйства, субъект, как носитель свободы, есть окачествованная, конкретная энергия, а общее отноше-

ние субъект-объекта в каждом частном случае определяется по-своему, в зависимости от свойств данного конкретного субъекта. Здесь источник неизбежного «субъективизма» (или, как теперь обычно выражаются, «психологизма») в субъекте, тот запах индивидуальности, который из всех сил стараются истребить теперешние гносеологи. Всякое *я,* как свободное по природе, индивидуально, конкретно, своеобразно. И если яйность как признак личности и свобода тождественны, то можно сказать, что субъект есть представитель начала *конкретной яйности,* но не отвлеченного и всеобщего *я,* – ибо *я* не поддается абстракции и не дает себя вывести за скобки. Я существует не как генерическое[13], но как индивидуальное, конкретное. Всеобщность *я,* их реальное единство и одноприродность, слияние индивидов в человечество основано не на мнимой их абстрактной, генерической тождественности, но на реальной их причастности единому целому, коего они являются индивидуальными аспектами. И они сближаются не чрез это principium individuationis[14], начало обособления и взаимной непроницаемости, не чрез эту голую самость с неизбежной тенденцией к солипсизму (в этом смысле к я можно применить выражение Лейбница о монадах, что они не имеют окон)[15], но чрез общую их основу, общее содержание. *Я* как обособляющее начало побеждается не в субъекте, не в самости, но в объекте, в основе, где субъект, не теряя своей качественной определенности, перестает чувствовать себя как границу, как обособление, но, наоборот, переживает себя как универсальность через приобщение к единой сущности – Божественной Софии, идеальному человечеству. Злой огонь самости погасает, охваченный пламенем мировой любви.

Конкретная яйность есть не только сознание, но и воля, энергия. Природа свободы не пассивна, но актуаль-

на, действенна. Свобода хочет быть мощью, она в себе самой не имеет ограничения, свойство воли есть беспредельность. Она есть абсолютная жажда, она хочет всего и потому идет дальше всякого данного предела. И эта природа свободы одна и та же как в абсолютном, так и в относительном, тварном, существе. Творец почтил венец Своего творения, насколько оно в человеке возвысилось до духовности, т. е. до личности, Своим образом неограниченного бытия. Как носители свободы, люди суть боги, существа, потенциально предназначенные к обожествлению, способные излиться в океан Божественного бытия, а только подобное и одноприродное может сливаться и соединяться. Поэтому и природа соединяется с Богом лишь в человеке и чрез человека как существо природно-сверхприродное. И без наличности в мире этой *формы* божества, человеческой личности, невозможно было бы и самое боговоплощение, это наиболее интимное соединение Творца с тварью, а вместе и мирообожение, ибо только путем свободы мог войти в природу Божественный Логос и сделаться Иисусом Христом, Богочеловеком и Богом в природе. Вне этого пути, без этого моста оставалась бы возможность только внешнего механически-магического воздействия на природу, обнаруживалась бы лишь Божественная мощь, способная творить и перетворять мир, но не та божественная любовь, которая раскрывается в самоуничижении, в снисхождении до тварного естества, в воплощении Бога в человеке, а через него в мир природный. Тварная природа не способна была бы принять и вместить в яслях своих Невместимого, если бы ранее свобода этой природы не сказала: «Се раба Господня, да будет мне по слову Твоему» и не открыла бы тем свое лоно для боговоплощения.

Со стороны формальной беспредельности своего сознания и своей свободы человек божествен, он хочет

быть всем для всего. Но его свобода, как деятельная энергия, как мощь, не находится ни в каком отношении к этому самосознанию, с его абсолютным стремлением, этим загадочным, иератическим потенциалом, который есть вместе и воспоминание и пророчество. Обладая способностью хотеть бесконечно многого, каждый отдельный человек может бесконечно малое.

Граница свободы как мощи есть необходимость. Объект, как выражение необходимости, есть враждебное субъекту, носителю свободы, и чуждое ему инобытие. Но благодаря существованию этой границы свобода и сознается в самобытности своей, лишь в своей противоположности необходимости она становится сознательной и рефлективной, вступая с нею и открытую борьбу.

Этой поляризации свободы и необходимости нет только там, где нет их противоположности и взаимной ограниченности. Ее нет во всей неодушевленной природе, и только в смутной форме проявляется она у живых существ, у «стенающей и мучающейся твари». Не может быть ее и в Абсолютном. Свобода Абсолютного не имеет границ и потому совпадает с абсолютной необходимостью: Бог хочет только то, что может, а может все, чего Он хочет или чего Он может хотеть. Хотение и становление сливаются здесь в одном акте, свобода хотения уже несет в себе достаточное основание и необходимости своего осуществления, причем то и другое до такой степени сливаются и взаимно покрываются, что становятся абсолютно неразличимы и перестают существовать в своей раздельности и противоположности. Понятие божественной свободы и всемогущества, очевидно, совершенно не допускает того чисто отрицательного истолкования, которое дается понятию свободы в научном детерминизме, как абсолютного окказионализма и своеволия беспричинности. Нет ничего более

противоположного Божественному всемогуществу, нежели этот окказионализм своеволия, согласно которому Бог может хотеть решительно всего, что только способен измыслить для своего хотения тварный ограниченный ум. Всевозможные жалкие и сумасбродные идейки, связанные с нашей порочностью и ограниченностью, очевидно не могут составить предмета божественного хотения, ибо самая мысль эта: приписать Существу Абсолютному и Неограниченному хотения относительные и ограниченные, целое приравнять дроби, – содержит в себе явное противоречие, и задача эта разлагается от внутренней противоречивости прежде, чем может быть поставлена. И однако, эта невозможность в глазах некоторых умников истолковывается как ограничение всемогущества Божьего: оказывается, что Бог не всемогущ, потому что Он не может хотеть зла, пошлости, глупости, вообще всего того, что только могут измыслить досужие головы этих совопросников. Божественная свобода диаметрально противоположна окказионализму, этому детерминизму навыворот, она есть в то же время и абсолютнейшая необходимость. Бог хочет *только одного,* что соответствует Его природе; Его мудрости, Его благости и Его любви, которыми и обосновывается необходимость самооткровения Его в мироздании. Божественная свобода не отрицательное, но положительное понятие, Бог может хотеть только одного – Блага, и быть только одним – Любовью. И если Бог есть Любовь, то Он не может хотеть того, что не есть любовь или не есть вполне любовь. Он хочет максимума и в форме максимального совершенства. Всемогущество Божие нельзя понимать так, чтобы приписывать ему прихоти своевольного деспотического существа; но оно означает, что, как Творец *всего,* Он в этом всем не имеет предела для Своей мощи, кроме того, который

Он сам Себе полагает Своею Любовью, оставляя в творении место для свободы твари, ею самоограничиваясь, добровольно самоуничижаясь, во имя свободной любви*. Поэтому абсолютная свободная воля есть *святая воля,* и высшая свобода состоит в подчинение некоторой *святой необходимости* (Шеллинг)[16].

Но если в центре бытия необходимость покрывается свободой, то на его периферии отношение их оказывается совсем иное. Насколько тварное бытие утверждается как частное, особное, периферическое, децентрализующееся, настолько оно чувствует свою свободу ограниченной и скорее идеальной, нежели реальной. В тварном сознании возникает неизбежный конфликт свободы и необходимости, и наличностью этого конфликта устанавливается *понятие истории.* Свобода оказывается связана и ограничена необходимостью. Субъекту здесь противостоит объект и притом не только идеально, теоретически, но и реально, жизненно. Субъект живет в объекте, не считающемся с его волей, с его свободой. Объект этот есть для него глухая и слепая сила необходимости,

* «Из природы Бога все вытекает с абсолютной необходимостью и все, что возможно в силу этой природы, тем самым должно быть и действительным, то же, что не действительно, должно быть и нравственно невозможным... все доводы против признания единства возможности и действительности в Боге основываются на совершенно формальном понятии возможности, согласно которому возможно все, что себе не противоречит; примером может служить известное возражение, будто, признавая единство возможности и действительности, надо признать рассказом о действительных событиях все со смыслом составленные романы... Если для свободы достаточно такой пустой возможности, то можно согласиться с тем, что формально, т. е. если отвлечься от божественной сущности, бесконечно многое было возможно и возможно еще и теперь. Однако это значило бы основывать божественную свободу на понятии внутренне ложном и возможном только в нашем рассудке, а не в Боге, в котором немыслимо отвлечение от Его сущности или Его совершенства... В самом божественном разуме как изначальной мудрости, в которой идеально или первообразно осуществляет Себя Бог, существует лишь один возможный мир, как существует один только Бог» *(Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. 58–59)[17].

мойра, фатум, и притом фатум не божественной Воли, но механической необходимости, мертвой и косной материи, на которую нельзя ни гневаться, ни жаловаться. При этом субъект погружен в этот объект, свобода тесно спаяна с необходимостью настолько, что они могут быть различены только в философском анализе. Сам конкретный субъект не просто противостоит необходимости, но принимает ее внутрь себя. Как эмпирическая личность он создается в известной мере этим же самым объектом, т. е. необходимостью, и постольку он не принадлежит себе, не есть свое собственное создание (как фихтевское *я*), ибо в себя, в свое самосознание он принял и вместил и постоянно принимает и вмещает объект как необходимость. Эмпирическое *я* становится формой, в которой сознается как свое, как яйное, то, что дано *я* необходимостью, получено из окружающей среды. Личность как живой синтез субъекта и объекта поэтому представляет собой совершенно неразложимый конгломерат свободы и необходимости, *я* и *не-я*. Притом оба эти начала находятся не в состоянии равновесия и покоя, но в постоянном колебании, в движении, в борьбе, и в этом взаимодействии *я* и *не-я* и состоит содержание жизни: *я* живет не только в себе самом и собою самим, но в мире и миром. Только Бог имеет все в Себе и ничего вне Себя, поэтому объект для Него не существует, точнее, он покрывается абсолютным тождеством своим с субъектом, он вечно есть в едином познавательно-волевом акте, в котором обосновывается и существование мира. В твари же, в этом созданном мире, субъекты, центры сознания мира, неизбежно находят в себе объект, *не-я*, существующее *вне* субъекта как необходимость.

На этом основании, констатируя силу необходимости над сознающим свою свободу субъектом, легко сделать заключение о призрачности, о несуществовании

этой свободы, объявить личность всецело продуктом необходимости. Так и поступают все детерминистические учения, отрицающие свободу в смысле асеизма и рассматривающие личность как рефлекс или сумму разных причин и влияний, как особый механизм. В этих учениях субъект объясняется объектом, между тем как в действительности, наоборот, объект полагается субъектом, и в субъекте (постольку прав был Фихте) непосредственно нам даны яйность и свобода, живое чувство силы*, и только по отношению к ней определяется неживой и косный объект. Яйность совершенно не объяснима детерминистически, из абсолютного объекта, иначе как догматическим и недоказуемым утверждением, что сознание *я* есть эпифеномен материальных процессов или выделение мозга (формула наивная и грубая, но зато откровенная). В детерминистических теориях уничтожается все своеобразие проблемы об отношении свободы и необходимости тем, что вычеркивается из нее целая половина. Проблема и состоит именно в том, как понимать это единство свободы и необходимости, яйности и неяйности. Вне этого единства немыслима жизнь, и только если вычеркнуть ее и все рассматривать как неживое и механическое, можно защищать правоту детерминистов, но при этой фантастической фикции не окажется прежде всего места для них самих с их наукой, с их познанием, с их утверждениями и волевыми устремлениями.

Вопрос, нам кажется, разрешается так. Конкретная яйность есть не пассивно созерцательное, но актуальное, действенное начало, окачествованная воля. Потому она принимает *не-я* не наподобие пустой комнаты с открытыми окнами и распахнутыми дверями, и не на-

* «Kraftgefühl ist das Prinzip des Lebens, ist der Übergang vom Tode zum Leben» (*Fichte*. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. B. I, 296)[18].

подобие чистого листа бумаги, на котором могут быть начертаны любым способом всякие письмена, она по-своему преломляет входящее *не-я*. Поэтому одно и то же *не-я* в разных *я* отражается и преломляется различно и, безусловно, своеобразно: это отображение не только нумерически различно, но и качественно не тождественно. Можно сказать, что если нет одинаковых *я*, то не существует и одинаковых *не-я*, другими словами, конкретное *не-я* индивидуально, как и *я*. *Не-я* становится поприщем для осуществления свободы *я*, ее объектом или возможностью. На нем выявляется качественная определенность *я*, его асеизм. Поэтому-то мы познаем себя только в жизненном опыте. Свобода неотъемлема от *я*, она не может быть утеряна живым человеком, ибо она есть самая сущность *я*, самая его природа (как это показано было Фихте). И все те определения, которые *я* получает, необходимо суть его волевые, самостные самоопределения.

Однако, возражают противники свободы, все происходит по мотивам и, следовательно, с психологической принудительностью или необходимостью, и человек есть продукт своей среды, *я* есть продукт *не-я*. Это утверждение и верно и неверно. Бесспорно, что всякая эмпирическая личность, как субъект в объекте, есть *продукт* среды, поскольку в нем и на нем проявляется влияние объекта, лежащего вне нас и нашей воли. Как бы мы ни мыслили эту зависимость, но конкретное наполнение субъекта объектом, миром, определяет собой содержание субъекта, не только его пассивную восприимчивость, но и деятельность его разума, работу чувства, напряжение воли. И поскольку тот или другой комплекс впечатлений или кусок мира достается на долю данного субъекта, постольку он предопределяет его жизненный удел. Конечно, здесь остается еще даль-

нейший вопрос, не допускает ли и это предопределение, эта приуроченность данной личности к данной среде также метафизического объяснения, – именно нельзя ли предположить некоторого соответствия между свободным самоопределением или самосознанием личности в вневременности и ее эмпирическим уделом во временной жизни. Для кого мир представляется имеющим внутреннюю, сверхвременную связность, для кого связь вещей не исчерпывается механической причинностью, для того необходимо метафизически постулировать эту связь и это соответствие. Человек как умопостигаемое вневременное существо актом своей свободы самоопределяется и к своему эмпирическому бытию, и дух избирает и создает себе физическое и историческое тело. И прежде всего, конечно, связь между отцами и детьми, сила наследственности никоим образом не может считаться фактом, имеющим только эмпирические основания, объясняющимся лишь механическим сцеплением причин и следствий, но необходимо коренится в умопостигаемом мире. Однако как бы эта связь ни была правдоподобна, насколько бы ни представлялось вероятным, что человек в качестве умопостигаемого существа есть причина себя как существа эмпирического, но это их взаимное соответствие, по существу дела, остается лишь метафизическим постулатом, ближайшее раскрытие этой связи невозможно, ибо переводит нас в область трансцендентного. Поэтому для философской защиты свободы против воинствующего детерминизма было бы очень неблагоприятно, если бы она могла опираться только на этот и сам по себе более или менее проблематический постулат. Но свобода дает о себе свидетельство гораздо более непосредственное, которого никому не удается обессилить. Это – самосвидетельство ее в нашем самосознании. Детерминизм мог бы быть прав

лишь в том случае, если бы наше *я* было не живое, но мертвое, а это допущение содержит в себе contradictio in adjecto[19], ибо яйность есть жизнь. *Я* воспринимает мир не как пустое место, но как конкретный, качественно определенный субъект. И все решения, как бы принудительно ни навязывались они извне объектом, оно принимает как *свои* решения, как *свои* самоопределения, и они суть действительно таковые, ибо в них проявляется его качественная определенность, его асеизм. Двух совершенно тождественных решений или поступков не существует, даже при сходстве внешних обстоятельств. Поступки и решения всегда причинно обусловлены или мотивированы, это факт, но это – причинность не механическая, а психологическая, которая установляется при участии свободного решения субъекта. Наука со своими теориями механического детерминизма совершенно не проникает в эту лабораторию воли, где принимаются решения, где они творятся. Эмбриология деяний, волевых самоопределений остается совершенно вне поля научного наблюдения, знающего только чистую объектность, остается за пределами опыта. Только принятые решения входят в опыт, подобно тому, как лишь родившиеся и уже оформившиеся мысли выступают в сознание, как бы вспыхивая из тьмы или поднимаясь наружу из непрозрачной глубины. Все уже принятые решения действительно мотивируются, т. е. причинно обосновываются, но *родятся* они из недр свободы. Потому сама свобода воли остается трансцендентна, недоступна научному опыту, знающему лишь события, уже совершившиеся факты. В волевом акте, в решении, принимаемом под напором объекта, но субъективно, совершается акт единства субъект-объекта, их отождествление, каким вообще является жизнь, и оно не поддается рационалистическому определению. Это есть синтетическое един-

ство свободы и необходимости – не свобода и не необходимость, но их живой синтез, который дается жизнью. Далее этот факт уже не может быть рационализирован и разложен. То, что в нем совершается, есть нечто вполне своеобразное, оно не может быть выражено в терминах только одной свободы или одной необходимости. Но это единение субъекта и объекта, свободы и необходимости в жизненном акте может получать различную интенсивность и формы, которые и выражают собой общий диапазон жизни, ее порыв и мощь.

III. ДУХ ХОЗЯЙСТВА

Свобода выражается в творчестве, отличном от мертвого механизма вещей, и постольку участвует в миросозидании, точнее, миропреобразовании. Она, конечно, не есть всемогущество, способность к творчеству из ничего, она ограничена, но в то же время эта ее ограниченность отнюдь не сводит ее лишь к особому виду механической причинности. Там, где есть жизнь и свобода, есть место и для нового творчества, там уже исключен причинный автоматизм, который вытекает из определенного и неизменного устройства мирового механизма, идущего как заведенные часы. Всякая личность, как бы она ни была слаба, есть нечто абсолютно новое в мире, новый элемент в природе. Каждый человек есть, в известном смысле, художник своей собственной жизни, черпающий силу и вдохновение в себе самом. Потому мертвому детерминизму, исходящему из предположения об ограниченном числе причинных элементов и их комбинаций, нет места в истории. Потому, как мы уже знаем, не может быть теории истории a priori, т. е. конструированной на основании определенного числа причинных

элементов. *История творится* так же, как творится и индивидуальная жизнь. И так как всякое творчество обусловлено напряжением воли и трудом, то можно сказать, что в способности к труду ярче всего отпечатлевается творчество и свобода. Способность сознательно, планомерно, творчески трудиться есть принадлежность существ свободных, т. е. только человека. Машина лишь трансформирует силу, животное работает чаще всего по принуждению и без цели или же повинуется инстинкту, вполне сознательно трудится только человек, и человеческий труд есть совершенно особая, ни с чем не сравнимая сила природы. Труд человечества, рассматриваемый как связное целое, и есть человеческая история. Как возможна человеческая история? Каковы ее априорные предусловия? Как мы уже знаем (гл. IV), при «дедукции понятия истории» (по выражению Шеллинга)[20] необходима наличность трансцендентального субъекта истории, или единство человеческого рода, делающего *одну* историю, синтезирующего в ней свой труд и обладающего способностью к преемственности, или традиции. Свобода не есть раздробленная, децентрализованная, совершенно неподзаконная и потому расточаемая в пустоту энергия, напротив, она должна быть введена в твердые берега необходимости, чтобы послужить раскрытию единого плана. История должна «представлять собой соединение свободы и необходимости и возможна только на основе такого соединения»*.

* *Schelling.* System des transzendentalen Idealismus. A. W., II, 276[21]. Понятие истории с этой стороны так хорошо было формулировано Шеллингом, что мы можем только воспроизвести здесь его определения: «Имени *истории* одинаково не заслуживают ни абсолютно беззаконный ряд событий, ни абсолютно закономерный; отсюда явствует: a) что прогрессивность, предполагаемая в истории, не допускает такого ряда закономерностей, при которой свободная деятельность ограничивается определенной, всегда возвращающейся к себе сменой действий; b) что вообще все, что происходит по определенному механизму или имеет свою теорию a priori, не есть объ-

Свобода есть общая основа творческого процесса, необходимость же определяет рамки этого процесса и постольку предетерминирует свободу, направляет ее путь. И для отдельного человека, и для исторического человечества существует необходимость как закон его же собственной жизни. Предетерминированность эта имеет онтологический характер, она есть как бы аналитическое раскрытие путем свободы того, что заключено лишь в зародыше, но что уже *есть* в потенции. Мировая душа, до своего премирного грехопадения и после него, со всеми своими, хотя и дезорганизованными потенциями, – вот истинная закономерность истории, в которой вневременно *есть* мировое все, а потому предетерминированны и все исторические судьбы человечества. Для Бога человек со скрытыми в нем возможностями и силами истории вполне прозрачен, и именно благодаря этому гарантируется исход истории, отвечающей божественному плану. Свобода распространяется лишь на *ход* исторического процесса, но не на его *исход.* Промысл Божий, путем необходимости ведущий человека, есть поэтому высшая закономерность истории*. Лишь при этом признании исторического миропорядка, надисторической закономерности истории, и можно говорить о смысле истории и ее задачах, построять философию истории и эсхатологию, и становится возможен Апокалипсис, от-

ект истории. Теория и история вполне противоположны...; с) что имени истории так же мало заслуживает абсолютно-беззаконное, или ряд событий без цели и намерений, и что только свобода и Необходимость в соединении или постепенное реализирование никогда вполне не утериваемого идеала целым рядом существ составляет существенное содержание истории» (263–264)[22].

* *Шеллинг* (Исслед. о свободе, 58–59), споря с Лейбницем, утверждает, что Бог не имеет выбора между разными мирами и возможностями, действуя с абсолютной необходимостью, тождественной для Бога с абсолютной свободой. Но человеческая свобода и, стало быть, множественность причин или различие способов достижения одного и того же результата (о чем говорит Пуанкаре) включена в этот план уже заранее.

кровение не только о прошлом, но и о грядущем, «чему *надлежит* быть вскоре» (Апок. 1, 1).

И однако эта метафизическая детерминированность не отменяет, но, напротив, предполагает свободу как основу истории. История запечатлена духом, т. е. свободой. *Дух истории, дух времени* есть не образное выражение, но подлинная реальность. В глубинах своих история создается духом и в духе, ибо лишь причинностью чрез свободу определяется своеобразие истории. Притом печать творчества и свободы одинаково лежит на всех ее сторонах. Нельзя выделить какой-либо отдельной стороны истории в качестве чистого механизма, приписать ей автоматизм. Вследствие единства и связности жизни такого выделения отдельных сторон истории даже и не может быть (иначе как только в абстракции), хотя и кажется, что в одних сторонах жизни человек свободнее, чем в других. Но свобода не может существовать более или менее: или она есть, или ее нет, – или механизм и автоматизм, или живое творчество, и о количестве свободы и необходимости в каждом частном случае или о пропорции, в которой они смешаны, нельзя даже и спрашивать. Поэтому и хозяйство – как в широком, так и в узком, политико-экономическом смысле – тоже есть творчество, синтез свободы и необходимости. Если необходимость выступает здесь со всею очевидностью, как железный закон, тяготеющий над жизнью, то и свобода, творческое отношение человека к труду с наличностью разных возможностей в нем, хотя и внутри этого железного кольца, также неустранима из понятия хозяйства. Распространенное представление, будто хозяйство есть область одной лишь необходимости, царство механической закономерности, возникло главным образом благодаря влиянию политической экономии с ее условной стилизацией экономической действительности (об этом см. гл. VIII). Мы

с особенной энергией должны подчеркнуть ту истину, к которой, по мере своей научной зрелости, приходит и политическая экономия: хозяйство, рассматриваемое как творчество, есть и *психологический* феномен, или, говоря еще определеннее, *хозяйство есть явление духовной жизни* в такой же мере, в какой и все другие стороны человеческой деятельности и труда. *Дух хозяйства* (напр., «дух капитализма», о котором теперь много пишут, и притом такие выдающиеся представители экономической науки, как Зомбарт и Макс Вебер) есть, опять-таки, не фикция, не образ, но историческая реальность. Всякая хозяйственная эпоха имеет свой дух и, в свою очередь, является порождением этого духа, каждая экономическая эпоха имеет свой особый тип «экономического человека», порождаемый духом хозяйства, и объявлять его «рефлексом» данных экономических отношений возможно только при том логическом фетишизме, в который невольно впадает политическая экономия, когда она рассматривает хозяйство, развитие производительных сил, разные экономические организации чрез призму абстрактных категорий, вне их исторической конкретности. Политическая экономия нуждается в этом смысле в прививке настоящего реализма, необходимо включающего в себя и «причинность через свободу», и исторического психологизма, умеющего замечать духовную атмосферу данной эпохи. Понимание хозяйства как явления духовной жизни открывает глаза на психологию хозяйственных эпох и значение смены хозяйственных мировоззрений. Им выдвигается также чрезвычайно важная проблема не только научного, но и практического характера – именно о значении личности в хозяйстве*. Понимание хозяйства как творчества, даю-

* Ср. в нашей книге *Два града* очерк «Народное хозяйство и религиозная личность», а также и др. статьи. Ср. также наш литографированный курс по истории хозяйственных мировоззрений (подготовляется к печати)[23].

щее место свободе, приводит также к проблемам этики хозяйства и его эсхатологии, именно только оно и делает возможными эти проблемы, исследование которых еще предстоит нам в дальнейших частях этого сочинения.

IV. СВОБОДА КАК МОЩЬ, НЕОБХОДИМОСТЬ КАК НЕМОЩЬ

Свобода и необходимость синтезируются в творчестве, но насколько они сознаются при этом в своей полярности, они противополагаются как сопряженные и вместе с тем отталкивающиеся члены антиномии. Жизнь антиномична, но мысль не выносит антиномий, спотыкается о них, ощущает в них для себя границу, которую ей приходится не преодолевать, а лишь констатировать. Жизнь не может быть до конца рационализирована, и в антиномиях разума лежит граница человеческому рационализму. Transcende te ipsum, превзойди самого себя или же смирись и признай ограниченность и слабосилие рассудка пред тайной жизни – так говорит осознанный антиномизм мышления дискурсивному самосознанию. Поэтому рассудочная антиномичность или логическая невозможность отнюдь не всегда есть и жизненная невозможность, и антиномии, будучи логически непроницаемы для дискурсивного разума, могут иметь первостепенное практическое значение, разрешаясь в движение, в «дурную бесконечность», в стремление к заведомо недостижимому «идеалу». Такой поворот идее антиномий указал уже Кант, который пытался таким образом удалить ядовитый зуб теоретического сомнения, и в числе кантовских антиномий имеется и интересующая нас антиномия свободы и необходимости, которую каждый находит в своем непосредствен-

ном сознании и как противоположность беспредельной мощи своего хотения и немощи своего деяния. Свобода и необходимость взаимно рефлектируют друг на друга именно своей антиномической сопряженностью и характеризуют существование человека во временности, в дискурсии. Можно быть выше или ниже этой противоположности, которая снимается лишь с упразднением этой дискурсии и с прекращением всего временного процесса. В Божестве, для которого свобода совпадает с необходимостью и все покрывается единым актом воли, нет, строго говоря, ни свободы, ни необходимости в нашем человеческом смысле. Противоположный полюс находится за пределами жизни, в чистой трупности, в неразделенной объектности. Сознание свободы загорается в душе лишь через чувство ее ограниченности, как для самопознания *я* в системе Фихте требуется обходный путь чрез *не-я*, которым только оно и достигает полного сознания своей яйности. Свобода стремится перейти всякую данную границу, полагаемую необходимостью, ибо абсолютность и безграничность стремления есть ее природа, это тот самый огонь жизни, которым распалено «колесо бытия» (τροχὸς της γενέσεως) древних. И преодоление этой границы – не идеально, но реально, не в притязании, но на деле – совершается в трудовом, хозяйственном внедрении субъекта в объекте. В этом смысле необходимость есть неопределенно расширяющийся базис свободы. В области хозяйственной на стороне объекта стоит естественная «бедность», зависимость от слепых и враждебных стихий природы, на стороне субъекта – рост «богатства», «развитие производительных сил». Богатство есть мощь, плюс на стороне субъекта, бедность – немощь, плюс на стороне объекта. Объект в хозяйственном смысле есть для субъекта конкретное реальное *не-я,* конечно, не свободно

полагаемое актом *я*, но насильственно навязывающееся ему, не самоограничение, но ограничение. Субъект, хозяин, стремится к тому, чтобы мир, объект хозяйства, стал прозрачен для субъекта, отдался его воле, из механизма сделался организмом, который есть идеальный образ равновесия, нейтрализации свободы и необходимости: протягивая руку, я совершаю механически обусловленный акт, но я не сознаю его таковым, в моем сознании это движение есть свободное, но вместе с тем и реальное, объективное действие, и наше тело имеет в этом смысле огромное принципиальное значение, ибо в нем объективно примиряется антиномия свободы и необходимости, хотя и в ограниченной области. Наше тело для нас есть субъективированный объект или объективированная субъективность (хотя и находящаяся, впрочем, в неустойчивом равновесии, которое легко нарушается болезнью, смертью, вообще сравнительной независимостью тела от духа).

Человек стремится к достижению хозяйственной свободы, к власти над отчужденной от него природой, к экономической мощи или «богатству». Он пытается то чарами волшебства заклясть эту природу, подчинить ее магии, колдовству, то путем науки стремится ее покорить. Как ни различаются по методам и общим предпосылкам своим древняя магия и заступившая ее место наука, но они тождественны в этой своей задаче. И в той, и в другой человек стремится к достижению власти над природой, и то, что давала ему магия со своими оккультными методами проникновения в «элементали» природы, то же дает и точная наука, применяя вместо заклинаний число и меру, математизируя природоведение, а через него и самую природу. И магия, и наука одинаковы в этих своих стремлениях. И древние маги в этом смысле суть ученые своего времени, и, наоборот,

теперь ученые владеют магией науки. Хозяйственная свобода, преодоление объекта как механизма, чуждого жизни, есть мощь, опирающаяся на знание. Адам потому лишь мог дать наименования всем животным, что интуитивно знал их, имел в себе криптограмму всей твари. Знание есть самопознание и самосознание мира в человеке. Здесь уместно применить известную формулу немецкого идеализма, столь неудачно подхваченную в марксизме, именно, что *свобода есть познанная необходимость.* Свобода и необходимость и их полярная раздельность снимаются только там, где мощь соответствует воле, а это имеет место лишь в той мере, насколько увеличивается хозяйственная мощь. Эта хозяйственная свобода или мощь не касается, очевидно, самого содержания хотения. Человек может хотеть разного: в своем хотении он может быть и выше и ниже себя, служить Богу и сатане, Христу и Антихристу, он осуществляет в этом свою духовную свободу. Но как дух воплощенный, следовательно, неразрывно связанный с миром и обладающий способностью действия в нем, он нуждается еще в хозяйственной свободе или мощи и способен иметь ее. В пределе, человек может хотеть всего и мочь все: он может быть подобием Божиим и участвовать в «возделывании Эдема», и может растлить землю, став только «плотью», как предпотопное человечество, или сделаться орудием диавола в своем человекобожном и миробожном отложении от Бога. Мощь есть лишь средство для свободы и орудие свободы. Но сама эта свобода не может быть ни уменьшена, ни увеличена никем и ничем: она всегда свойственна человеку, как образ Божий в нем.

«Ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным создан ты, человек! Ибо ты сам должен, согласно твоей воле и к твоей чести, быть своим соб-

ственным художником и зодчим и создать себя из свойственного тебе материала. Ты свободен опуститься на самую низкую ступень животности. Но ты можешь и подняться к высшим сферам божественного. Ты можешь быть тем, чем хочешь!»* Такими словами напутствует нового человека вдохновенный мыслитель Возрождения Пико делла Мирандола в речи своей «О достоинстве человека».

* *Giovanni Pico della Miranaola*. Oratio de hominis dignitate. (Цит. по немецкому изданию: Ausgewählte Schriften. 1905. Diederichs). «Человек (читаем здесь же) есть соединительная связь всей природы и как бы эссенция, составленная из всех ее соков. Поэтому кто познает себя, познает в себе все».

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ГРАНИЦЫ СОЦИАЛЬНОГО ДЕТЕРМИНИЗМА

I. СТИЛЬ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ

С пониманием жизни как непрестанно совершающегося синтеза свободы и необходимости, как *творчества* или *истории,* сталкивается столь распространенный в наши дни социологический детерминизм, для которого человеческая жизнь представляется механизмом причин и следствий, а история рассматривается как область исключительного господства неизменных законов. Ее ход подобен наперед заведенному часовому механизму, и на этом основании возможны (если не фактически, то принципиально) научные предсказания будущего, «прогноз» на основании исчисления причин и следствий; социология приравнивается, таким образом, несовершенной или незавершенной астрономии или, шире, вообще «математическому естествознанию». Наиболее радикальное выражение социологизм этот, порожденный научною мыслью 19 века, получил в двух влиятельных течениях социальной философии: в контизме и марксизме*, а в области статистики – в

* Конечно, социальный детерминизм мы встречаем и у других мыслителей, достаточно напомнить, напр., Р. Оуэна (ср. о нем наш очерк: «Социальная

радикальном кетлетизме. Проблема свободы и необходимости*, творчества и механизма, в социальной науке ставится в настоящее время чрезвычайно остро, и в ней необходимо так или иначе распутаться. Вопрос этот для нас разрешается в пользу свободы и творчества, стало быть, против социологического детерминизма уже на основании выше развитых суждений о природе науки, но к ним следует присоединить еще специальные соображения о социальной науке.

Социальная наука, как и всякая наука вообще, коренится в практической нужде, в потребности ориентирования с целью практического действия. Если есть области научного знания, где прагматические его корни лежат, можно сказать, на поверхности, то к числу их бесспорно принадлежит социальная наука и, в частности, вся группа экономических наук. Потребность социального действия, порожденная социально-экономическим развитием 19 века, с необходимостью привела к развитию социальных наук, наблюдаемому в настоящее время. Инструментальный, ориентировочный, технический характер этих наук настолько очевиден, что у многих даже пробуждается естественное сомнение, можно ли считать наукою такую отрасль знания, в которой интересы практики, вопросы социального поведения так явно перевешивают и поглощают собой интересы научной теории. К тому же самая почва научного исследования здесь настолько зыбка, что выносит только временные, легко воздвигаемые, но и постоянно

философия Р. Оуэна». *Вопр. фил. и псих.*, 1911, II); вообще он широко разлит в духовной атмосфере нашего времени.

* Вопрос о свободе и необходимости со всей силою выдвинулся для пишущего эти строки в пору наибольшего увлечения марксизмом и пробил в нем первую брешь. Ср. статьи мои в связи с гносеологическим идеализмом Штаммлера и полемикой со Струве: «О закономерности социальных явлений» и «Свобода и необходимость человеческих действий» в сборнике «От марксизма к идеализму», 1903.

сносимые постройки; социальной науке приходится и доселе оставаться в оборонительной позе, отстаивая самое право свое на существование в качестве науки (отсюда и родятся, может быть, эти скороспелые попытки поставить социологию на естественно-научную основу и тем успокоить и свои собственные, и чужие сомнения относительно ее научного бытия). Однако каково бы ни было теперешнее состояние социальной науки, своим прагматизмом, может быть, только более откровенным, чем других наук, она от них не отличается, она есть самая младшая дочь своей матери и унаследовала от нее и сильные, и слабые стороны. Для того чтобы утвердить свое право на существование против скептиков, социальная наука помимо своей практической пригодности или полезности должна еще установить свой собственный, достаточно определенный предмет исследования и располагать соответствующими методами. Имеет ли социальная наука такой предмет или, скажем лучше, умеет ли она его найти и установить и располагает ли к тому соответственными методами? По нашему мнению, на этот вопрос следует ответить утвердительно: да, социальная наука имеет свой предмет исследования, – это есть социальная жизнь в ее своеобразии и самобытности. Во многих случаях рождение новой науки бывает непосредственно связано с открытием ее объекта, недоступного обыденному наблюдению и требующего для себя или специальных условий (напр., лабораторной экспериментации), или особых инструментов, утончающих и обостряющих наши чувства, каковы микроскоп, телескоп, измерительные приборы. Подобным же открытием особого объекта социальной науки – социальной среды или социального тела, было установление того факта, что существует особая надындивидуальная или сверхиндивидуальная среда, по-своему прелом-

ляющая лучи, имеющая свою особую природу и закономерность. Еще до сих пор не вполне прошло то изумление и даже оцепенение, которое охватило Кетле (а ранее Зюссмильха) после его открытия статистических единообразий общественной жизни, с тех пор усердно разрабатываемых в разных проявлениях*. На подобную же сверхиндивидуальную среду – стихию капитализма, гнущего по-своему жизнь личностей, – еще раньше натолкнулась политическая экономия. Уже в течение целого века социальные телескопы, микроскопы, измерительные приборы направлены на социальное тело, и над его изучением работали и работают многочисленные социальные лаборатории в университетах, научных институтах, статистических учреждениях и под. И излишним трудом было бы в настоящее время доказывать, что социальное тело существует, имеет определенное строение и ткань, и если оно не замечалось раньше, то лишь по той же самой причине, по какой мир микроскопический неведом был до изобретения микроскопа. Есть социальная связность человеческих деяний, познание которой не исчерпывается их единичным изучением или механическим суммированием. Существует нечто подобное социальному организму (как ни много злоупотребляли этим сравнением, но известную справедливость имеет и оно), и хотя это социальное тело не

* Кетле с энтузиазмом говорит по поводу «социальной физиологии»: «Это великое тело существует в силу принципов самосохранения, как и все, вышедшее из рук Творца; у него есть своя физиология, как у последнего из органических существ. Поднявшись на самую высшую ступень лестницы, мы везде находим законы столь же прочные, столь же непреложные, как законы, управляющие небесными телами; мы вступаем в область физических явлений, в которых свободная воля человека окончательно исчезает, уступая место господству Божьего творения. Эти законы, существующие вне времени, вне людских прихотей, составляют в целом особую науку, которую я считаю всего приличнее назвать социальной физикой» (Lettres sur la théorie des probabilités, p. 263, цит. у *Адольфа Кетле.* Социальная система и законы, ею управляющие. СПб., 1866, 240–241).

поддается восприятию органов наших непосредственных чувств и прячется от них как будто в четвертое измерение, но оно может быть нащупано и там научным инструментом, и неосязаемость этого социального тела сама по себе отнюдь не есть аргумент против его существования. Наука теперь уже привыкла иметь дело с невидимым и неосязаемым, хотя, вместе с тем, и вполне эмпирическим миром. Также и социальный организм вовсе не есть какая-то умопостигаемая, метаэмпирическая или метафизическая связь человечества, но имеет вполне эмпирическое, научно постигаемое бытие. Его изучение и составляет предмет социальной науки в ее разветвлениях.

Социальная наука берет человеческую жизнь не в ее непосредственно-конкретной форме, как она суммируется из отдельных деяний, волевых и творческих актов отдельных индивидов, она совсем отвлекается от этих индивидов и их индивидуального бытия и исследует лишь то, что свойственно совокупности индивидов как целому. Все индивидуальное погашается, умирает еще за порогом социальной науки, и туда не доносятся отзвуки непосредственной жизни, оттуда, как из-под колпака, наперед выкачан воздух. Индивидуум существует там не как творец жизни и не как микрокосм, но только как социологический атом или клетка. Например, для статистика он есть лишь единица, получающая характеристику от той совокупности, в состав которой она входит, причем она поочередно является потенциальным субъектом то преступности, то брачности, то смертности, то рождаемости и т. д., и т. д.; далее, для экономиста он есть или «экономический человек», или член данного класса, для «социолога» он есть член данной общественной группы, одним словом, с ним поступается в социальной науке беспо-

щадно и бесцеремонно. Она видит в нем только клетку социального тела, подобно тому, как математик признает в нем же лишь геометрическое тело, математическую величину. Всякая наука по-своему стилизует действительность, и все научные понятия суть продукты такой преднамеренной и сознательной стилизации, причем прообразом научности и здесь действительно является математическая стилизация действительности, с превращением ее в мир геометрических тел и математических величин. Критически построяемая и сознающая свою природу наука непременно должна знать этот свой стиль или же (по кантовскому выражению) «конститутивный» признак своего предмета. Она определенно спрашивает и столь же определенно отвечает. И как математические формулы «дают только то, что в них вложено»*, так и науки отвечают лишь на свои собственные вопросы, имеют силу только в пределах своей компетенции, и источником постоянных недоразумений является недостаточное разграничение областей компетенции, сопровождающееся выхождением за ее пределы. Только при точном и ясном соблюдении компетенции каждой науки и возможна их множественность, неразрывно связанная с сознательной их односторонностью. Напротив, когда выводы специальных наук прилагаются вне своей условной значимости, когда они принимаются за безусловные истины о вещах и жизни, порождается целый ряд кошмаров псевдонаучного мировоззрения, которые густою тучей нависли над современностью. И одним из таких кошмаров, который так горячо, хотя и без нужной логической ясности, старался рассеять в своей литера-

* *Bertrand.* Calcul des probabilities. XXXVI, цит. у *А. А. Чупрова,* цит. соч., 154. *Пирсон* в «Грамматике науки» характерно называет механизм «логической стенографией», которая, конечно, в каждой науке своя.

турной деятельности Карлейль, является социальный детерминизм как частный случай механического фатализма*. Особый триумф социальной науки видели и видят, так сказать, в опытном доказательстве несвободы человеческой воли, ее механической детерминированности, уподобляющей человека всем остальным вещам внешнего мира. Представление о человеке как механическом автомате, приводимом в движение пружинами социальной и всякой иной закономерности (эта современная перелицовка статуи Кондильяка[1] и l'homme-machine Ла-Метри)[2], по-видимому, находит наибольшую поддержку со стороны социальной науки. В этом смысле были, как известно, истолкованы и данные моральной статистики Кетле в известной истории цивилизации Бокля[3]. Приблизительно на той же позиции в общем стоит и марксизм с его фатализмом классовой психологии. Наибольшую правдоподобность в этом отношении имеют, конечно, не спорные – иногда вероятные, иногда же фантастические – утверждения социологии или политической экономии, но данные статистики с установляемым ею ежегодным «бюджетом» преступности, самоубийств, брачности, даже рассеянности (количество писем, опускаемых без адреса). Роль магической палочки играет здесь «закон больших чисел», в своем научном математическом обосновании к тому же недоступный нематематикам. К счастью, мы имеем в нашей литературе научное произведение, в котором с математической компетентностью и полной ясностью рассеивается недоразумение, связанное с «законом больших чисел» и приводящее к ложному мнению, будто статистическая закономерность имеет какое-либо отношение к проблеме личности и свободы или несвободы воли. Я разумею проницательное ис-

* Ср. наши *Два града*, т. 1, очерк «О социальном морализме (Т. Карлейль)».

следование *А. А. Чупрова* «Очерки по теории статистики», СПб., 1909, к которому и отсылаю интересующегося этим вопросом читателя. На основании анализа данных теории вероятности и логического исследования проблем социальной науки А. А. Чупров устанавливает, что статистика имеет дело с *совокупностями* как особым, самостоятельным явлением, напротив, с «единичным случаем ни вероятность, ни закон больших чисел не имеют дела» (203), и потому «о механизме воли статистическая правильность вообще не говорит ничего» (270). «Свобода самая неограниченная отлично мирится с фактом устойчивости чисел нравственной статистики» (273). Одна и та же статистическая закономерность, выражаемая средней повторяемостью, может вытекать из совершенно различных индивидуальных событий. «Смешивая в одну массу для целей статистического исследования чернейших злодеев с чистейшими ангельскими душами, мы получим совершенно ту же статистическую картину устойчивой преступности, как если бы все рассматриваемые лица были обыденнейшими серенькими людьми» (278). «Объективная вероятность, с которой имеет дело закон больших чисел и статистика, по самому своему существу не имеет отношения к единичному случаю. Она характеризует связь между «общими» причинами и их различными следствиями» (339). Оставляя в стороне особенности исследуемого А. А. Чупровым статистического метода исследования совокупностей, – методу этому предстоит, очевидно, огромное будущее не только в социальных науках, но и во многих других областях знания, – мы подчеркиваем здесь основной вывод этого исследования: утверждения статистики относятся к совершенно иной плоскости, нежели та, в которой мы встречаем конкретное и индивидуальное.

Существует ли в природе тот средний, выражающий собой эту закономерность совокупности тип, с которым оперирует статистика? Существует ли субъект, имеющий среднюю порочность, среднюю брачность, среднюю рождаемость, среднюю рассеянность? Или, быть может, эта средняя выражает собой закон природы, действующий с неотвратимостью физического или же принудительного юридического закона? Очевидно, нет. Я в своем конкретном бытии могу входить в состав какой угодно статистической средней, могу фигурировать как единица для «категорического исчисления» по какой угодно категории, оставаясь самим собой и нисколько не приближаясь ко всем многоразличным средним типам. Моя индивидуальность и эта статистическая фикция, которую теперь так охотно изображают наглядно с помощью разных фигур и картограмм, находятся в разных логических этажах и друг друга не касаются. И эта статистическая средняя столь же мало выражает закономерность моего индивидуального поведения, насколько мой вес и рост свидетельствуют о моем характере. Значит ли это, что статистика занимается «игрой ума» или умными ненужностями? Нисколько не значит. Статистические наблюдения сохраняют свое полное значение в пределах данной, определенной постановки вопроса. Средняя смертность имеет поэтому серьезное и притом вполне практическое применение при страховании жизни так же, как средняя пожарность при страховании от огня, или средняя преступность для тюрьмоведения и уголовной политики. Вообще средние играют огромную роль в практической жизни, и «устойчивость статистических чисел, их свойство колебаться из года к году лишь в известных, ограниченных пределах представляет собой эмпирически устанавливаемый факт... это один из коренных, хотя и мало заметных, устоев со-

временной культуры» (Чупров, 249). Эта устойчивость, имеющая объяснение в малой подвижности, которая практически равна почти неизменности общих условий жизни, не представляет ничего загадочного и есть следствие неизменяющихся или малоизменяющихся причин, здесь влияющих. «Устойчивость статистического числа не закон, определяющий ход событий, а результат стечения многообразнейших обстоятельств»*. Но эти статистические средние, характеризующие общие условия жизни, отнюдь не должны получать индивидуального приложения. Их значение – вполне ориентировочное и имеет силу лишь в ограниченных пределах и для данной практической цели, а поэтому делать отсюда какие-либо метафизические выводы по вопросу о свободе воли есть колоссальное недоразумение, научное и философское, порожденное «несчастною мыслью связать факт статистической закономерности с проблемой детерминизма» (Чупров, XXXIII).

Логическое сходство с методом статистических средних представляют так называемые социологические обобщения, которые стремятся к логическому сжатию большого количества индивидуальных фактов в совокупности, выражаемые затем сравнительно простыми формулами или «законами». Хотя научная и практическая ценность «законов», доселе выставлявшихся и теперь выставляемых социологией, скорее всего способна заставить усумниться в самом существовании этой науки, тем не менее рассматриваемые с формально логической стороны эти «законы» (напр., «закон трех состояний» у Конта, эволюции у Спенсера, развития капитализма у Маркса) представляют собой подобного же типа абстракции, применимые лишь к характеристике совокупностей и пригодные только

* *Lexis* Abhandlungen, 227. Цит. у Чупрова, 379.

для известных целей и в известных пределах, как и статистические средние. Они могут выражать некоторые равнодействующие индивидуальных фактов, но отнюдь не предопределять эти самые факты. И таким сверхиндивидуальным характером обладают основные понятия социологии по самой их логической структуре. Возьмем для примера столь излюбленное в марксистской социологии понятие *класса*. Что такое класс? Создается ли он простым суммированием индивидуальных психологий, причем каждый отдельный индивид выражает собой сущность своего класса в главных его свойствах? Но едва ли такое понимание класса, при котором часть приравнивается целому, а индивидуальное коллективному, возможно отстаивать, потому что по существу ведь это означало бы не что иное, как поверить в реальность среднего статистического субъекта и без дальних разговоров приравнять его конкретным индивидам. Очевидно, остается возможным только такое понимание класса, согласно которому он есть абстракция, тоже своего рода средняя, выражающая закономерность для данной совокупности. Класс определяется классовым интересом, т. е. внешним положением в производстве и поведением, из него проистекающим. Следовательно, классовой психологии как индивидуальной, собственно говоря, и не существует, и если в марксизме постоянно делается смешение или даже отождествление той и другой, а социологическая точка зрения смешивается с психологической, этической и даже метафизической, это плод общей философской неясности и невыработанности марксизма (ср. гл. IX). Понятие класса есть схема общественных отношений, притом именно только схема, которая может быть пригодна в своей области и для своей цели, но теряет всякий смысл и становится карикатурой на себя за ее пределами. Характерный пример

недоразумения относительно понятия класса мы имеем в часто повторяемом утверждении, что никогда еще в истории целый класс не отказывался от своих «интересов», а «деклассироваться» могут только отдельные личности (хотя, конечно, даже единичного случая нарушения естественного закона принципиально достаточно, чтобы его ниспровергнуть). Другие, возражая на это, стараются, напротив, отыскать такой случай, когда бы класс повел себя вопреки классовым интересам, от них отказался. Однако ни сторонники, ни противники этого мнения не отдают себе должного отчета относительно действительного смысла понятий: класс и классовый интерес. Существует ли этот интерес как априорная, объективная норма, от которой можно отступать или не отступать? Что значит это утверждение и это отрицание? Ведь класс со всеми своими атрибутами: классовым интересом, классовым поведением, – только и существует в смысле некоторой средней равнодействующей из поведения отдельных лиц, рассматриваемых как социальная «совокупность». Его понятие не априорно или нормативно, но апостериорно и эмпирично, оно представляет собой логическую схему определенного научного стиля, который характеризуется сжатием множественных явлений в единство, в «совокупность», и выражает некоторую вероятную ожидаемость (конечно, ceteris paribus) именно такого, а не иного поведения. Она вполне аналогична обычной статистической ожидаемости, хотя, конечно, обладает гораздо меньшей степенью точности. Поэтому того предетерминированного классового поведения, о котором идет речь, просто не существует, «классовый интерес» в данном применении этого понятия есть логический фетиш и вместе с тем фикция, а интересующее нас утверждение просто лишено всякого содержания. Верно лишь то, что по-

ведение отдельных личностей может быть рассматриваемо и как единичное, и как социальное (классовое, профессиональное, национальное, государственное, общечеловеческое). Но выдавать эти схемы, получаемые a posteriori, эти эмпирические обобщения за теоретически установленный закон, действующий с «естественной», неотвратимой необходимостью, значит впадать в логическое недоразумение. Как часто человек становится рабом им же самим созданных фетишей![*]

Наряду со статистической и социологической стилизацией действительности, при которой отдельные явления сжимаются в совокупности, социальная наука, особенно в своих специальных отраслях, как, напр., политическая экономия, широко применяет и другой метод сжимания явлений и стилизации действительности, именно абстрагирующее и изолирующее изучение, – сознательное и преднамеренное упрощение, а постольку и методологическое извращение действительности, чего наука, вообще говоря, отнюдь не боится. Всякая наука упрощает действительность, ставя на место конкретности с ее неисследимой сложностью и неопределенностью схематические понятия. Однако схематизм этот может иметь различные степени, и при большой степени абстракции он способен приводить к заведомым фикциям (как, напр., в праве). Упрощая действительность, мы делаем ее доступной логическому преодолению посредством понятий (Риккерт). Абстрактная (или «теоретическая») политическая экономия широко применяет, напр., метод дедукции из некоторых простых

* Можно было бы еще понять классовый интерес как *норму* поведения, как правило морали: веди себя не индивидуалистически, но социально, соответственно классовому идеалу, так учил, напр., Лассаль, и такова, в сущности, этика социал-демократии. Однако рассматриваемое в тексте утверждение имеет совершенно иной смысл, оно касается не долженствования, но бытия.

положений, играющих роль аксиом, но в действительности представляющих собой такие методологические фикции или схемы. При последовательном логическом построении (которое само по себе содержит, конечно, возможность еще и самостоятельных ошибок) достигается некоторое выяснение значения, какое имеет данный подвергаемый абстрактному изучению «фактор». Благодаря этому изолирующему методу только и могут быть установляемы те своеобразные «законы», которые знает политическая экономия (ср. гл. VIII). Нельзя возражать принципиально против этого метода абстракции и изоляции как такового. Пусть политическая экономия сочиняет несуществующих людей, не имеющих позвоночника, как негодует Рескин, это не беда, если она сама об этом знает и помнит, и если только на основании своих выводов она и притязает высказывать свои суждения именно по поводу позвоночника. Пускай: даже чем уродливей, тем лучше: уж на что математика уродует действительность, сочиняя нигде не существующие в чистом виде линии и фигуры, превращая мир в геометрические тела, ведь это-то логическое самоуправство и создает ее силу в пределах математического суждения всюду, куда и насколько оно проникает. И для политико-экономa или социолога нет оснований не следовать здесь приему математика, типичному вообще для науки. Необходимо только одно: помнить удельный вес таких заключений и не переходить их компетенции. Для известной ориентировки в явлениях жизни в определенном отношении имеет значение, напр., даже фикция «экономического человека», выработанная политической экономией, но, если смотреть через ее призму на жизнь и историю, получается, конечно, уродливое и прямо неверное представление. Дело имеет тогда такой вид, как будто наука сначала только условно, методоло-

гически, отвлекается от существования позвоночника у человека, а кончает тем, что и вовсе начинает его отрицать. Провести границу дозволенного для абстракции при ее применении есть дело научного или, можно даже сказать, научно-эстетического такта.

II. СОЦИОЛОГИЗМ И ИСТОРИЗМ

Итак, метод абстракции и логического изолирования, сознательного упрощения и стилизации социальной действительности характеризует образ действий социальных наук. Все социальные науки специальны, – не специальных наук вообще нет, и, в частности, не специальная, но общая социальная наука – «социология», есть более мечта, нежели действительность, или же в качестве нее выдаются разные полунаучные подделки и суррогаты. Каждая же специальная наука рассматривает социальную жизнь, очевидно, по-своему, с разных сторон, проводит на глобусе знания свою особую кривую, хотя, может быть, и пересекающуюся, однако не сливающуюся с другими. Социальные науки множественны, как и наука вообще, а потому множественны и устанавливаемые ими закономерности. Но это значит, что каждая из них, выражая какую-либо сторону социальной жизни, не достигает ее глубины, не исчерпывает социальной действительности. Каждая социальная наука, останавливая свое внимание на одной стороне, отбрасывает все остальное как для нее несущественное, но, конечно, с точки зрения полноты жизни нет этого различения, и несущественное в одном отношении может оказаться весьма существенным в другом. Живое целое социальной жизни не ложится под скальпель научного анализа, так же точно как и живая природа ускользает

от науки, а потому всякое притязание со стороны социальной науки исчерпать социальную жизнь до глубины ее, научно предустановить ее течение, ее «творческую эволюцию», должно быть отвергнуто как незаконное. Те ориентирующие указания относительно отдельных сторон жизни, которые дает социальная наука и которые для своей области имеют характер некоторых предвидений, весьма приблизительны, хотя практическое значение их иногда и огромно*.

Поэтому, между прочим, и притязания «научного» социализма научно предопределить социальную жизнь и даже вообще человеческую историю, найти «закон развития общества», должны быть отвергнуты как совершенно некритическое самопреувеличение: ne sutor ultra crepidam[5]. Но об этом ниже.

Возможность такой иллюзии, будто социальная наука и впрямь может предопределять социальную жизнь, основана на одной молчаливой ее предпосылке, установляющей различие между историей и социологией. Это именно предположение ceteris paribus[6]: закономерности эти имеют силу лишь при условии, что в данном комплексе явлений и причин не происходит чего-либо нового, делающего уже недостаточной и непригодной ранее установленную закономерность. *Типы* и *законы,* статические и динамические, подмеченные

* То, что А. А. Чупров говорит о жизненном значении устойчивости статистических чисел, применимо и вообще к социологическим средним: «Вера в ограниченную колеблемость статистических чисел лежит в основе всякого расчета в области общественной жизни... Это постоянство лежит в основе всякой сметы в частном, так и в общественном хозяйстве. Оно составляет conditio sine qua non[4] всего современного экономического строя, покоящегося на широком разделении труда и на обмене продуктами, производимыми не для себя и не на заказ, а на неопределенный рынок. Если бы числа, в которых выражаются суммированные потребности отдельных лиц, подвержены были не знающим границ причудливым колебаниям из года к году, механизм народного хозяйства не мог бы держаться *(А. А. Чупров,* цит. соч., 249 –250).

единообразия в пространстве и времени, только на том предположении и опираются, что социальная наука имеет основной инвентарь действующих социальных сил, выбрасывая лишь «несущественное», и что действительность в известных пределах однообразна и повторяется, а в этом смысле закономерна. Идея «социальной физики» или «естественно-научного» метода социальных наук связана именно с этой методологической предпосылкой, и, забывая о ней, социология впадает в незаконную притязательность. Закономерности социальной науки не «открываются» ею в природе или в социальной действительности, но они методологически привносятся сюда социологическим разумом, они суть основоположения социологического познания. И слова Канта, что наш разум есть законодатель природы, сам влагает в нее ее закономерность, справедливые относительно науки вообще, с особенной очевидностью подтверждаются на примере социальной науки; чрез ее a priori набрасывается на социальную жизнь сеть механизма, неизменности и единообразия, и она приобретает в познании лишь то, что может быть поймано в эту сеть. Но нельзя же самую сеть принимать за улов и торжествующе потрясать ею как научным открытием или завоеванием науки, между тем как она в действительности есть только орудие, метод, а не итог или результат. Поэтому *социальный детерминизм не есть вывод социальной науки, но ее методическая предпосылка,* обусловливающая самое ее существование. Естественно поэтому, что свобода и творчество оказываются вне поля зрения социальной науки, а потому нередко и совершенно отвергаются ее представителями, загипнотизированными своей собственной методологией. Человеческая свобода, как творчество, вносит в социальную жизнь нечто совершенно *новое и индивидуальное,* что

нарушает постулируемое социологией единообразие и всеобщую типичность социальной жизни. В действительности и это единообразие, и эта типичность есть только фикция, совершенно не соответствующая конкретной действительности, так что в этом смысле социальная наука основана на фикции, хотя, впрочем, и в этом она не отличается от других наук, также придерживающихся своих методологических условностей. Социальная действительность вовсе не есть тот механизм, который знает социология, но живое творчество истории, которое совершенно отметается социологией. Социология и история логически взаимно отталкиваются, ибо для социологии нет истории, для истории же нет социологии. Однако в то же время история изучает ту же самую социальную жизнь, хотя уже протекшую или еще протекающую, которую изучает и социология. Историческая наука, всецело обращаясь к завершившемуся прошлому, которое есть уже законченный, готовый продукт, не знает свободы и все истолковывает по закону причинности, воспринимает в свете детерминизма. Однако это истолкование, насколько оно имеет в виду однократное, во всем своеобразии не повторяющееся прошедшее, все-таки отличается от социологического понимания истории, которое и в прошлом видит преимущественно единообразное и типичное, а не индивидуальное и историческое, – и потому социологическое изучение истории и т. н. «исторический прагматизм», устанавливающий конкретную причинную цепь индивидуальных событий, методологически глубоко различны между собою.

Конкретное творчество жизни, в котором действует живая причинность, т. е. причинность через свободу, поэтому оказывается недоступно социологическому методу, выскользает из его сети. Здесь лежит непереходи-

мая граница социологии. Поэтому идея «исторического закона», исторического предсказания* есть плод глубокого недоразумения, смешения различных понятий. В практических видах, ради специальной ориентировки, допустимо, *полезно* приравнивать историю к социальному механизму: подобно тому как земную поверхность на небольших расстояниях можно без ощутительного ущерба приравнивать горизонтальной плоскости, так и индивидуальные отклонения могут быть отброшены как несущественные, но очевидно, что такое суждение может быть применяемо лишь сегодняшним днем относительно завтрашнего, но уже недопустимо относительно послезавтрашнего. Социологическая ориентировка годна лишь в пределах данного положения вещей, пока оно сохраняется «существенно» неизменным.

Живая причинность, или причинность чрез свободу, вовсе не есть сила, которая только отклоняет события от их закономерного пути, от средней или

* Вопрос о возможности исторического предсказания, столь остро стоящий в марксизме и вообще в научном социализме, был всегда для меня очень тревожным, и одна из главных брешей в марксизме была пробита для меня именно его осознанной невозможностью. Ср. «Капитализм и земледелие». 1900. Т. II, С. 457–458: «Маркс считал возможным мерить и предопределять будущее по прошлому и настоящему, между тем как каждая эпоха приносит новые факты и новые силы исторического развития, – творчество истории не оскудевает. Поэтому всякий прогноз относительно будущего, основанный на данных настоящего, неизбежно является ошибочным. Строгий ученый берет здесь на себя роль пророка или прорицателя, оставляя твердую почву фактов. Поэтому, что касается предсказаний на будущее, то честное ignoramus[7] мы предпочитаем социальному знахарству и шарлатанству. Завеса будущего непроницаема. Наше нынешнее солнце освещает лишь настоящее, бросая косвенный отблеск на прошлое. Этого достаточно для нас, для нашей жизни, для злоб нашего дня и его интересов. Но мы тщетно вперяем свои глаза в горизонт, за который опускается наше заходящее солнце, зажигая там новую зарю грядущему неведомому дню». К словам этим, написанным 12 лет назад, теперь я многое имею прибавить, но ничего не могу убавить. Ср. суждения о возможности социального предсказания у *Риккерта,* цит. соч., русский перевод, с. 442–444[8].

равнодействующей, и которая поэтому должна быть отнесена к числу «случайных причин», как полагал еще Кетле*, подобно какой-то «незаконной комете в кругу расчисленных светил». Противопоставление свободы и необходимости совсем не ухватывается противоположностью необходимых причин (т. е. соответствующих данной закономерности) и причин случайных (ей не соответствующих). Во-первых, «случайные причины» есть выражение противоречивое и имеет лишь условное значение, случайных причин нет, все причины равно необходимы. Во-вторых, в число случайных причин в этом условном смысле, т. е. выходящих за пределы закономерности, устанавливаемой в данной специальной науке, и, так сказать, просыпающихся сквозь ее чересчур широкое сито, вошла бы не одна «свобода воли», но и целый ряд других, совсем не свободных, но чисто механических причин. Противопоставление свободы и необходимости относится не к классификации разных категорий причин по их отношению к данной закономерности, но к самому способу причинения, в одном случае механического, – причинности через необходимость, а в другом творческого, – причинности чрез свободу. И живая причинность (т. е. через свободу) может совершенно одинаково обнаруживаться как в закономерных (с точки зрения данной науки) явлениях, так и незакономерных или случайных. Как было разъяснено

* «Следует ли отрицать свободную волю в человеке? Мне кажется, что нет. Я думаю только, что деятельность этой свободной воли заключается в слишком тесных пределах и играет в общественных явлениях роль причины случайной. Отсюда выходит, что если не обращать внимания на личности, а смотреть на вещи с общей точки зрения, то действия всех случайных причин должны парализоваться и взаимно уничтожать друг друга, так что преобладающими останутся только истинные причины, в силу которых общество существует и держится. Премудрость Высшего Существа положила пределы нашим нравственным свойствам так же, как и физическим; Ему не угодно было, чтоб человек мог посягать на Его вечные законы» *(Кетле,* цит. соч., 71).

выше, человеческая свобода имеет очень мало общего с абсолютным окказионализмом или индетерминизмом: действуя в определенных рамках (или терминах), она ими и детерминируется, хотя и никогда она не детерминируется механически, пассивно, машинообразно, и потому всегда сочетается с индивидуальным или творческим коэффициентом, который может быть то выше, то ниже, но никогда вполне не отсутствует. Так как человеческая воля и деятельность созревает и развивается не в безвоздушном пространстве, но в определенных условиях, их отражение можно найти и в продуктах свободной воли и творчества, в человеческих поступках, изучаемых социальной наукой. Но никоим образом нельзя сказать, что именно лишь «случайные» причины или индивидуальные отклонения от этих средних терминов связаны с свободой, остальные же с необходимостью: как деяния все они одинаково свободны, а как продукты одинаково детерминированы.

Но если социальная наука держится на фикции, именно на заведомо неверном предположении о неиндивидуальности индивидуального, типичности и закономерности того, что по самому существу своему отрицает и эту типичность и закономерность, то и самое существование ее становится проблематичным. В самом деле, как возможна социальная наука при заведомой гипотетичности ее основоположений? со столь резко выраженным прагматизмом всех ее построений, с множественностью ее объектов и закономерностей? Ответить на этот вопрос можно лишь в таком смысле; что социальная наука существует на том же основании, как и другие науки. Ее raison d'être[9] в ее практической полезности. Социальная наука как наука о совокупностях всякого рода, об обществе как целом или о сверхиндивидуальном организме, возникла в такую эпоху,

когда воздействия, имеющие своим объектом совокупности, – социальные, экономические и иные, получили особенно широкое применение и вызвали к жизни особые отрасли знания о совокупностях. Но, разумеется, эта практическая нужда не способна была бы сама по себе создать науку, если бы для этого не было оснований в природе самого знания и в его отношении к бытию. Корни науки заложены в софийности твари, т. е. в том, что объективная, или транссубъективная, связь вещей есть связь логическая, доступная познанию и познается под формой закона причинности. Дискурсивное знание, переходящее от объекта к объекту, всегда обусловлено своими заданиями, оно не абсолютно и множественно по самой своей природе, однако и в нем познается действительная связь вещей, и эта связь служит объективным основанием научного познания, она только и может гарантировать, что в науке действительно познается, хотя и в призматическом преломлении («как зерцалом в гадании»), сущее и что она имеет качество истинности, хотя и чужда Истине. Проблема социальной науки, как и всякой специальной науки, только в том, каким образом можно достигать если не Истины, то отблеска ее – истинности, исходя из отдельных, частных, обособленных точек зрения, путем *методологической* условности? каким образом методологизм науки, эта ее гордость и сила, не является в то же время полным и окончательным препятствием к познанию сущего? Иначе этот же вопрос можно выразить и так: каким образом заведомо фиктивные методологические предположения наук не препятствуют тому, что наука выдерживает практическое испытание, оказывается технична, т. е. фактически пригодна к ориентировке в действительности? В применении к социальной науке вопрос ставится так: *как возможна политика,* эта прикладная социальная меха-

ника, поскольку она основывается на социальной науке, или теоретической социальной механике? Однако, как и в других случаях, практика жизни свидетельствует в пользу этой возможности и ее подтверждает. Разумеется, та ориентировка, которая дается социальной наукой, по характеру предмета отличается от физических наук: она более приблизительна, неопределенна, оставляет много места искусству, интуиции. Но это не изменяет общей проблемы. Онтологические корни социальной науки, как и всякой науки, – во всеобщей связности бытия, которая может быть нащупываема в разных точках и во всевозможных направлениях. Все находится во всем и все связано со всем, это общее онтологическое основание наук остается в силе и для социальной науки.

III. ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

Наука вообще выражает собою созерцательный момент в человеческом действии, социальная наука также есть момент социального действия, представляет собой орудие социальной техники или, что то же, *социальной политики.* Мы знаем уже, что наука технична, а техника научна, действие предполагает созерцание, а созерцание входит в действие. Социальная политика есть нерв социальной науки, она владеет ключами от всех ее зданий. Конечно, социальная наука не может сообщить социальной политике большего градуса научности, чем тот, каким сама она обладает, но зато его она сообщает ей в полной мере.

Возможная научность социальной политики не уничтожается тем, что в ней, как и во всякой деятельности, руководимой практическими интересами, неизбежно участвует доля субъективизма. Выше разъясне-

но, что всякая деятельность, в том числе и социальная, как творчество, представляет собою синтез свободы и необходимости. В рассматриваемом случае свобода выражается именно в этом субъективизме, волевом устремлении социальной деятельности в момент оценки, а необходимость – в научной ее обусловленности со стороны средств. Конечно, того детерминизма, который мерещится при этом многим, в социальной политике не больше, чем во всякой живой деятельности; поэтому, если под научностью разуметь ее полную детерминированность, то следует сказать, что научной социальной политики не существует, как вообще не существует научного действия, ибо наука есть противоположность действию, бездействие, застывшее созерцание. Напротив, если научность понимать как пользование данными научного опыта при обосновании плана действий, то социальная политика может быть научной и фактически часто является таковою*.

Какого рода деятельность соответствует социальной политике, для какого искусства она является техникой? Как явствует из предыдущего изложения, социальная политика имеет свою особую область и свой собственный объект: это – *действие на совокупности,* на социальное тело. Область такого действия все расширяется, – в государственной, социально-экономической, общекультурной области растущее обобществление жизни и сознание этой обобществленности, социализм жизни и социологизм сознания непрерывно расширяют и упрочивают компетенцию социальной политики.

* В русской «субъективной» социологии[10] было правильное чувство, что известный субъективизм – не познание, но воля – имеет влияние при построении социального идеала. Однако она ошибочно относила этот субъективизм к научному исследованию, т. е. как раз туда, откуда он должен быть изгоняем, если только мы не хотим обесценить научной работы.

Этим создается все увеличивающееся механизирование жизни, преобладание абстрактности и уменьшение конкретности в человеческих отношениях. Социальная политика заменяет любовь, возможную лишь в отношении к личности, но не к совокупности – будь это «партия», или «класс», или «человечество», – «идейностью» (недаром в наш век появляется противопоставление любви к ближнему, живой и конкретной, и любви к дальнему*, так сказать, социологической), теплота личных отношений вытесняется общественно-утилитарным рационализмом, непосредственность чувства – пресловутою «принципиальностью», так что успехи социализма и рост общественной солидарности отнюдь не сопровождаются необходимо увеличением любви или даже симпатии и уменьшением вражды между людьми. Скорее можно думать даже обратное: социализм может быть делом и простого расчета и выгоды, «интереса», а не любви, и сам по себе он во всяком случае еще не говорит об увеличении любви среди людей. Социальная политика есть механика, которая может приводиться в движение разными мотивами: вот почему оказывается возможным, что в изображении В. С. Соловьева Антихрист, крайнее воплощение зла и себялюбия в человеке, оказывается завершителем социализма[12], ибо социализм сам по себе вовсе и не требует любви, хотя отсюда и нельзя сделать обратного заключения, именно, что любовь несовместима с социализмом. Конечно, возможен и социализм любви (как иначе мож-

* Вот признание «социологического» человека: «Я никогда не мог понять (говорит Иван Карамазов Алеше), как можно любить своих ближних: именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних... Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое – пропала любовь...» (*Ф. М. Достоевский.* Братья Карамазовы, кн. V, гл. IV: «Бунт»)[11].

но определить деятельность таких людей, как Морриссон[13], Ч. Кингслей и др. «христианские социалисты» Англии 50-х годов XIX века?), но, вообще говоря, социальная политика, как область научного рационализма и социологического механизирования человеческих отношений, далека от непосредственного чувства (потому нисколько не удивительно, что такие корифеи социалистической политики, как Лассаль и особенно Маркс, отличаются такой сухостью и даже жесткостью характера и менее всего походят по своему облику на «филантропов», друзей человечества). Преобладание политики в жизни людей неизбежно сопровождается оскудением непосредственности, рационализированием и механизированием жизни.

Хотя социальная политика вообще способна обладать научностью, однако это вовсе не значит, чтобы из данных научных посылок с необходимостью следовала только одна система политики, и именно она-то и была единственно научной. Напротив, из одних и тех же научных данных могут вытекать различные, но в то же время с одинаковой степенью научности обоснованные направления социальной политики, другими словами, из данного научного инструмента может быть сделано различное употребление. Только благодаря неправильному пониманию природы науки и границ социального детерминизма получает силу широко распространенное представление о том, что возможна только *одна* научная социальная политика. Радикальный детерминизм лежит в основе и так называемого «научного социализма». Выше мы уже бегло касались этого учения в связи с вопросом о пределах социального предсказания, однако это недоразумение, столь укоренившееся в широких кругах, требует ближайшего рассмотрения. В каком смысле социализм «есть наука», может считать

себя научным*, и в каком смысле это словосочетание есть противоречивая нелепица – круглый квадрат, жареный лед – или уподобляется таким понятиям, напр., как научная живопись, научная музыка, научная доблесть?..

Возможная степень «научности» для социализма и социалистической политики, рассуждая принципиально и отвлеченно, совершенно такова же, не больше и не меньше, как и для всякой иной социальной политики, в том смысле, что она может считаться с научными данными и опираться на них в своих предначертаниях (а может, конечно, и наоборот, идти вразрез с ними). Социалистическая политика, как и всякая иная, остается искусством (τέχνη), «техникой», но, как и всякая техника, она может опираться на науку: мы уже знаем, что наука обосновывает технику, а техника, в свою очередь, «гарантирует» науку. Социальная политика как вид техники в силу действенного своего характера направляется волей: она ставит идеалы политики**, наука же лишь консультируется относительно средств, а не целей. Политика принимает социалистическую окраску не потому, что таковой требует наука, но потому, что данные лица или общественные группы *хотят* социализма, видят в нем – справедливо ли или ошибочно – панацею от всех социально-экономических зол, хотят его до всякой науки и помимо нее, вовсе не в силу его научности, но его желанности. Иллюзия «научного социализма», кото-

* Стремление к «научному» социализму есть только одно из проявлений – и притом хронологически самое раннее – повального стремления нашей эпохи к «научности», этой ее мании научности: наряду с научным социализмом мы имеем научную философию, научную этику, даже научную религию (в современном протестантизме), не хватает пока только научного искусства.

** Потому, если и уместно говорить о закономерности социальной политики, то лишь в смысле закономерности воли, как это и делает, напр., «Марбургская школа»: Штаммлер, Коген, Наторп.

рою ослепляли себя и своих доверчивых последователей Маркс и Энгельс, в том именно и состоит, будто наука может служить не только опорой для социалистической политики, давая некоторую поддержку социалистических надежд, но и основой самой *воли к социализму.* Однако если бы даже признать неизбежность данного развития научно предустановленною (что, конечно, само по себе совершенно невозможно), то из этого признания еще не родится необходимо воля к этому развитию*. В основе социализма лежит, несомненно, воля к нему и вера в него, имеющая своеобразный религиозный оттенок**, и это сохраняет всю свою силу, конечно, и относительно Маркса и Энгельса***.

Когда говорят, что наука благоприятствует социализму или даже предустановляет его наступление, то это может иметь двоякое значение. Во-первых, это может значить, что некоторые черты современного экономического развития, или его «тенденции», если их мысленно продолжить, приводят к социализму: факт некоторой естественной и необходимой, хотя, впрочем, значительно преувеличиваемой, концентрации капиталистической промышленности (но не земледелия!)[14] мо-

* Подобным же образом научно устанавливаемая необходимость развития капитализма в России не порождала в русских марксистах воли к капитализму, напротив, воля их была направлена за его пределы, к тому социалистическому строю, который может будто бы наступить лишь после того, как «мужик выварится в фабричном котле».

** На это я многократно указывал в своих книгах: «*От марксизма к идеализму*». СПб., 1903, и «*Два града*» (исследования о природе общественных идеалов)». Изд-во «Путь». Москва, 1911. Два тома.

*** Это можно видеть даже и на истории литературного развития марксизма: вопрос о социализме был разрешен у Маркса в положительном смысле еще с 1844 года, и система «научного социализма» уже вполне определенно имеется в «Коммунистическом Манифесте» 1848 года, предвосхищающем все важнейшие научные идеи «Капитала», между тем как углубленные научные занятия Маркса в области политической экономии, даже по его собственному заявлению, относятся лишь к лондонской эпохе, к 50-м и 60-м годам.

жет быть научной точкой опоры для социалистической политики. Им в определенных целях может пользоваться социальный политик, по аналогии с тем, как практика страхования от огня пользуется данными пожарной статистики, т. е. в качестве средства научного ориентирования. Такой практический социализм может быть только частичен (Stücksocialismus), для него все «в движении, а не в конечной цели» (Бернштейн)[15]. Во-вторых, с учением о научности социализма может связываться и такое представление, будто наукою обосновывается наступление земного рая, идеального состояния жизни отдельных личностей и общества, приносящего с собой разрешение всех жизненных вопросов и обозначающее «прыжок из необходимости к свободе» (из Vorgeschichte в Geschichte)[16]. В этом смысле социализм имеет, конечно, столько же общего с научностью, как и картины Магометова рая.

Но и гораздо более скромные предвидения могут быть приписаны социальной науке лишь с большими оговорками: установляемые наукой «тенденции развития», благоприятствующие социализму, очень мало общего имеют с «естественно-научными законами», за которые принимает их Маркс. Это только «эмпирические законы», научные обобщения, выражающие лишь равнодействующую данного положения вещей и ничего не говорящие о неизменности такого положения, а следовательно, и самых этих тенденций. Они имеют совершенно иную логическую природу, нежели, напр., законы механики или математического естествознания, они улавливают общую закономерность для данной «совокупности» лишь в следствиях, а не в производящих причинах, потому и «значимость» их очень ограниченна.

Однако в очерченных пределах социальная политика не только может, но и *должна* стремиться к на-

учности. Ей следует чуждаться произвольного фантазерства, донкихотства или «утопизма», так же как и доктринерства мнимой научности, она должна трезво внимать голосу жизни, и в этом помогает ей наука. Истинная научность здесь является синонимом *жизненного реализма.*

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ХОЗЯЙСТВА

I. ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ

Хозяйство как процесс между совокупным человечеством и природой, софийный в своих основах и имеющий космологический смысл и значение, конечно, не вмещается в обособленное сознание отдельных деятелей хозяйства в их практической жизни. Насколько внимание их приковано к частному и особенному, ему остается чуждым общее. И подобно тому, как отдельные познавательные акты, из которых слагается феноменология знания, имеют в виду лишь данное их содержание, а не общую природу знания как процесса между человеком и миром, так и отдельные хозяйства, или частные хозяйственные акты, феномены хозяйства имеют своим предметом лишь те или иные определенные хозяйственные цели, но не общую природу хозяйства и его предельные задачи. Хозяйство как единое деяние трансцендентального хозяйственного субъекта дробится *в явлениях*, имеет свою *феноменологию;* основы ее можно понять только при свете философии хозяйства, но в каждом из данных своих моментов она может составить предмет самостоятельного научного исследования, хотя, конечно, лишь с

обособляющих, специальных точек зрения. Хозяйство в своей феноменологии, т. е. в непосредственной эмпирической данности, существует для нас как добровольно или недобровольно принимаемая необходимость, которая налагается на нас извне. Мы испытываем ее как гнет нужды, как стесненность жизни, подвергающейся постоянной опасности. Потому хозяйственная деятельность имеет характер борьбы за жизнь, и, в частности, именно за данный, определенный уровень жизни. Хотя хозяйство как творчество и есть синтез свободы и необходимости, однако в нашем непосредственном самочувствии хозяйственная нужда надвигается на нас как прямое ограничение свободы, как тяжелая необходимость, от которой нельзя уйти, не уходя и от жизни, как некоторый фатум, тяготеющий над жизнью, как проклятие над нею, изреченное еще в Эдемском саду. Конечно, как творчество, труд не есть проклятие или неволя, напротив, он есть выражение высокого предназначения человека, образ Божий в человеке. Но природа труда, как и всей временной и дискурсивной жизни, имеет антиномичный характер, и труд в поте лица как хозяйственная необходимость есть печать рабства стихиям, изгнания из рая, утраты согласного сожития с тварью. Конечно, и этот подневольный труд не уничтожает свободы человека, ибо даже сознание неволи и рабства доступно лишь свободному по природе существу, знающему, помнящему и ценящему свою свободу, вообще свобода и необходимость, как понятия взаимно рефлектирующиеся, друг друга предполагают и обусловливают, как уже указано выше. Того, что всегда нам присуще, – нашей свободы, мы не сознаем, хотя она и составляет условие и нашего чувства зависимости от необходимости, и самой нашей хозяйственной деятельности, так же как солнечный свет, не входя в окраски отдельных предметов как определенный цвет, все-таки все

их собою обусловливает. Но то, что постоянно ограничивает свободу и угрожает нашей жизни, с наибольшей отчетливостью и выделяется нашим сознанием и ставит задачи нашей воле. Такой характер имеет и хозяйственная необходимость, от которой природой не освобождается ни один человек, хотя она и может парализоваться временно и частично социальными условиями. Нужда, потребность, бедность и соответствующие им понятия хозяйственного блага, полезности (потребительной ценности), богатства суть поэтому естественные термины, в которых вращается хозяйство, его вопросы и ответы. Спрашивает нужда и потребность, отвечает человеческий труд и полезность благ.

Не требует доказательств тот факт, что хозяйственный труд никогда не бывает обособленным и индивидуальным. Человек, как родовое существо, несет в себе богатое наследие хозяйственного труда предшествующего человечества и работает, ощущая на своем труде влияние современного человечества, и если трансцендентальный субъект хозяйства есть все совокупное человечество, то и эмпирический человек знает хозяйство только общественное, какие бы формы оно ни принимало. Правда, он не сознает при этом трансцендентальной общественности труда и своей причастности единому субъекту хозяйства, напротив, всякая данная общественная форма хозяйства ему представляется извне налагаемой, его волю ограничивающей и насилующей необходимостью. С нею он должен считаться в такой же мере, как и с необходимостью природною. Поэтому экономическая необходимость всегда есть в большей или меньшей степени *социально-экономическая* необходимость, человек стоит пред лицом природы как член человеческого общества, но в то же время его собратья суть не добровольные его союзники (хотя они и могут

стать ими), но соневольники в труде и соперники в дележе благ, этим трудом достигаемых. Эти блага, каковы бы они ни были, каким бы потребностям ни удовлетворяли, суть создания человеческого труда, «ценности», и образуют собою «богатство». Хозяйство стимулируется стремлением к увеличению богатства и преодолению бедности. Притом эти богатство и бедность хотя и социально обусловлены, но вместе с тем представляют собой факт индивидуальной жизни. Сущность хозяйственного процесса в его целом и его трансцендентальные основы почти непроницаемо занавешиваются этим всеобщим соревнованием в стремлении к обогащению, конкуренцией, раздробляющей единый и целостный по своим основаниям процесс на отдельные дробные частицы. Но именно на этом факте – богатства (и, соответственно, бедности) как личного достояния, хотя и социально обусловленного, личного стремления к обогащению и соревнования на этой почве отдельных индивидов, групп, классов и народов – и ориентируется политическая экономия, научная феноменология хозяйства, и этой исходной ориентировкой определяется круг ее проблем и ее стиль. Так называемый меркантилизм, эта колыбель научной политической экономии, ее первая «школа», как откровенная апология личной жадности, «экономического человека», как проповедь меркантильности, с наивной простотой обнажает центральный нерв политической экономии, вскрывает тот факт, на котором она ориентируется. Дальнейшие «школы» в политической экономии своими разногласиями несколько затемняют единство этой исходной ориентировки и ее неизменность: физиократы и Ад. Смит, Рикардо и Мальтус, фритредеры и протекционисты, либералы и социалисты – все они только различаются в своих учениях, но не в самой этой проблеме. Политиче-

ская экономия есть наука о народном богатстве, поскольку оно становится личным достоянием, или, наоборот, о личном хозяйственном уделе каждого, поскольку он зависит от социальных условий хозяйства. Характеризуя научный стиль политической экономии, приходится считаться и с расплывчатостью и неопределенностью ее фактических границ, а также и с необъятностью ее сырого материала, наблюдений над разными сторонами хозяйства в его прошлом и настоящем, которые производятся теперь в экономической науке, причем на собирание и упорядочение этого материала отдается значительная доля научной энергии. Для того чтобы уловить существенные черты экономической науки, невольно приходится ее стилизовать, брать политическую экономию не столько в том, что она в данный момент есть, сколько в том, чем она хочет быть, – в конечных ее заданиях. Первое препятствие, которое приходится при этом преодолевать, это – неопределенность самого основного ее понятия – богатства, которое при всей жизненности своей отличается аморфностью и расплывчатостью, обычно свойственными наиболее жизненным понятиям. Известно, что понятие богатства и связанные с ним понятия *производительного и непроизводительного труда, производительных сил, производства* в разных «школах» политической экономии определяются различно: от узкого меркантилизма первых экономистов и не менее узкого экономического материализма физиократов, Смита и социалистов, до более широкого понимания у Листа и представителей исторической школы и, наконец, до полной неопределенности у Дж. Рескина. Богатство суть деньги, а источник его – торговля, богатство суть продукты земледельческого труда, а источник его – земледелие, богатство суть материальные продукты всякого труда,

а источник его – труд промышленного или земледельческого рабочего*, богатство есть все, что радует и украшает жизнь, что полезно и приятно, – все эти и им подобные определения перепробовала политическая экономия, останавливая поочередно свое внимание то на той, то на другой стороне этого понятия. Остановиться на любом из этих определений, конечно, одинаково возможно, хотя будет здесь и одинаково произвольно. Выбор диктуется практическими мотивами исследования и, в частности, указывается историческими условиями: для нас ясно, почему меркантилисты считали богатством деньги, физиократы – продукты земледелия, фритредеры – промышленность, социалисты – материальные блага вообще, а Рескин – человеческую жизнь, и каждый прав, с своей условной, ориентировочной точки зрения, и каждое определение годится для этой цели. Но и одинаково трудно приурочить определение богатства к какому-нибудь одному, даже и наиболее важному и наглядному признаку, хотя бы к «материальным» потребностям, прежде всего потому, что невозможно провести ясную черту, разграничивающую материальные и идеальные потребности. Даже, напр., еда или одежда, эти как будто наиболее материальные потребности, все-таки оказываются связаны с идеальными, ибо и на них отражается общий духовный или культурный уровень человека. И наоборот, литература, искусство, наука, блага идеальные, могут служить средством для удовлетворения материальных потребностей. А освещение? А средства сообщения? Или же электри-

* Однако материалистическое определение богатства как совокупности материальных продуктов или чувственно осязаемых предметов, которые можно видеть или пощупать руками, не соответствует уже современному состоянию производства: ни электрическая промышленность, ни химическая, ни транспортная, ни телеграф, ни телефон и т. п. не укладываются в смитовское определение, – даже материальные блага дематериализировались.

чество в ресторане должно быть отнесено на счет материальных потребностей, а в научном кабинете или школе – духовных? Или же почта, когда приносит книгу и письмо, то служит духовным потребностям, а когда прейскурант и торговую депешу, то материальным? Или телефон, если обслуживает фабрику, то материален, а монастырь – духовен? Человек есть воплощенный дух и одухотворенная плоть, духовно-материальное существо, и потому в его жизни не может быть проведено точной грани между материальным и духовным, все имеет и ту, и другую сторону, стало быть, все подлежало бы с этой точки зрения ведению науки о хозяйстве. Однако такую постановку вопроса может принять лишь философия хозяйства, но она была бы совершенно непригодна и бесплодна для науки о хозяйстве, которая необходимо должна оспециализировать свои задачи. И нельзя даже в качестве критерия богатства взять труд, который действительно есть основа хозяйственной деятельности, ибо и это определение оказывается совершенно расплывчатым. Труд есть условие всякой человеческой деятельности, – одинаково философствования Канта и пахоты земледельца, между тем как для политической экономии необходимо провести между ними ясную грань, если не по существу, то хотя бы в силу потребностей научного прагматизма и специализации. Очевидно, остается прийти к тому заключению, что понятие богатства и все с ним связанные и из него вытекающие понятия произвольно, прагматически устанавливаются соответственно направлению научного внимания и не допускают логической законченности и замкнутости, да и не нуждаются в ней. Но эта неопределенность и, так сказать, подвижность понятия богатства и бедности и дает политической экономии необходимую гибкость и приноровляемость к исторически ме-

няющимся задачам, поддерживает в ней в потребной мере эмпиризм и историзм, что необходимо для нее в качестве науки об историческом, об изменяющемся во времени. Объект политической экономии хотя и отличается неопределенностью логических границ, практически, однако, достаточно несомненен и может быть научно определяем, так сказать, то в том, то в ином ракурсе, причем каждый раз получается и соответственный логический профиль.

II. НАУЧНЫЙ СТИЛЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ

Научный стиль политической экономии определяется тем социологизмом, который она стремится внести в понимание конкретных жизненных или исторических явлений. В своих последних заданиях, – в стремлении устанавливать *законы* хозяйственной жизни, политическая экономия (хотя бы и исторического направления) есть наука социологическая, привносящая с собой в качестве a priori определенные методологические предпосылки, и прежде всего характерный социологический детерминизм (ср. пред. гл.). Благодаря этому детерминизму она вычеркивает индивидуальность и ставит на ее место группы и классы, «совокупности», в которых индивидуальное всецело закрывается типическим, поэтому устраняется свобода и творчество и повсюду видится лишь непрерывная социальная закономерность. Так построяется политическая экономия как наука, и так стилизуется в ее изображении экономическая жизнь.

Политическая (или социальная) экономия совершенно не интересуется явлениями индивидуальной хозяйственной жизни как таковыми, она понимает и ис-

толковывает их только в связи с другими явлениями, как социальные совокупности. Основные понятия, вырабатываемые политической экономией, даже и не могут быть применены к индивидуальному явлению, просто не годятся для него, ибо выводят за его пределы. Единичное существует для политической экономии лишь как средний экземпляр своего социального типа: напр., данный рабочий Иван Сидоров существует здесь как член класса пролетариата. Или же, в другом смысле, единичное существует здесь лишь как дробная часть какой-нибудь совокупности, образующей одно целое: напр., данный производитель представляет собой частицу «рынка», покупательной и продажной силы. Целое это существует (логически) прежде своих частей, оно не слагается из них, но разлагается на эти части, дает им место в себе. Эта своеобразная и достаточно еще не обследованная логическая природа основных понятий политической экономии, посредством которых множественность сжимается в единство таким способом, что отвлекаются лишь определенные стороны явлений, имеет себе аналогию в методе статистических совокупностей, но вместе с тем от них и значительно отличается; черты эти необходимо принять во внимание, если желают понять научный стиль политической экономии. Самые основные понятия политической экономии, те ее анализы, которыми она наиболее дорожит и гордится, напр. понятие капитала и капитализма, имеют такой именно характер совокупностей, существующих во многих явлениях вместе взятых, но ни в одном из них в отдельности. Очевидно, что ни капиталистом, ни пролетарием, ни членом экономического класса вообще не может быть отдельный индивид, рассматриваемый как таковой, и очевидно вместе с тем, что определения эти рефлектируются на него из этих совокупностей, поочередно наводящих свои цветные стекла и

окрашивающих его то в один, то в другой цвет. Поэтому можно сказать, что лупа политической экономии видит и больше и меньше, чем невооруженный глаз, она замечает ему вовсе не доступное, но зато не видит доступного, игнорирует все, связанное с индивидуальностью, но учитывает то, что выходит за ее пределы и образует явления классовые и групповые. Если стоять исключительно на точке зрения индивидуального, то можно сказать, что совокупностей в действительности вовсе нет, они суть лишь домыслы досужего воображения: нет ни капитализма, ни капиталистов или пролетариев, а существуют лишь конкретные субъекты, живые люди, имеющие имена, фамилии, биографии. И наоборот, согласно методу совокупностей не найдется места для биографии или вообще индивидуальных дат, так же как с известной высоты отдельные дома сливаются в улицы, образующие кварталы и общий тип города. Конечно, идя от индивидуального, при исчерпывающем изучении (практически, впрочем, совершенно недоступном для человека) можно прийти и к социальному и групповому, фактически включив и его в исчерпывающее изучение действительности, но от группового изучения нет прямого пути к индивидуальному, а может быть только скачок. Поэтому практически индивидуальное и социальное суть как бы различные миры, как и вообще научное изучение действительности, несмотря на постулируемую им всеобщую связность, разделяет действительность на отдельные, взаимно не сообщающиеся между собою миры.

Интерес к совокупностям, к изучению массового, типического, среднего в политической экономии достаточно объясняет то преобладающее значение, которое имеют здесь статистические наблюдения. Статистика, не как самостоятельная наука, но как метод массового наблюдения и «категорического исчисления», естествен-

но сделалась подсобной отраслью политической экономии, которая поэтому впадает нередко – впрочем, не она одна – в суеверие цифр, ища в них того, чего в них нельзя найти. И тем не менее для своей задачи – изучения социальных отношений и групп, а следовательно, прежде всего, их установления – политическая экономия просто не могла бы обойтись без статистики или же была бы страшно стеснена в своем исследовании, ограничиваясь одним «дедуктивным» высасыванием из себя самой положений, по своей малой содержательности сводящихся к банальностям или абстракциям (какова в значительной части т. н. «теоретическая» политическая экономия). Такое же значение, как и статистика, имеют для политической экономии и другие способы «категорического» описания действительности: исследования исторические, социальные анкеты. И здесь она находит тот материал, на основании которого установляет свои «совокупности» и тип их развития, или «законы».

Методом совокупностей, статистическим или иным, конечно, погашается все индивидуальное, вместо него выступают классовые маски, социальные схемы и чертежи. Явления обмена, производства, распределения, потребления, конечно, непосредственно связаны и с индивидуальными человеческими действиями и состояниями, но, однако, насколько они изучаются политической экономией, последняя, оставаясь себе верной, считается только с типами и совокупностями. Она рассматривает эти индивидуальные проявления в абстрактной средней, берет их в таком ракурсе, в котором отдельные фигуры сливаются в общие, типичные и однообразные. Вся «дедуктивная» политическая экономия основана именно на представлении о таком типичном или среднем образе действий, по отношению к которому отклонения рассматриваются как случайные и незакономерные. Таким

стилизованным коллективным типом (напоминающим то изображение, которое получается в результате последовательного фотографирования на одной и той же фотографической пластинке целого ряда лиц) является и пресловутый «экономический человек», это важное инструментальное понятие политической экономии, которое можно с негодованием отвергать подобно Рескину и Карлейлю, видя в нем клевету на действительность, но можно и спокойно применять в меру его практической пригодности, твердо, однако, памятуя об инструментальном и условном характере научных понятий вообще и этого в особенности. Конечно, всякое представление о типическом не соответствует действительности, в которой все индивидуально и ничто не повторяется, оно есть pars pro toto[1], берет одну сторону, лишь более или менее сходную во многих явлениях, отбрасывая спокойно и это «более или менее», и все остальное, и таким образом получает логический дистиллят, «экономическое явление в чистом виде». Это основоположение политической экономии, что *явления хозяйственной жизни обладают качеством повторяемости или типичности,* есть общее методологическое предусловие экономических закономерностей. Вместе с тем очевидно, что этим положением наперед исключено не только все индивидуальное, но и вообще новое, историческое: и в этом политико-экономическом мире, как и ранее в социологическом, ничего не происходит, не совершается никаких событий, вращается лишь какое-то экономическое perpetuum mobile[2]. Предполагается, что уже усчитан весь инвентарь экономической действительности и причинности и вне ее ничто не может совершиться или сдвинуться с данной точки. Правда, «законы» политической экономии принципиально имеют дело не только со статикой, но и с динамикой явлений, не только с их существованием,

но и последовательностью. Однако нетрудно убедиться, что и эта динамика имеет столь же статический и аналитический характер, как и статика: в ней лишь вскрываются и осуществляются уже данные и существующие возможности, потому здесь принципиально исключена возможность новых, т. е. не предусмотренных данной закономерностью, причин. Поэтому и она исходит из представления об исчерпывающем инвентаре действительности или подразумевает предпосылку ceteris paribus. Типичен в этом отношении «прогноз» Маркса касательно развития капитализма к социализму (уже характеризованный в предыдущей главе): он целиком основан на предпосылке ceteris paribus[3] и представляет собою мысленное продолжение лишь одной из «тенденций», т. е. обобщение некоторых сторон современной действительности*. И по тому же типу построяются вообще «тенденции экономического развития», установляемые как статистикой, так и политической экономией. *Ничего нового,* или отрицание исторического и индивидуального, есть поэтому боевой лозунг и политической экономии, этой старшей дочери социологии, в такой же мере, как и ее матери.

Несколько отличается употребление экономических понятий и закономерностей в применении не к настоящему и будущему, еще творимому, но к прошлому, уже законченному. Здесь они являются готовыми схемами, помощью которых обобщается историческая действительность. В известных пределах нельзя, конечно, отрицать научного удобства при применении уже готовых теоретических схем. Напр., такие схематические поня-

* «Однако знания высоты чисел и факта их большей или меньшей устойчивости в течение хотя бы неопределенно долгого промежутка времени недостаточно для построения расчетов на будущее». «Устойчивость статистического числа не закон, определяющий ход событий, а результат стечения многообразнейших обстоятельств (Лексис)» *(А. А. Чупров,* цит. соч., 379).

тия, как натуральное хозяйство или капитализм, находят теперь широкое применение при исследовании экономической истории стран и эпох, которые сами по себе, может быть, вовсе и не натолкнули бы на эти схемы. Прошлое освещается здесь рефлектором научных понятий настоящего, впрочем, мы и всегда рассматриваем прошлое чрез очки современности. Но очевидно, что хотя подобная стилизация истории во вкусе современной политической экономии и представляет немалые удобства в целях ориентировки и экономии мысли, достигаемые применением готовой уже символики понятий, однако эта схематизация и модернизация, в которой многие и видят самую квинтэссенцию научности, иногда заслоняет от нас историческую действительность в ее красочной индивидуальности. Это причесывание греков и римлян, вавилонян и египтян под капиталистов и пролетариев нового времени, которое все больше входит в моду, имеет не только удобства, но и опасные отрицательные стороны, так что, быть может, придется когда-нибудь чистить историческую науку от этих плевел модернизации. И даже насколько эти научные формулы и схемы могут притязать на научную годность, они должны отличаться высокой степенью абстрактности и схематизма, благодаря чему они и несут такую научную службу. Это – первые пунктирные линии, наносимые на незаполненной еще карте. Пример такой модернизующей схематизации с ее положительными и отрицательными сторонами мы имеем в исторических схемах Бюхера (ранее – Родбертуса) и противоположных им схемах Эд. Мейера и еще более Пельмана (заходящего дальше всех в этой модернизации античности).

Итак, политической экономии, как ветви социологии, доступна лишь статика общества, а не его динамика, и это статическое изучение хотя и отводит место для

уразумения развития и созревания существующего или уже данного, но не оставляет его для нового творчества истории. Из этой особенности ее проистекает игнорирование личности в политической экономии и детерминистическое отрицание человеческой свободы, ее типический социологический детерминизм. Политическая экономия не подходит к человеку со стороны его свободно творческого отношения к жизни, но изучает его лишь в его утесненности, берет его в состоянии необходимой обороны. Поэтому вместо личности как совершительницы всех событий, составляющей живой источник всего нового в истории, ею ставится *экономический автомат,* открытый Бентамом и сильно напоминающий теперешние товарные автоматы: если в такой автомат бросить монету, он выбросит конфетку или кусочек мыла, но и только. Все построения экономического человека, личного или коллективного, основаны на представлении об экономическом автомате; отсюда необходимый и роковой для нее фатализм политической экономии, оборотная сторона ее методологического детерминизма. Опять-таки, и здесь она остается права для определенных своих целей и в известных пределах может удовлетворяться автоматом вместо личности. Однако если забывается об условно-прагматическом, методологическом характере этих экономических категорий, тогда впадают в столь распространенный в наши дни экономизм с сопровождающим его фатализмом, чем порождается один из ужаснейших кошмаров современности. Экономическая нужда и сама по себе достаточно кошмарна, чтобы нужно было еще к этому кошмару действительности присоединять кошмар теоретического воображения и провозглашать неизменность и неотвратимость «законов экономического развития» или фатум «классовой психологии» и экономического эгоизма. Если бы все это было верно,

то в истории не наблюдалось бы никаких подвигов или хотя порывов добра и даже не было бы того самого экономического развития, в которое твердо веруют все новейшие проповедники экономического ислама. Они не правы, утверждая, что действительно существует некий железный закон, для всех равный и неотвратимый. Однако справедливо, что существуют определенные рамки для деятельности, для всех принудительные, но в то же время устанавливающие поприще для личного творчества, оставляющие место проявлениям свободы.

Но как только политическая экономия поворачивается лицом к конкретной исторической действительности и делает попытку понять ее не только как механизм, но как творчество, тогда выясняется и значение личности как творческого начала не только истории, но хозяйства*. Хотя до сих пор мы характеризовали политическую экономию как дисциплину социологическую или «номографическую»[4], однако благодаря указанной неопределенности ее логических очертаний в ней можно констатировать наличность и чисто описательных элементов или изучения исторического, «идиографического». Последовательный и исключительный социологизм не под силу выдержать до конца никакой науке, и ни одна наука поэтому и не представляет собой данного логического типа в чистом виде. В жизни науки совершается постоянное восхождение и нисхождение, переход от конкретного к абстрактному, к обобщенным понятиям или «законам», и затем новая, обратная ориентировка в действительности, помощию науки. Прагматизм науки делает то, что элементы номографические, хотя

* Ср. мой очерк «Народное хозяйство и религиозная личность» в сборнике «Два града». Т. I. 1911. Москва. Ср. также капитальные исследования Макса Вебера о протестантизме и «духе капитализма» (основные выводы которого приводятся в цитированной статье) и новейшее исследование *Замбарта:* Juden und das Wirtschaftsleben, 1911.

и представляют собой важнейшую часть, или логический центр науки, не являются, однако, сами по себе целью, нужны лишь как средства ориентировки, ценны, поскольку полезны. И для политической экономии ценность ее «законов», которые она может установлять, как и всякая наука, в любом количестве и в разных направлениях, также зависит от их пригодности для целей практики. Может быть, найдутся «законы», особенно в области т. н. «теоретической» политической экономии, имеющие печальное назначение – красоваться в научном музее для любителей, как махровые цветы, взращенные в логической оранжерее. Теоретически для этого логического конструирования нет границ, – они установляются лишь жизненными задачами, прагматизмом науки. Политическая экономия немало занималась теориями ценности, – несомненно, много больше, чем следует, – но не включила до сих пор в это рассмотрение проблемы, действительно для нее существенной, именно *теории ценности экономической теории,* в которой критерий полезности (конечно, наряду с критерием логической значимости) должен играть не последнюю роль. Политическая экономия родилась под знаком меркантилизма, т. е. из вполне практических мотивов, из потребности разобраться в сложности хозяйственного механизма. Она есть дитя капитализма и, в свою очередь, является наукой о капитализме, давая основы правильного хозяйственного поведения. В политической экономии открыто или замаскированно решаются практические задачи, и теория здесь есть средство для практики, а потому действительно должна быть прямо или косвенно для нее пригодной, но не представлять собой умной ненужности, логической игрушки. Разумеется, пригодность эта далеко не всегда может выражаться в непосредственной практической пользе. Полезна ли с этой точки зрения,

напр., общая теория капиталистического хозяйства, изучающая «совокупность» отдельных хозяйств с довольно большой степенью отвлеченности? Я думаю, что да, хотя никакого непосредственного практического применения ее и не может быть сделано: теория эта дает общую картину всего происходящего в современной хозяйственной жизни и установляет ее тип. Хотя она и отвлеченна и в сильной степени конструктивна, как и всякая теория, однако она в значительной еще мере эмпирична, не отрывается от опыта, она есть краткая формула для неопределенно обширного количества фактов. Но можно ли признать такую же полезность разных теорий ценности, прибыли, капитала, с их бесконечными пререканиями, наполняющими т. н. теоретическую политическую экономию? Я думаю, что нет, как бы ни были иные из них с логически-эстетической точки зрения (которая здесь именно и увлекает и обманывает) стройны, остроумны и изящны, ибо они почти уже неэмпиричны, хотя и создаются по поводу фактов эмпирических; они не ориентируют в этих фактах и не задаются даже этой задачей, но исследуют какую-то глубину под ними, ставят задачи метаэмпирического, но вместе с тем еще не метафизического характера и потому являются плодом логического недоразумения*. Возможность отвлеченного теоретизи-

* Впрочем, фактически и в этих quasi-теоретических спорах примешивались мотивы практического характера, связанные с этими теориями лишь слабыми узами исторических ассоциаций (напр., таков quasi-социалистический характер трудовой теории ценности, quasi-антисоциалистический – нетрудовых теорий). Этого рода связь теорий с практикой, лжепрагматизм, есть не что иное, как научная тенденциозность, притом наихудшего сорта. Излагаемое в тексте понимание научной ценности экономических теорий было высказано мною еще в книге «От марксизма к идеализму», 1903 (см. очерк: «Задачи политической экономии») и есть плод не только методологических размышлений, но и непосредственного личного опыта – долголетних занятий экономической теорией: наибольшею спорностью и запутанностью обладает теория там, где в действительности нет проблемы или же она неудовлетворительно формулирована и не вполне осознана.

рования в науке вообще и в политической экономии в частности не имеет границ, и потому оно непременно должно стоять под контролем сознательного *критического прагматизма,* спрашивающего: qui prodest?[5] Возможны ведь и такие восхождения от фактов к теории, за которыми не может последовать обратного нисхождения. Теория есть продукт отложений научной мысли, кристалл науки, и потому без теории не обходится ни одна наука, однако никогда не должен убираться мост, соединяющий оба берега, и номография все же остается средством для идиографии, или, иначе, теория для практики, которая всегда конкретна, исторична.

Противоположным полюсом бесконтрольного теоретизирования является безразборчивое нагромождение эмпирического материала, полезность которого для науки остается проблематична, *ложный эмпиризм* мнимоисторической школы. Все, что содержит «факты», особенно же в каббалистической форме статистической таблицы, теперь принимается за науку. Между тем верховным правилом для науки является экономия мышления, а следовательно, и научных средств: ничего лишнего и бесполезного, таково требование логической эстетики. Всякая наука, как разъяснено выше, непременно о чем-нибудь спрашивает, и этот вопрос определяет внимание исследователя, следовательно, предустанавливает в известной степени «факты» и отбор этих фактов и содержит уже в зерне самый ответ – научную теорию. Коллекционирование же фактов неизвестно для чего, без руководящей цели, этот научный спорт тем самым остается вне науки. Ибо науки построяются, а научные закономерности установляются разумом, и они не отыскиваются, подобно старым тряпкам, в мусорных кучах, – в фактах лежит поэтому не больше науки, нежели туда вложено научным разумом.

История политической экономии и современное ее состояние дают обильные примеры крайностей того и другого типа, и чрезмерной абстрактности теорий, и беспринципного коллекционирования фактов, особенно распространенного в современном историзме. Линия здорового научного эмпиризма проходит посредине между обоими крайностями и определяется в конце концов научным тактом исследователя.

Политическая экономия, как и социальная наука вообще, представляет собой единство экономической теории и экономической политики. Теория помогает ориентироваться в вопросах практического характера и дает руководящие указания или общие посылки, но, вместе с тем, по своему отвлеченному характеру никогда не дает указаний в конкретной, окончательной форме, так, чтобы можно было в ее формулу прямо подставить цифровые величины, произвести требуемые действия, и решение будет уже готово. Напротив, эти указания науки всегда даются в общей и неопределенной форме, необходимо предполагающей еще участие интуиции, творчества или хотя простой сметки. Поэтому экономическая политика по природе своей есть искусство, хотя и научное искусство. Политическая экономия не говорит нам в окончательной форме, нужно или не нужно заключать договор с Германией, или какую форму рабочего страхования следует предпочесть, или полезна ли данная стачка. Всякое научное суждение по поводу конкретного факта или вопроса представляет собой своеобразное соединение понятий общих и индивидуальных, номографических и идиографических, в вопросах же экономической политики это соединение, благодаря сложности объекта суждения, – экономической жизни и невысокой, благодаря этому, степени научности политической экономии, представляется особенно запутанным. От общего к частному

ведет не постепенный переход, но логический скачок, причем он может быть сделан в различном направлении. Вот почему так нелегко сговориться между собою ученым и в оценке фактов и в практических из них выводах, чем вызывается иногда подозрение и относительно самой науки, как будто наука знает какой-нибудь особый секрет подхождения к фактам. Поэтому когда надлежит высказаться по вопросу, касающемуся совокупностей, политическая экономия испытывает затруднения вследствие своей абстрактности, хотя и не более, чем всякая другая наука, но если дело идет не о совокупности, а об индивидуальном явлении, тогда эти затруднения удвояются и становятся так велики, что в известных случаях делают прямо невозможным какое бы то ни было научное суждение. Что можно сказать, напр., на основании исследования о кризисах вообще и данном кризисе, в частности, о том, разорится ли или обогатится фабрикант N? Выиграет или потеряет данная отрасль производства? Не ясно ли, что политическая экономия должна ответить этому фабриканту, что он как N для нее вовсе не существует, потому что для нее есть только класс фабрикантов вообще, но не единичные N. Во многих случаях такие абстрактные суждения до крайности обесцениваются, превращаются в общие места. Обычно в таких случаях посылки науки восполняются суждениями практического разума или здравого смысла, которые, сдобренные данными научного анализа, и принимаются иногда за заключения науки. Нельзя удивляться, если ввиду такого положения вещей научные умы более строгие, воспитанные на естествознании с его умеренным и спокойным, а потому и менее заметным прагматизмом, по крайней мере в сравнение с тем, который не только царит, но прямо свирепствует в политической экономии, позволяют себе усумниться в ее научности, в самом праве ее на научное существование,

а для умов более философских это заставляет лишний раз повторить охлаждающий вопрос скептицизма: что есть наука? Изучение логической структуры политической экономии для надлежащей полноты потребовало бы специального углубления и детализации, на которую мы здесь, однако, не притязаем, ограничиваясь лишь этими немногими замечаниями, необходимыми для выяснения общих точек зрения философии хозяйства в применении к его феноменологии.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

I. ЭКОНОМИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Очень легко критиковать так называемый экономический материализм, обнаруживая всю его невыработанность, незаконченность, уродливую однобокость. Он имеет слишком много незащищенных, открытых для критики сторон. Среди философов он вызывает к себе лишь пренебрежительное отношение за свой грубый догматизм и наивный материализм, и из-за этой порочности его философской формы они не желают вдумываться в существо его проблемы. Для образованной же публики, «сочувствующей всему высокому и прекрасному» и превыше всего дорожащей эстетической культурой, экономический материализм слишком сильно пахнет рабочим потом и фабричным дымом, ей он представляется варварством, которое не способно понимать «культурных ценностей», и с миной самодовольной брезгливости она отворачивается, отвергая его без внутреннего к нему внимания. Наконец, обширные полки его социалистических сторон-

ников, сделавших из него догмат пролетарского катехизиса, также мало способны поднять его научный и философский престиж. И вообще может показаться, что философскому исследователю наших дней совершенно нечего делать с экономическим материализмом, так же как, например, с материализмом Фогта и Молешотта, и надо оставить его в покое. Тем не менее мы полагаем, что на такое к нему пренебрежение мы не имеем права до тех пор, пока мы серьезно не посчитались с *проблемой* экономического материализма. Жизненное же значение проблемы экономического материализма совершенно несоизмеримо с незаконченностью и несовершенством его философской формы, которая является для него сравнительно случайной и несущественной и не уничтожается неприемлемостью его философских предпосылок. И ни пренебрежением, ни брезгливостью нельзя умалить или уничтожить значение этой проблемы, которая по-прежнему привлекает к себе внимание свежих, незагипнотизированных критицизмом или эстетизмом умов. Экономический материализм, как, впрочем, и всякое учение, ставящее значительную и жизненную проблему, недостаточно просто отвергнуть, от него отвернувшись в бессилии или же по отсутствию к нему интереса, его надо *преодолеть,* а преодолеть можно только положительным путем, признав его правду, понимая его мотив, но отклоняя при этом его ограниченность и извращения. В экономическом материализме говорит суровая жизненная честность, он отдает свое внимание значению нужды, заботы о куске насущного хлеба, которая тяготеет над большинством человечества. Однако не за эти только этические свои черты, но и по своему философскому значению он должен занять и в истории философии свое определенное, ему одному принадлежащее

место*. Он есть первая попытка философии хозяйства, в нем впервые сознательно поставлена ее проблема, в истории мысли прозвучал новый мотив, навеянный, конечно, не кабинетным умозрением, но жизненными впечатлениями действительности. И эта жизненность его мотива свидетельствует, с нашей точки зрения, и о философской подлинности, неизмышленности основной темы экономического материализма. Впрочем, в последнее время для него наступил еще и совершенно неожиданный бенефис. Именно, оценка философского значения экономического материализма в настоящее время поднята в связи с успехами философии прагматизма, который к нему в известном смысле приближается. Отношение между ними можно выразить так, что экономический материализм представляет одну из разновидностей прагматизма, есть как бы его частный случай, его можно было бы поэтому назвать экономическим прагматизмом. И этим влиятельным, хотя и неглубоким философским учением наших дней с новой стороны подчеркивается значительность и жизненность основного мотива экономического материализма**.

* Владимир Соловьев, со своей философской универсальностью, как он ни чужд был вообще экономизму, однако учуял жизненную правду и оценил своеобразный мотив экономического материализма, хотя и выразил это в слегка насмешливой форме в статье «Идея сверхчеловека» (Собр. соч., т. VIII, стр. 310 сл.): «Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное *окошко.* В окошко умственного материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (La basse cour) истории и современности». В этих добродушно-насмешливых словах мы находим, однако, такое признание особой правды экономического материализма, его своеобразного философского мотива, которого не встречается у идеалистических философов. Но, конечно, и Соловьев ошибался, полагая, что «идея» экономического материализма «обращена лишь на текущее и настоящее» (там же), но не на будущее; здесь многому он мог бы научиться от столь влиявшего на него мыслителя Н. Ф. Федорова, мировоззрение которого, бесспорно, включает в себя некоторые философские элементы, общие с экономическим материализмом (ср. мои «Два града», т. III)[1].

** Сближение между прагматизмом и экономическим материализмом,

Экономический материализм как философское учение ориентирует философию на факте хозяйства. Притом для него это не есть лишь одна из возможных философских ориентировок, допускающая рядом и другие, она есть вообще единственно возможная ориентировка, философия хозяйства есть сущая истина (хотя в обиходе экономического материализма и не имеется таких выражений), это есть философия κατ' εξοχήν[2], абсолютная философская система, постигающая тайну бытия и раскрывающая ее в научной доктрине. Здесь слышен отзвук Гегеля с притязанием последнего на абсолютность его системы, а потому на ее единственность. Утеряв многие сильные стороны гегельянства, экономический материализм удержал эту его притязательность, его абсолютизм. Вместе с гегельянством он разделяет и отличающий последнее крайний интеллектуализм: несмотря на иррациональный характер основного фактора истории, именно развития производительных сил, которое совершается с слепой механической необходимостью, экономический материализм, однако, не сомневается, что эта иррациональная действительность, всегда запутанная всевозможными иллюзорными идеологиями, в нем получает свое адекватное и притом вполне рациональное выражение, не допускающее уже никакого темного, нерационализируемого остатка или основы и не оставляющее места ни для каких тайн. Тайна жизни вполне раскрыта экономическим материализмом. Сравнительно с интеллектуализмом гегельянства, для которого мышление равно бытию, все разумное действительно, а все действительное разумно, этот интеллектуализм,

выясняющееся из сопоставления основ обоих учений, с особенной наглядностью выступает в известных тезисах Маркса о Фейербахе, напечатанных Энгельсом в приложении в брошюре: *Fr. Engels.* «L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie».

вместо панлогизма утверждающий паналогизм, всеобщую слепоту и иррациональность, оказывается, конечно, обремененным противоречием, которого не знал Гегель. Эту черту экономический материализм разделяет, впрочем, со всем материализмом как догегелевского, так и послегегелевского толка.

Экономический материализм по своему смыслу представляет собой философию истории метафизического или уж во всяком случае метаэмпирического характера, так сказать, *историческую онтологию.* Этому не мешает то, что, следуя духу времени с его реакцией идеализму, под сильным влиянием материалистически окрашенного позитивизма Фейербаха, творцы экономического материализма объявляли войну всякой метафизике и видели в нем ее ниспровержение. Они полагали, что в нем вскрываются материальные корни всякой метафизики и тем изобличается ее иллюзорно-идеологический характер. В действительности, однако, экономический материализм представляет собой, как и вообще материализм, лишь наивную или догматическую метафизику, не сознавая, однако, своей собственной природы. История философии полна примерами подобного рода бессознательной метафизики. Экономический материализм ставит себе проблему, несомненно, метафизического характера, точь-в-точь ту же самую, которую разрешает в своей сознательно метафизической философии истории Гегель. Знаменитое «поставление вверх ногами» (auf den Kopf stellen)[3] Гегеля, которое приписывает себе Маркс, касается лишь *содержания* учения, именно роль всемирного духа приписывается экономическому базису, но не его проблемы, которая остается совершенно тою же самой. Марксизм в этом отношении действительно есть заново перелицованное гегельянство (конечно, только в философии истории).

Достаточно ближе вникнуть в сущность философии истории Гегеля, чтобы убедиться, как велико это сродство и это влияние. Первый вопрос, который Гегель ставит в философии истории, таков: каков смысл всемирной истории, что в ней происходит или что из нее получается? В соответствии общему содержанию своей философии, согласно которой всемирный дух приходит в самосознание, лишь осуществляя себя путем свободы, Гегель отвечает: «всемирная история есть прогресс в сознании свободы»[4]. Эту мысль, даже эту формулу заимствуют у него (конечно, чисто внешним образом) Маркс и Энгельс, которые говорят о «прыжке из царства необходимости в царство свободы», причем последнее отождествляется у них с социалистическим «государством будущего». При всем отрицании исторической телеологии и при всем стремлении удержаться на механическом («естественно-научном», т. е. чисто каузальном) понимании истории, общая ее концепция здесь также оказывается имманентно-телеологической: история не разыгрывается впустую, но ведет к определенной, внутренне закономерной цели. Второй вопрос, который ставит Гегель в своей философии истории, таков: как совершается ход истории, какими средствами осуществляется ее цель? По Гегелю, материалом истории являются человеческие интересы, отдельные потребности, всевозможные эгоистические мотивы, а также движения страстей, создающие собой исторических деятелей. Эти частные мотивы, конечно, совершенно не совпадают с задачами истории, и люди не ведают о них, только у великих людей их частные цели «содержат в себе субстанциальный элемент, составляющий волю мирового духа»[5]. Но эта последняя пользуется человеческими стремлениями и интересами в своих видах; сами того не сознавая, люди осуществляют ее стремле-

ния, и в этом состоит «хитрость разума» (List der Vernunft)[6], заставляющая людей помимо ведома исполнять его намерения. Это – объективная, надэмпирическая, метафизическая закономерность истории. Экономический материализм эту идею ассимилирует следующим образом. Он также утверждает, что история есть игра страстей и интересов, которая в совокупности своей образует борьбу экономических классов. В истории действует закономерность, идущая далее частных целей отдельных лиц или групп, и эта закономерность определяется развитием производительных сил, которое проходит свои ступени, аналогичные фазисам самосознания всемирного духа. И здесь действует «хитрость», только не разума, но экономического базиса. Маркс, сосредоточивший все свое внимание на отличии своего учения от гегелевского, по содержанию незаметно для себя принял из него без критики то, что гораздо важнее содержания, *метафизическую постановку* проблемы, совершенно в духе гегелевского онтологизма, и в этом он опять-таки не отличается от всего послегегелевского материализма, который тоже «поставил на голову» гегелевский идеализм и на его же проблемы дал лишь новый ответ. Как философия истории экономический материализм не есть эмпирическая, научно-позитивная теория исторического развития, но есть онтология, это – самая важная его философская особенность. Как онтологическая метафизика он разделяет общую судьбу со всеми онтологическими системами: спиритуалистическими, материалистическими, идеалистическими ли, все равно. Пред судом последовательного позитивизма или неокантианского критицизма он одинаково недозволителен и «ненаучен», как философия Шеллинга, Шопенгауэра, Гегеля, Соловьева, Гартмана и т. д., ибо он спрашивает о том, о чем

нельзя спрашивать с надеждой получить научный ответ, именно о том, что стоит за историческими явлениями, составляя их метаэмпирическую, метафизическую основу. Проблема экономического материализма в сущности такова: что стоит за видимой пестротой и многообразием исторических явлений? Какова *единая* закономерность, связывающая запутанную множественность непосредственных, ближайших причин и их обосновывающая? Это есть не только метафизика истории вообще, но и притом определенного, именно *монистического* типа: от Гегеля она унаследовала этот монизм в соединении с диалектическим «методом» (хотя гегелевская диалектика наивно принята здесь за обыкновенный эволюционизм, как ни мало общего она с ним имеет), почему она называет себя иногда «диалектическим материализмом». И центральное учение экономического материализма о «базисе и надстройке» отвечает именно на эту онтологическую проблему. Согласно этому учению, вся историческая жизнь человечества в ее внешних и внутренних, политических и социальных, культурных и духовных проявлениях есть лишь надстройка над экономическим базисом, следовательно, не имеет самостоятельного метафизического бытия, есть только «рефлекс», т. е. оказывается онтологически обусловлена совершенно в таком же смысле, в каком все эмпирические события истории у Гегеля обусловлены победным шествием всемирного духа, проходящего разные фазы своего развития. Этим утверждением ни Маркс, ни Гегель отнюдь не отрицают феноменального бытия всего того, что ими не признается самостоятельно существующим в онтологическом смысле, или что есть только рефлекс. Все, что является «надстройкой» – и государство, и право, и религия, и мораль, – все это и в экономическом материализме не объявляется несуще-

ствующим, напротив, и для Маркса вся эмпирическая пестрота истории существует так же, как и для всех, и непосредственная причинная связь исторических событий являет картину множественности причин, запутанности событий, которую нельзя уложить ни в какую монистическую схему. Эмпирическая история имеет свой «прагматизм» событий, который и устанавливается исторической наукой. Причинность «экономического базиса» существует только «in letzter Instanz»[7], а вовсе не лежит на поверхности. Это можно перевести на философский язык только так: *она имеет метафизическое, а не эмпирическое значение,* она не связывает непосредственно явлений, но стоит за явлениями как их ноуменальная основа. Отношение базиса к надстройке таково, как отношение Ding an sich и явлений в системе Канта или, еще определеннее, в системе Шопенгауэра: экономический базис есть ноумен[8] истории, лежащий в основе всех ее феноменов и их собою порождающий, и отношение, существующее между ноуменом и феноменами, миром интеллигибельным и эмпирическим, конечно, не может быть приравнено эмпирической причинности истории; если характеризовать и это отношение понятием причинности, то следует прибавить, что онтологическая причинность лежит очень глубоко и потому не следует искать ее на поверхности. А здесь мы можем иметь совершенно иную картину причинности, множественную, пеструю, не раскрывающую, а скорее закрывающую единую истинную, ноуменальную причинность, действующую «in letzter Instanz». Чтобы познать ее, нужно уметь заглянуть в глубину, вовнутрь механизма, и лишь после того, как будет познана – не научно-эмпирическим, но спекулятивным или интуитивным путем – эта Ding an sich, ее незримое веяние будет почувствовано и в эмпирической

действительности, и последняя станет понятна по своему внутреннему смыслу. Так построяются вообще системы метафизики истории, например, у Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гартмана, Владимира Соловьева, или, ранее, у блаж. Августина, у Боссюэта, у Гердера. Такой же смысл получает и теория экономического материализма или, по крайней мере, одна ее сторона, по нашему мнению, наиболее существенная и характерная. Однако благодаря отсутствию философской ясности в постановке и расчленении проблемы в теории экономического материализма даже у Маркса и Энгельса (не говоря уже об их последователях) можно заметить несколько различных порядков мысли, которые плохо между собой мирятся, но постоянно перекрещиваются. Прежде всего сюда относится мнимая *научность* экономического материализма, которою он так кичится, которую так старательно подчеркивает в сумбурной идее научного социализма, или социализма как науки. Экономический материализм как наука, следовательно, как совокупность обобщений относительно фактического хода истории, сводящих ее главным образом к экономическому развитию, есть нечто совершенно отличное от него же как метафизики, и смешение научной и метафизической теории, которое здесь совершается, приводит к совершенно непреодолимым трудностям, и прежде всего методологического характера. Если экономический материализм хочет быть теорией исторического развития, научным истолкованием фактов или их «обобщением», то очевидно, что такого рода теория, какого бы то ни было содержания, не выставляется a priori, ante facta, но может быть отстаиваема только post facta[9]. Она получается как результат научного исследования и притом имеет силу лишь в его пределах. Она сохраняет характер «неполного наведения», donec corrigetur[10], и

поэтому всегда может быть опровергнута новыми фактами. Говоря принципиально, для этого довольно даже одного факта, ей противоречащего, как его достаточно и для ниспровержения любого даже из наиболее крепко установленных эмпирических «законов» естествознания, хотя бы закона тяготения. Очевидно, подобный закон никогда не может притязать на такое универсальное значение a priori, на какое с самого начала, и притом до исследований, в кредит, стал притязать экономический материализм. Нельзя, провозглашая свою научность, в то же время попирать ее элементарные требования. Универсальность и притязательность экономического материализма может быть понята и в известном смысле оправдана лишь в том случае, если мы будем видеть в нем метафизику истории, ибо, как указано выше, метафизические положения опираются не на научно-эмпирические основания и даже по-своему объясняют эмпирию. Но отстаивать права и притязания метафизики под флагом опытной науки – это значит впадать по меньшей мере в недоразумение. В этом пункте Маркс действительно ставит Гегеля вверх ногами и притом делает это гораздо радикальнее, нежели при замене всемирного духа экономическим базисом в метафизике истории. Такое превращение экономического материализма в научно-эмпирическую теорию, в науку, неизбежно должно было повести и к его измельчанию в сравнении с первоначальным замыслом. Транспонированный в этом тоне, он утрачивает величественный дух Гегеля, и в него вселяется совсем не величественный дух Иер. Бентама с его моральной арифметикой, вместе с меркантильным духом классической политической экономии. В экономическом материализме дух Гегеля борется с чуждым ему духом Бентама и Рикардо, причем фактическая победа остается за последними. Но это

и приводит экономический материализм к философскому разложению, потому что нельзя одновременно находиться в двух плоскостях, пытаясь совместить несовместимые между собою черты. Экономический материализм в бентамизме вульгаризуется и принимает резкие, угловатые и нередко карикатурные формы. Он вырождается в стремление объяснять все из жадности и видеть одну экономическую подоплеку в величайших движениях истории: история реформации превращается в историю свиноводства и землевладения XVI века, а история первохристианства – в историю рабства, латифундий и пролетариата в Римской империи и т. п. Бентам учил о том, что человек руководится в своей деятельности исключительно соображениями выгоды и пользы, хотя бы в самом широком смысле, и в них он видел критерий нравственности. Он был убежден, далее, что человеческие мотивы поддаются точному исчислению, и понимал социологию как нравственную арифметику. В ней утилитаризм с воодушевлением не меньшим, чем в экономическом материализме, мнил найти универсальное истолкование всех человеческих дел. Бентамовскую идею об интересе как основном двигателе человеческой психологии перевела на свой язык фритредерская политическая экономия с Рикардо во главе. Появилась фикция «экономического человека», бентамиста в области хозяйства, и так как политическая экономия рассматривала жизнь только чрез очки своего специального научного интереса, забывая или игнорируя все остальное, то и получалось иногда впечатление, что экономический человек для нее есть вообще человек или что по природе он есть только хозяйственный эгоист*. Экономический материализм, как

* Ад. Смит изолировал симпатическую, или альтруистическую, сторону человека от эгоистической, или экономической. Первую он подвергнул обо-

социальный бентамизм, эту же самую идею, не подвергая ее критическому исследованию, распространил с индивидов на общественные группы и стал говорить не о личном, но уже о классовом интересе. История, которая Бентаму представлялась как борьба интересов отдельных лиц, у Маркса стала рассматриваться как борьба классов, появилась идея классовой борьбы в качестве объяснения исторического процесса. Из этой догматически принятой предпосылки вытекает методологическое правило: искать для всякого исторического явления подпочвы в классовой борьбе и в экономическом базисе и не успокаиваться до тех пор, пока она не будет так или иначе обнаружена. И так как при эластичности, а нередко и скудости исторического материала почти всегда можно в нем увидеть то, в наличности чего наперед убежден, – историческая кухня в этом отношении гораздо снисходительнее, чем естественно-научная лаборатория, – то мы и имеем целый ряд экономических истолкований различных явлений истории: права, религии, науки, литературы, искусства. Старые путы метафизики Гегеля, вслух отвергаемой, целы и теперь, и наличность quasi-научного, а в действительности метафизического априори экономического материализма с его «диалектическим методом» (этим чудовищным недоразумением) вносит тенденциозность в научное исследование, от которой свободны и открытая, сознательная метафизика и настоящий, последовательный научный эмпиризм. Но, конечно, помимо экономического материализма как монистической метафизики истории с ее социаль-

собляющему изучению в «Теории нравственных чувств», вторую – в «Богатстве народов». Его продолжатели совершенно позабыли про это разделение (конечно, тоже весьма спорное) и методологическую предпосылку «Богатства народов» при помощи Бентама превратили в общее учение о человеке.

ным бентамизмом, требующим все сводить к экономическим интересам и ради обличения последних чинящим своеобразный экономический сыск над историей, существует и действительно научное направление в историографии, останавливающееся наиболее охотно на экономической стороне истории. Этот исторический экономизм не притязает ни на какую априорную монистическую философию истории. Он интересуется экономической стороной истории просто лишь по мотивам исторического реализма, ввиду той неоспоримой жизненной важности, которую имеет хозяйство, но ему остается чуждо стремление к методологическому монизму, к вытягиванию истории во что бы то ни стало на прокрустово ложе экономических интересов. Напротив, он легко мирится – или, по крайней мере, должен мириться – с эмпирическим плюрализмом, с признанием множественности исторических причин или факторов и их многообразного взаимодействия. Экономическое направление в истории, хотя и часто смешивается с экономическим материализмом, в действительности совершенно ему чуждо, ибо оно всецело остается в области «исторического прагматизма» и ни на какую философию истории не притязает. И именно в этом направлении, в силу его научной непредвзятости, и производятся ценные научные исследования, раскрывающие действительное значение хозяйства в историческом развитии и двигающие вперед экономическую историю.

Итак, экономический материализм есть метафизика истории, которая, не сознавая своего действительного характера, считает себя наукой, но не становится всецело ни той, ни другой. В этой его двойственности заложено противоречие, его разъедающее. Но в этом отношении его судьба вообще поучительна и для вся-

кой «теории исторического процесса». Насколько она действительно научна, т. е. эмпирична, она отражает на себе состояние исследования в данную эпоху и не уполномочена притязать на утверждения более общего значения. Всякое же общее утверждение явным образом выводит за пределы строгой эмпирии и должно быть возведено к предположениям более общего характера, устанавливаемым философией. Другими словами, всякое общее учение исторической философии есть уже метафизика истории – все равно, выставляется ли оно Гегелем или Контом, Марксом или Гердером, Боссюэтом или Лассалем. И надо смотреть на это открытыми глазами*.

II. ПРОТИВОРЕЧИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Основная мысль экономического материализма в том, что хозяйству принадлежит определяющая роль в истории и в жизни, или что вся культура имеет хозяйственную природу, носит на себе ее отпечаток. Он понимает мир как хозяйство. Взятая по существу и освобожденная от карикатурности и извращений, эта мысль глубока и значительна, и потому она способна к дальнейшему развитию и углублению. В экономическом материализме находит выражение чувство неволи бытия в плену стихий, в оковах хозяйственной необходимости, в нем отражается трагизм смертной, а потому обреченной на постоянную борьбу со смертью жизни. Ему присуща та особая и суровая честность пессимизма, которая не боится горькой истины, хотя, впрочем,

* Ср. наш очерк «Основные проблемы теории прогресса» в «Проблемах идеализма» и в сборнике «От марксизма к идеализму». СПб., 1903 г.

и сами творцы, и теперешние последователи экономического материализма недостаточно сознают всю пессимистичность своей доктрины (впрочем, источник их оптимистического настроения заключается не столько в истинах экономического материализма, сколько в вере в его преодолимость в истории посредством «прыжка из необходимости в свободу», другими словами, в социалистической эсхатологии, лишь механически связанной с этой доктриной). Хозяйство, т. е. трудовая защита и расширение жизни, трудовое творчество жизни, есть общий удел человечества, хозяйственное, т. е. трудовое, отношение к миру есть первоначальное и самое общее его самоопределение. Человек ничего не творит заново, чего бы уже не было в природе в скрытом или потенциальном виде, но он выявляет эти силы жизни и осуществляет ее возможности только трудом, и этот труд, направляемый одинаково как на внешний мир, так и на самого себя, затрачиваемый на производство как материальных благ, так и духовных ценностей, и создает то, что в противоположность природе, т. е. первоначальному, данному и даровому, носит название культуры. Культура лишь трудом человечества высекается из природы, и в этом смысле можно сказать, вместе с экономическим материализмом, что вся культура есть хозяйство. Хозяйственный труд, или культурное творчество человечества, порождается и поддерживается потребностью жизни в самозащите и саморасширении. Естественно при этом, что он обнаруживает рост, имеет свои градации, на каждой данной ступени развития ему свойственна общая социальная связность или социальная организация, как это совершенно верно подмечено в экономическом материализме. Определять общие основы хозяйственного процесса есть дело философии хозяйства с ее своеобразными проблемами, установлять

же связность и взаимную зависимость разных проявлений хозяйственного труда или, что то же, разных сторон культуры есть дело эмпирической науки, конкретной истории, и выставлять здесь теорию априори, иначе как в форме бессодержательных общих мест, невозможно по тем же самым причинам, по каким вообще история не может быть установляема априори. Из необходимости и всеобщности хозяйственного отношения к миру проистекает целый ряд предпосылок, и те и другие призвана вскрывать философия хозяйства. Однако, натолкнувшись здесь на столь важную тему, экономический материализм сбивается с правильного пути и переходит к совсем другому порядку мыслей. Его несчастие при этом состоит в том, что, вместо того чтобы поставить в центре внимания именно проблему хозяйства со всеми его предпосылками и дать самостоятельный философский ее анализ, экономический материализм берет понятие хозяйства уже готовым из специальной науки, именно из политической экономии. Маркс-политэконом парализует здесь Маркса-философа, и уж еще в большей степени следует это сказать про его последователей. Но то условное, научно-прагматическое понятие хозяйства, хозяйственного труда, производительных сил, которым располагает политическая экономия, может быть, и достаточно для ее специальных целей, но имеет значение только в пределах этой специальной постановки вопроса, которая считается лишь с вполне определенными задачами, но, конечно, не берет вопроса в его философской широте. Ибо если философское исследование интересуется связью изучаемых явлений с целым, то специальнонаучное имеет преднамеренно односторонний характер, носит следы научного прагматизма. Политическая экономия может для себя удовлетвориться таким представлением о труде, какое мы

находим, например, у Ад. Смита, Рикардо, Родбертуса или Маркса (ср. пред. гл.). Хозяйственный труд здесь есть труд, направленный на производство только материальных благ, или меновых ценностей (почему и философия хозяйства без всяких разговоров именуется экономическим *материализмом,* хотя в действительности она вовсе не есть непременно материализм, так как и само хозяйство есть процесс столько же материальный, сколько духовный). При этом политическая экономия может вовсе и не задаваться общим вопросом о том, как возможен труд (подобно тому, как каждая специальная наука не спрашивает, как вообще возможно познание) или каковы отношения человека к природе, какие общие возможности ими намечаются. Политическая экономия остается чужда философской антропологии и еще более далека от всякой натурфилософии, – природа без дальних рассуждений рассматривается в ней как мастерская или кладовая для сырых материалов, словом, только как возможность хозяйственного труда. Этот труд она считает главным, даже практически единственным фактором производства, имеющим значение с точки зрения человеческого хозяйства: отсюда смитовское определение богатства как годового труда[11], отсюда необыкновенная живучесть априорно принимаемых «трудовых» теорий ценности, труда, капитала, прибыли. Политическая экономия рассуждает здесь столь же условно и прагматически, как тот земледелец, который связывает свой урожай только с фактом своего посева, хотя очевидно, насколько недостаточно этого представления для понимания всего процесса произрастания растений.

Экономический материализм берет хозяйство в политико-экономическом смысле и этим обрекается действительно на беспросветный материализм. Его за-

дачей в таком случае неизбежно оказывается не исследование хозяйственной стороны жизни как проблемы, философии хозяйства, но натягивание доказательств per fas et nefas[12] относительно зависимости всей жизни и всей культуры от хозяйства в политико-экономическом смысле, и экономическая наука для философии истории естественно получает здесь то же значение, что логика в философии Гегеля, т. е. онтологии*. Понятия форм производства, с «диалектической» необходимостью сменяющих друг друга на известной ступени «развития производительных сил», очевидно, выработаны на верстаке политической экономии для ее нужд, но теперь оказывается необходимым пристегивать к ним всю духовную историю человечества, разрезая ее на куски в соответствии этим политико-экономическим схемам. Но, конечно, политической экономии в действительности вовсе не принадлежит значение исторической онтологии, она есть лишь специальная наука, как всякая другая, и эта попытка такого ее превращения в онтологию неизбежно ведет к ряду натяжек, извращений, насилий над фактами.

Это незаконное употребление понятий политической экономии в качестве исчерпывающих категорий

* Типичным примером такого применения политико-экономических понятий в качестве ключа, открывающего двери ко всем замкам истории, имеем мы в известном суждении Маркса об отношении хозяйства к религии и о христианстве как религии товарного производства. «Для общества товаропроизводителей, общественное производственное отношение которого заключается в том, что они относятся к своим продуктам как товарам, т. е. к ценностям, и в этой вещной форме относят одну к другой свои частные работы как одинаковый человеческий труд, – для такого общества христианство с своим культом абстрактного человека, особенно христианство в его буржуазной форме – протестантизме, деизме и т. д., представляет самую подходящую религию» («Капитал», т. 1, пер. под ред. П. Струве, с. 41). В этом парадоксе Маркс дает карикатуру на самого себя, хотя, к сожалению, последователи его не только не заметили этого ненамеренного шаржа, но стали его еще усиливать.

философии хозяйства совершенно закрывает логические горизонты для экономического материализма. Он остается логически скован ими, видя перед собой готовые уже и исчерпывающие категории там, где должны бы еще стоять проблемы. Он обрекается этим на логическое несовершеннолетие и остается «невыработанным и незаконченным» (unfertig und nicht ausgedacht), как его характеризовал еще Штаммлер*. Но он имел в виду при этом лишь невыработанность критической формы, гносеологическую сторону, наше же суждение касается и самого существа. Благодаря применению негодных средств, именно специально научных понятий, к разрешению проблем философии хозяйства экономический материализм проходит мимо действительных проблем, их не замечая; но создает для себя целый ряд вымышленных, неверно поставленных и безнадежных для разрешения проблем, стремясь изобразить мир как он есть, но в то же время глядя на него через окрашенные очки. Таково происхождение всевозможных опытов экономического истолкования истории. Экономический материализм в этом смысле есть не что иное, как философская мания величия, развившаяся у политической экономии, которая возвела себя в ранг исторической онтологии. И здесь Гегель оказался действительно поставлен вверх ногами: у него такое онтологическое значение имела логика, однако не как специальная наука, какую мы знаем теперь, но как учение об общих формах *мышления-бытия,* у Маркса же это значение получила политическая экономия просто как специальная наука.

Экономический материализм хочет быть философией *истории,* «материалистическим пониманием истории» (materialistische Geschichtsauffassung), между

* *R. Stammler.* Recht und Wirtschaft nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 1896[13].

тем как по логической своей структуре он представляет собой доктрину социологическую, а не историческую. Он стремится, согласно мысли Маркса, превратить социальную науку, включая сюда и историю, в естествознание, т. е. установить однообразные, неизменные законы социальной жизни, по которым может быть наперед предустанавливаемо все совершающееся в истории. Законы эти должны быть одинаково пригодны и для диагноза и для прогноза; напав на «закон развития» общества, можно научно предустановлять его будущее, и потому передовая страна показывает путь будущего развития отсталой. Под «естествознанием» здесь, очевидно, разумеется такое рассмотрение событий, при котором они берутся лишь со стороны своего сходства, своей общности между собою, или *типичности,* а не со стороны своей индивидуальной неповторяемости, налагающей на них печать историзма. Но понятия исторического и социологического взаимно отталкиваются и друг друга исключают. Социологическими средствами можно освещать известные стороны истории, приближаться к ее пониманию в том, что в ней является повторяемым или типичным, но для постижения конкретной истории необходимо опуститься на самое дно индивидуально-исторического, неповторяемого. Но тогда надо или вовсе отказаться или, по крайней мере, внести существенные изменения и ограничения в идею «естественно-научных законов», составляющую логический пафос экономического материализма, который постоянно колеблется между пониманием социологии как истории, а истории как социологии. И особенно ясно это сказывается в темах и задачах, которые он себе ставит: в одних случаях здесь намечается материалистическое истолкование чуть ли не конкретного исторического явления – не только христианской религии

или средневекового рыцарства, но и поэзии Шекспира или Пушкина, в других же подобные благоглупости находят решительное осуждение от самих сторонников экономического материализма, и на первый план выступает не то социологическая, не то метафизическая «letzte Instanz», в которую стыдливо и прячется «экономический фактор». Так как по первоначальному своему смыслу экономический материализм есть философия истории, чисто метафизическое учение о всеобщей исторической закономерности, то и, превращаясь в научную доктрину, он удерживает эту логическую свою особенность, но заменяет метафизическую закономерность социологической, т. е. тоже метаисторической. Но как в том, так и в другом своем понимании он, оставаясь чужд подлинной конкретной истории, однако желает именно ее объяснять и о ней делать научные предсказания. Благодаря этому в истории развития экономического материализма накопился такой ряд неясностей и противоречий, которые даже не позволяют теперь с точностью распознать, каково же истинное логическое лицо экономического материализма, – он оказывается хамелеоном, постоянно меняющим свою логическую окраску в зависимости от обстоятельств.

Социологизм экономического материализма ни в чем не обнаруживается с такой ясностью, как именно в том, что он приписывает себе способность к научному предсказанию, которое составляет его центральный эсхатологический нерв, – именно благодаря этому он становится исторической философией социализма. Но к чему относится этот прогноз, какова область его компетенции? Есть ли это лишь выражение социологической тенденции развития, устанавливаемой, во-первых, ceteris paribus[14], при предположении неизменности основных элементов развития (чего мы, конечно, никогда не име-

ем в истории), а во-вторых, лишь для данной, точно очерченной области отношений, для данной социальной «совокупности», так, как установляет свои прогнозы статистика? Или же, напротив, речь идет о будущей *жизни* человечества, т. е. о будущей *истории,* как это со всей несомненностью имеет место в социализме, «научно» предсказывающем рай на земле и этим воодушевляющем и зажигающем энтузиазм в сердцах? Ни то ни другое или и то, и другое. Из тенденции концентрации капитала, имеющей силу лишь для определенной социальной «совокупности» и теряющей всякое значение за ее пределами, не выкроишь научного «земного рая», и, конечно, нельзя сделать научно никакого заключения относительно прыжка в царство свободы и наступления социалистического элизиума[15]; оно получается, очевидно, лишь благодаря превышению научной компетенции, но в то же время указанная социологическая основа придает ему все же известное наукообразие или, вернее, тот оттенок научности, какую имеют, положим, статистические и иные массовые предвидения. Действительно научные элементы растворены здесь в утопических, но утопические облечены маской научных; получается полное смешение.

В связи с этим стоит еще противоречие, разъедающее экономический материализм: с одной стороны, он есть радикальный социологический детерминизм, на все смотрящий через призму неумолимой, железной необходимости, с другой – он есть не менее же радикальный прагматизм, философия действия, которая не может не быть до известной степени индетерминистична, для которой «мир пластичен» и нет ничего окончательно предопределенного, неумолимого, неотвратимого. Экономический материализм остается беспомощен пред антиномией свободы и необходимости, которую

он носит в себе; как некий Фауст, он имеет две души, рвущиеся в противоположные стороны[16]. Это затруднение сыздавна отмечалось в литературе*. Как последовательный социологизм, экономический материализм совершенно игнорирует личность, приравнивая ее к нулевой величине, quantité negligeable. Личности для него даже не кондильяковские статуи[17], но заводные куклы, дергающиеся за ниточку экономических интересов. Очевидно, при этой концепции нет места ни свободе, ни творчеству, ни какому бы то ни было человеческому прагматизму, над всем царит механизм. Но в то же время и самый-то экономический материализм родился из прагматизма, он есть лишь средство ориентировки в целях социального действия. И это действие, уверяют нас далее, в своей целесообразности сломит силу механизма и заставит его себе подчиниться. Но где же эта свобода и что есть она? Куда деть ее, где поместиться ей в этой пустыне всесильной необходимости? Ведь победа свободы над необходимостью как раз и предполагает как свое условие наличность их антиномии, их борьбы, а следовательно, одновременное существование и известную совместимость свободы и необходимости; но в экономическом материализме вовсе нет места свободе. Человек, как он изображается здесь, оказывается *ниже* антиномии свободы и необходимости, он есть объект необходимости, как камень, как всякий физический предмет, а потому в свете этого воззрения совершенно непонятна возможность борьбы с необходимостью и победы над ней. Это противоречие стоит в экономическом материализме в оголенном виде и, как мы отмечали это и ранее, в нем или чередуются,

* Большое значение имеет здесь известное исследование *Stammler:* «Recht und Wirtschaft nach der materialistischen Geschichtsauffassung». Ср. о нем: *С. Булгаков*. «От марксизма к идеализму». 1903 г. *П. Струве*: На разные темы. 1903 г.

или же прямо соединяются противоречивые версии. По одной из них, колесо истории не может быть ни остановлено, ни обращено назад, или раз начавшиеся роды не могут остановиться, по другой же оказывается возможным смягчать муки родов (но до какой степени?) и можно даже победить необходимость, познав ее... «Свобода есть познанная необходимость», доверчиво повторяет за Гегелем экономический материализм, не замечая, насколько чужд для него и коварен этот мнимый союзник. Но ведь и самое познание тоже есть действие, совершаемое при участии воли, и в основе познания лежит акт свободы. Познание есть идеальное преодоление слепой необходимости, а за ним следует и реальное. Поэтому формула о свободе как познанной необходимости насквозь прагматична, она пробивает такую брешь в твердыне детерминизма, что для нее становится невозможной оборона, она должна капитулировать. Этой же неустойчивостью экономического материализма в вопросе о необходимости объясняется неопределенность и его этического учения. С одной стороны, экономический материализм чужд всякой этики, как потому, что он отрицает подлинность или, по крайней мере, самостоятельность всего неэкономического, так и потому, что этика не может быть соединима с последовательным детерминизмом, и все попытки такого соединения противоречивы. Этика и свобода, т. е. индетерминизм, при котором отводится место принимающей решения воле, т. е. свободе воли, неразрывно связаны между собою. С другой стороны, ведь это же неоспоримый факт, что в действительности экономический материализм в своей социалистической интерпретации насквозь этичен, и, в частности, нельзя не замечать огромного этического темперамента самого Маркса. Социализм по крайней мере одной своей стороной всецело есть этика

хозяйства, учение о хозяйственном долженствовании, обращающееся, конечно, к человеческой воле, т. е. к ее свободе. Из этих противоречий экономический материализм почти даже не делает попытки и выбраться, практически соединяя то, что философски несоединимо. Наиболее уязвимым местом в этой области является, однако, не этика, а гносеология экономического материализма. Хотя последний остается чужд ей и даже совершенно ее отвергает (уже в энгельсовском «Анти-Дюринге», а еще более в новейшей литературе), однако гносеология не позволяет так легко себя отвергнуть, она не выпускает из своих цепких когтей, требуя «критической самоотчетности». Экономическому материализму необходимо ни больше ни меньше как объяснить возможность самого себя. Каким образом оказывается возможной такая саморефлексия, такое самосознание, можно сказать, самооткровение природы, какое мы имеем в теории экономического материализма, если мир есть только механизм, а человек до конца подлежит экономической закономерности, и все, что он ни делает, что он ни думает, хотя бы это и казалось ему имеющим самостоятельное бытие или значение, «в последнем счете» есть лишь надстройка или идеология, следовательно, даже некоторый самообман, иллюзия? Каким образом глина может знать, что делает над ней горшечник, или машина имеет сознание о своем собственном механизме? Не значит ли это уже возвышаться над ним, т. е. уже перестать быть только машиной? Но в таком случае учение, провозглашающее принцип всеобщей машинности, очевидно, неверно, потому что уже само оно сверхмашинно, а следовательно, и само оно пробивает брешь во всеобщей машинности. По-видимому, и на творцов экономического материализма набегало облако такого сомнения, и тогда они пытались от него от-

махнуться, делая попытки объяснить самосознание экономического материализма: по учению их, на определенной ступени экономического развития, а именно в стадии товарного капиталистического производства, открываются глаза на всеобщую экономическую зависимость и тем устраняется идеологическое понимание истории. Пусть так, но ведь, рассуждая таким образом, мы ставим экономический материализм ничуть не выше, нежели все остальные, им отвергнутые и презираемые идеологии: он, как и эти последние, одинаково необходим для своего времени, тоже представляет идеологический рефлекс определенной экономической формации. Только и всего. Но истинность или неистинность его этим отнюдь не устанавливается, все одинаково необходимо на своем месте и в свое время, идеализм, как и материализм, и они неразличимы между собой в отношении их истинности или ложности с точки зрения вполне последовательного детерминизма. Но можно пойти, конечно, и еще дальше и посмотреть и на самое учение детерминизма так же, как на продукт необходимости, на рефлекс истории – и так далее без конца. Мы увязаем здесь в трясину скептицизма, из которой поочередно освобождаем то одну, то другую ногу, однако не можем зараз вытащить их обе, одинаково не можем ни утверждать истинности этой теории, ни ее окончательно отвергнуть. Во всяком случае ясно одно: экономический материализм как теория, притязающая на научную истинность, необъясним в пределах самого экономического материализма, он не в силах теоретически показать свою возможность, а тем более необходимость, и должен бессильно склониться пред скептицизмом. И если он этого не делает, то потому, что, кроме экономического базиса, фактически основывается на вере в человеческий гений, конечно, не всех людей, но

определенных, канонизованных социалистическою церковью избранников. Карл Маркс в научных исследованиях фактически ставится экономическими материалистами вне сферы влияния экономического материализма, да, в сущности, и сам себя вне ее ставит, он остается для него экстерриториален. Только ценой философской канонизации Маркса, изъемлющей его из мировой необходимости, может быть утверждаема истинность экономического материализма. Он превращается этим из научной теории, какою хочет быть он сам, в откровение, органом которого являются избранники – его пророки. Мы характеризовали выше экономический материализм как наиболее притязательный рационализм, в то же время соединяющийся с метафизикой иррационального. Теперь эта характеристика должна быть восполнена только что установленной чертой: этот рационализм его опирается не на разлитой в мире разум – мир, как механизм, неразумен, – но исключительно на гений отдельного лица или лиц, вещих ясновидцев среди этой абсолютной тьмы. Таким радикальным культом героев, в котором они, в сущности, наделяются атрибутом божества, способностью к высшему, сверхприродному ведению, неожиданно заканчивается эта теория, как им она и начинается, и это несмотря на то, что в ней изгонялось все индивидуальное, а внимание сосредоточивалось только на массах и их движениях. *Вера в авторитет* – такова гносеология экономического материализма, ее логическая основа. Так выглядит логическая структура экономического материализма при ближайшем рассмотрении. Очевидно, что при известной степени философской сознательности даже и при желании нельзя удержаться на нем, ибо он обременен такими противоречиями, которые, раз они сознаны, требуют преодоления, и изобилует такими неясностя-

ми, которые необходимо нуждаются в устранении. Можно сказать, что экономического материализма как философской системы до сих пор вовсе не было и нет. Но это не уничтожает его значения в истории мысли. Как уже указано, он есть первый опыт философии хозяйства, в нем выходит на поверхность новая и, нам кажется, рудоносная жила. Высказана яркая мысль, поставлена своеобразная проблема, пробуждена новая философская тревога. Роль Маркса здесь напоминает судьбу Мальтуса в отношении к вопросу о народонаселении. От учения самого Мальтуса не остается почти ничего, и, однако, проблема населения навсегда соединяется с его именем, потому что ему суждено было ввести ее во всеобщее сознание; так и проблема философии хозяйства, которая впервые поставлена в экономическом материализме, конечно, окажется долговечнее, нежели этот последний.

Но, кроме этой философской ценности, в экономическом материализме остается еще особая жизненная правда, не теоретическая, но практическая, моральная. Она не всегда заметна отвлеченному теоретизированию и недоступна его холодной надменности, которую сам экономический материализм на своем языке обзывает «буржуазностью». Под личиной холодного рационализма и теоретической жесткости в нем скрывается грусть человека о самом себе, тоска «царя природы» в плену у стихий этой самой природы, равнодушной, даже враждебной. В этом скорбном учении нашел выражение хозяйственный трагизм человеческой жизни, и в его пессимизме есть глубокая искренность и правдивость. Над человеком тяготеет проклятие, говорит экономический материализм, ибо что же как не проклятие – эта неволя разумных существ у мертвой, неосмысленной, чуждой нам природы, эта вечная опасность голода, нищеты и

смерти. И это проклятие зависимости от природы порождает новое, еще злейшее проклятие, экономическое рабство человека человеку, вечную вражду между людьми из-за богатства. Такова тоска, которая слышится в экономическом материализме, и такова правда, облеченная в его научный иероглиф. Это та правда, которая высказана на первых же страницах книги бытия человеческого рода как слово Божьего гнева и Божьего суда над согрешившими человеком и всей тварью: «Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе... в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Быт. 3, 17–19)[18].

ПРИЛОЖЕНИЯ

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

(Речь на докторском диспуте, сказанная при защите диссертации «Философия хозяйства» в Московском университете 21 сентября 1912 г.).

Всякая философия выражает в мысли своей эпоху.
ГЕГЕЛЬ[1]

Одной из отличительных черт исторического самочувствия нашей эпохи является, бесспорно, *экономизм*. Без преувеличения можно утверждать, что ни одна еще историческая эпоха не сознавала с большей ясностью хозяйственной природы жизни и не склонна была в большей степени ощущать мир как хозяйство. Конечно, экономическая нужда, холод и голод, труд в поте лица и бедность ведомы человечеству во все времена его исторического существования, как железная необходимость, к которой ничего нельзя ни прибавить, ни убавить. В этом смысле одинаковы все эпохи, и хозяйственная «Sorge», Нужда и Забота, не оставляет Фауста – человечество от колыбели до заката.

Ухо пусть меня не слышит,
Все же мною сердце дышит,

В разных видах я одна
Мучить каждого властна*.

Но современное ухо слышит эти шепоты, и современный глаз видит эти мрачные лики, склоняющиеся над человеком. Мы живем в эпоху обостренной экономической рефлексии, напряженного и утонченного экономического самосознания, когда вопросы экономического бытия властно заняли в мысли и чувстве одно из первых мест. Объяснения этому явлению нужно искать, разумеется, не в одном только обострении общего самосознания или саморефлексии, которое наше время вообще отличает, но и в событиях экономической жизни, в непомерном ускорении ее темпа и колоссальном развитии хозяйства. Капитализм с его железной поступью, с его неотразимой, покоряющей мощью, влекущий человечество куда-то вперед по неведомому и никогда еще не испытанному пути, не то к последнему торжеству, не то к гибельной бездне, – вот тот всемирно-исторический факт, которым мы невольно загипнотизированы, вот ошеломляющее впечатление, от которого мы не можем освободиться. Человек в хозяйстве побеждает и покоряет природу, но вместе с тем побеждается этой победой и все больше чувствует себя невольником хозяйства. Вырастают крылья, но и тяжелеют оковы. И это противоречие, разъедающее душу человека, заставляет его сосредоточеннее задуматься над вопросом о природе хозяйства. Прежние инстинкты и навыки утрачивают свою непосредственность, будят тревогу, порождают рефлексию, словом, развивается своеобразный экономический гамлетизм, и такими экономическими Гамлетами полна наша эпоха. Естественно, что экономическая мысль празднует свой бенефис, пред

* *Гёте.* Фауст, часть II, акт V, с. 366–367. В переводе Фета.

ней широко распахиваются двери не только академических аудиторий, но и народных собраний, салонов и рабочих жилищ, внимание настораживается всюду. Широкое развитие экономических наук за последние 1 $^{1}/_{2}$ века имеет причину не только в практической нужде, вызвано не одной потребностью ориентироваться в усложнившейся хозяйственной жизни, вместе с тем оно находит благоприятную почву и в духовном экономизме эпохи. Наиболее радикальное, а потому и наиболее интересное выражение этот экономизм получил в доктрине так называемого экономического материализма, которая оказывается поэтому в числе наиболее влиятельных и жизнеспособных учений XIX века. Тому глухому, хотя и всеобщему чувству хозяйственной обусловленности жизни, которое разлито в сознании масс, он дает теоретическое выражение в своем научно-философском догмате о примате хозяйства в историческом бытии и сознании. Этот воинствующий экономизм утверждает хозяйственную природу всей культуры и всего человеческого творчества, ищет хозяйственной подосновы даже для самых высших и, казалось бы, наиболее духовных проявлений жизни. И следует признать без оговорок, что, как бы ни относиться к содержанию этого учения, нельзя не прислушиваться к его мотиву, который так интимно близок каждому, назойливо безотвязен и неотразимо притягателен.

Экономический материализм поэтому не может быть просто отвергнут, он должен быть положительно превзойден, он не позволяет себя отбросить, но повелевает преодолеть. Он запечатлен особой исторической подлинностью и искренностью. Число фактических последователей экономического материализма гораздо больше, чем открытых и сознательных приверженцев, ибо, нельзя утаить, многие экономисты безотчетно от-

даются этому воинствующему экономизму, который и зародился-то в этом смысле задолго до Маркса, по крайней мере, во дни Кенэ, Смита, Рикардо и всей классической школы.

В философской области существенные пункты соприкосновения с экономическим материализмом имеются в учениях, окрашенных более или менее радикальным волюнтаризмом и исповедующих примат воли и действия над отвлеченным мышлением. Здесь, конечно, приходится вспомнить о столь распространенном, вошедшем даже в моду философском направлении, именуемом прагматизмом. В этой, надо сказать, чрезвычайно широкой скобке вмещаются и такие ходы мысли, которые ведут непосредственно к Марксу, и для историка идей весьма интересно видеть, насколько предвосхищаются Марксом, правда, в неразвитом виде, некоторые тезисы теперешней «философии действия» или прагматизма*.

Экономический материализм истолковывает себя как экономический детерминизм. Он становится под философское знамя материализма и механистического мировоззрения и хочет быть их разновидностью, в их общую формулу он подставляет лишь свои определенные величины, именно: понятие хозяйствования, хозяйственной функции человека, хозяйственного его бытия. Там, где останавливается в своих объяснениях общий материализм, вступает в свои права экономический и продолжает его дело, объясняя историю человечества. Однако объяснение лишь тогда достигает своей цели, когда одно неизвестное объясняет известным, а не заменяет лишь новым неизвестным.

Являются ли в этом смысле известными величинами основные вспомогательные понятия экономическо-

* См. философские тезисы Маркса, приводимые Энгельсом в приложении к брошюре о Фейербахе: «Л. Фейербах и конец классической немецкой философии». Ср. «Философия хозяйства», глава II.

го материализма? Конечно, о том, что значит хозяйство, мы знаем из непосредственного опыта, но подвергалось ли это понятие философскому анализу и критической обработке? Ставился ли критический вопрос, что такое хозяйство и как оно возможно? На это может быть только один ответ: нет и нет. Поэтому в философском и научном смысле для экономического материализма (как и вообще для экономизма) понятие хозяйства само является столь же неизвестным, как и все, им объясняемое: *x* здесь заменяется *y,* и только. При этом наблюдается довольно обычное в истории мысли явление: понятия наиболее общие и основные и в силу того наиболее привычные подвергаются критическому анализу позднее других, производных, второстепенных и частных. Не это ли было, когда после векового развития научной мысли Кант поставил свой вопрос о природе науки, в частности математики, в своей «Критике чистого разума»? И пред нами теперь становится вопрос, вполне аналогичный кантовскому: что такое хозяйство? или как возможно хозяйство? каковы его предусловия и основоположения? каково содержание хозяйственного акта, его субъект и объект? Лишь для поверхностного размышления или же догматически предубежденного ума может казаться, что все это предприятие «критики чистого хозяйства» измышлено «метафизиками» и создается совершенно искусственно, ибо здесь вовсе нет проблемы, как это и до сих пор кажется догматическим позитивистам даже и относительно критики научного разума, проблемы Канта. Между тем в этих с виду прелиминарных вопросах и заключаются основы философии экономизма, и лишь на основании их могут быть надлежащим образом проверены и критически оценены доктрины одинаково как экономического материализма, так и антиэкономического идеализма.

Основной вопрос, который не исследовался, хотя и в известном смысле предрешался в экономическом материализме, таков: является ли хозяйство функцией человека, или же человек есть функция хозяйства? Вековечная загадка о человеке, всегдашний стимул философствования, поворачивается в экономизме новой стороной. Есть ли человек вещь, объект, истолкования которому нужно искать в безличном, тоже объектном мире вещей и механизме вещей, определяющем хозяйственный процесс, или же, наоборот, последний сам объясняется из природы хозяйственного субъекта, порождается его деятельностью, запечатлевается его субъектностью? Эта серия общих и предварительных вопросов в значительной степени предопределяет собой содержание философии хозяйства, которая, как ни странно должно это казаться в век экономизма, не находит себе должного внимания ни среди философов, ни среди экономистов, между тем как имеет одинаковые права на внимание и тех и других.

Объяснения этому надлежит, может быть, искать во взаимном недоверии и отчужденности между философией и наукой, особенно экономической, которая и до сих пор остается в значительной мере девственной в отношении к философии. Есть признаки, что идейному застою в этой области приходит конец. В той всеобщей научной, философской и религиозной тревоге, которая все сильнее охватывает современное человечество, ломаются старые перегородки, прежде герметически разгораживавшие разные области мысли, и изменяются границы их территорий. В этой смене отношений и границ, совершающейся в наши дни, находит свое оправдание и отстаивает права на «академическое» существование и настоящая работа, которая относится по своему плану одновременно и к чистой философии и к семейству социально-экономических наук.

Итак, пред нами основной вопрос: что такое хозяйство, или кто такое хозяин? Бесспорно, в этом вопросе скрыто много невыявленных еще идейных возможностей, завита целая философская система, намечаются пути для построения целого мировоззрения. Экономический материализм делает чересчур поспешное и ошибочное заключение, будто экономизм есть вместе с тем непременно eo ipso[2] материализм, – мысль, которая просвечивает даже в наименованиях, им себе даваемых: экономический, диалектический, исторический материализм, – меняется прилагательное, но существительное остается без изменения. Без всяких разговоров ставится знак равенства между понятиями: *экономизм, экономическое* и *материализм, материалистическое.* Связь эта почитается неразрывной и как будто само собою разумеющеюся. Это есть не только произвольное, но и совершенно неверное допущение. В экономизме как таковом отнюдь не в меньшей (а, по-моему, даже в большей) степени заложены возможности и спиритуализма, и мистицизма, и наряду с материалистическим экономизмом может утверждаться спиритуалистический или мистический, причем экономизм может соединяться с мистическим и религиозным мировоззрением (по крайней мере, «Философия хозяйства» стремится показать внутреннюю возможность такой связи). По существу экономизма им объемлется действенное отношение человека к природе и, обратно, воздействие природы на человека. Но в истолковании этого отношения намечается возможность различных путей, которыми вообще шла философия природы, и всего труднее, конечно, окажется истолковать без противоречий экономизм в духе механистического материализма, и уж во всяком случае здесь с ним поспорит спиритуалистическая или мистическая философия.

То или иное истолкование экономизма во всяком случае может явиться лишь на почве целого философского мировоззрения и в связи с ним, другими словами, философия хозяйства силою вещей развертывается в философскую систему или, по крайней мере, прилепляется к ней.

По вопросу о субъекте хозяйства или хозяине точка зрения, защищаемая в «Философии хозяйства»*, сводится к признанию всеобщего (трансцендентального) субъекта хозяйства, носителя хозяйственной функции. Таковым субъектом может быть только человечество как таковое, не коллектив или собирательное целое, но живое единство духовных сил и потенций, к которому причастны все люди, умопостигаемый человек, который обнаруживается эмпирически в отдельных личностях.

Человек есть микрокосм, распространяющий свое влияние в макрокосме. Этому микрокосму принадлежит центральная, единящая роль в макрокосме, образующем для него периферию, а вместе с тем и объект хозяйственного воздействия. Человек представляет собой как бы «стянутую Вселенную» (Шеллинг), а космос – потенциальное тело человека. На этой связи основана возможность постепенного овладения природой в научном знании и хозяйственном воздействии. Понятие трансцендентального субъекта хозяйства есть поэтому лишь особое, приуроченное к проблеме экономизма выражение той идеи, которая с древности известна философии: это не что иное, как мировая душа учений Платона и Плотина, Бёме и Шеллинга, Баадера и Вл. Соловьева. Здесь мировой демиург, вооруженный посохом трудника Геракла и светочем богоборца Прометея, сын Пороса и Пении, Заботы и Вдохновения, выступает под личиной

* «Философия хозяйства», глава IV: «О трансцендентальном субъекте хозяйства» (I. Человек и человечество. II. Софийность хозяйства).

хозяйствующего человечества, не в героической маске или вакхическом исступлении, но в рабочем фартуке и с трезвой расчетливостью.

Хозяйство, понятое достаточно широко, не есть подъяремная работа скота, но творческая деятельность разумных существ, необходимо осуществляющих в ней свои индивидуальные начала, индивидуальности же присуща свобода, даже более, следует сказать, что она и есть эта самая свобода, и если свобода есть творчество, то индивидуальность есть подлинно творческое в нас начало, которое неугасимо и неустранимо и в хозяйстве*.

В хозяйстве творится культура, вся она имеет хозяйственную подоснову, в этом прав экономический материализм. Он не прав в своем истолковании этой мысли, в которое он в качестве единственно возможной философии экономизма подставляет механистический материализм, соединенный с социальным бентамизмом, и тем приводит к абсурду, опошляет глубокую и ценную мысль.

В качестве частного вопроса при исследовании общей проблемы о смысле хозяйства в философии хозяйства должен быть рассмотрен вопрос и о природе науки**. Вопрос этот поставлен уже в экономическом материализме, который, вполне правильно отметив связь между хозяйством и знанием, в дальнейшем «галиматизировал» (по выражению Гегеля) и эту мысль благодаря ее узкоматериалистическому и бентамовскому истолкованию: истолкование общего соотношения хозяйства и науки заменено было отыскиванием хозяйственных мотивов или интересов в возникновении той или иной отрасли знания, в истории того или иного научного открытия.

---

* Ср. «Философия хозяйства», глава VII: «Хозяйство как синтез свободы и необходимости».

** «Философия хозяйства», глава V: «Природа науки».

Вопрос этот получает сугубую остроту в наше время, когда вообще так усиленно ищут волевых корней мышления и знания и когда идея инструментального значения научных понятий сделала такие успехи. Философия хозяйства ставит на своем языке проблемы гносеологии, точнее, теории науки (наукоучения), и разрешает их в смысле соединения трансцендентального идеализма с экономическим прагматизмом в учении о хозяйственной природе знания и о трансцендентальных (априорных) его основах, причем это соединение возможно лишь на почве центральной метафизической идеи – о человечестве как трансцендентальном субъекте хозяйства.

Таким образом, философия хозяйства в своем развитии включает основные проблемы философского сознания, но в центре ее стоит антропология – учение о человеке в природе. На ее фронтоне написано то самое изречение дельфийского оракула, к которому не может не прислушиваться всякое серьезное и искреннее философствование: γνωθι σεαυτόν – *познай самого себя,* познай себя в мире и в себе познай Вселенную.

Если философия хозяйства далека от экономического материализма, то не менее далека она и от распространенного в наши дни трансцендентализма с его разновидностями. В противоположность материализму она утверждает примат жизни, который выражается в потенциальной оживляемости всего сущего, для нее не существует ни безусловного механизма, ни мертвой материи как самостоятельных начал, объясняющих собою явления бытия. И то и другое есть лишь обморок жизни, ее изменчивая граница, постоянно преодолеваемая и снимаемая наступательной энергией жизни. Поэтому, хотя философия хозяйства и исповедует реальность материи, принципиально реалистична, однако этот реализм ее имеет совсем иной смысл, нежели в материалистической

философии: это – мистический реализм, или же, по выражению Вл. Соловьева, религиозный материализм. При этом Маркс переводится на язык Платона, Бёме, Шеллинга, Вл. Соловьева, и раскрывается мистический и религиозный смысл того, что ищет выражения и в экономическом материализме, хотя его не находит. Едва ли, однако, еще не более мистический экономизм философии хозяйства отличается от трансцендентального идеализма с его наследственным грехом беспочвенности и акосмизма. Логическому схематизму последнего остается чужд хозяйственный реализм, основа философии действия. Отвергая идеализм как мировоззрение, философия хозяйства вполне принимает, однако, основную его мысль, что наука предполагает участие оформляющих элементов априоризма или рассудочного схематизма, которые надо осознать как таковые. Она лишь отказывается признавать эти схемы самодовлеющими, видеть в их систематизации подлинное дело философии или мир абсолютных ценностей и принципов. В наличности этого схематизма науки, установляемого критической философией, она видит наиболее наглядное доказательство инструментального характера научных понятий, а следовательно, их условности и относительности. Философия хозяйства истолковывает поэтому трансцендентализм как идеалистический прагматизм, который и является необходимой предпосылкой для понимания науки в духе экономического прагматизма. Философия хозяйства в известном смысле переводит Канта на язык Маркса и прагматизма. Если Маркс истолковывается в ней в духе Бёме, то Кант понимается в духе Маркса.

Философия хозяйства имеет по существу дела два лица, из которых одно обращено к философии, другое же к социальной науке, в частности – к политической экономии. Общие ее положения должны быть сличены

с соответствующими положениями социальных наук и установлена связь между ними. Свою общую теорию науки философия хозяйства имеет применить и к социальной науке и потому ставит вопрос о методологических ее основоположениях или об логическом стиле*. Здесь для философии хозяйства предстоит двойная задача: защищая права социальных наук на существование против скептиков, она отстраняет чрезмерные притязания социологизма и определяет его истинные границы. Решающее слово в том методологическом кризисе, который переживают теперь социальные науки, и в порождаемом им научном скепсисе принадлежит критической теории науки, и не меньше других наук в этой методологической сознательности нуждается и политическая экономия, которая не может уже оставаться в блаженном неведении времен классической школы и ее социалистических продолжателей. При этом критическом анализе притязает иметь свой особый голос и философия хозяйства, поскольку она считает общую теорию науки и своею проблемою и в то же время установляет философскую теорию хозяйства. В настоящем исследовании проводятся только основные линии, намечаемые точками пересечения философских и научных интересов в области теории хозяйства. Наибольшую остроту и принципиальный интерес получает при этом проблема социального детерминизма, а также вопрос об отношении между наукой и политикой, в связи с волнующей многие сердца теорией так называемого «научного социализма», составляющей credo социалистических легионов. Этот вопрос намечался для меня как очередная тема исследования еще в пору писания книги «Капитализм и земледелие» (СПб., 1900 г.

* «Философия хозяйства», глава VII: «Границы социального детерминизма (I. Стиль социальной науки. II. Проблема социальной политики)». Глава VIII: «Феноменология хозяйства».

Два тома), и теперь отчасти осуществляются тогдашние предположения*.

Я должен прибавить, что тогда, как и теперь, тема исследования определилась для меня не отвлеченно-теоретическим, – профессиональным или же научно-спортивным интересом, но жизненною необходимостью решения очередных вопросов мировоззрения. Логика вещей приводила к тому, что центр тяжести в исследовании проблемы экономизма все более передвигался от политической экономии в сторону философии. Одна и та же проблема стояла передо мною как тогда, когда она разрешалась в смысле экономического материализма, так и теперь, когда решается в духе мистического реализма.

И призраки ушли, но вера неизменна...
(Вл. Соловьев)[3]

Всякая принципиальная проблема есть окно, чрез которое мы смотрим на мир, и, конечно, при этом оно до известной степени окрашивает для нас этот мир своими цветными стеклами. То, что открывается чрез данное окно или вообще чрез разные окна, неизмеримо шире и значительнее, нежели самые окна, и по своему содержанию и объему различается между собою гораздо менее, нежели окна, эти лишь зрительные отверстия. Роль такого окна в моем философствовании сыграла проблема экономизма, однако и в этой специфической и для многих, быть может, странной форме передо мной стали те же самые вопросы, которые вообще становятся пред философствующим сознанием, те же самые загадки бытия, которые от века Сфинкс жизни задает любомудрствующим Эдипам. И в конце концов все они спрашивают об одном, – о *смысле жизни,* иного содержания не имеет

* Ср. также «От марксизма к идеализму». СПб., 1903 г.

и не может иметь философия, достойная своего имени и подлинно проникнутая любовью к мудрости, а не к умным ненужностям.

Различные философские системы не только смотрят на мир чрез разные окна, но предполагают и различные, хотя и необходимые для них догматические базы, иногда сознательно, иногда бессознательно. Другими словами, они построяются из аксиом, интуитивных и недоказуемых. В основе всякой подлинной философской системы, т. е. имеющей самостоятельный мотив (а не компилятивно построяемой), лежит некоторая внутренняя интуиция, особым образом окачествованное мироощущение. Нельзя спорить об аксиомах, и, однако, различие аксиом с необходимостью ведет и к различию выводов. Ибо по-своему одинаково последовательны и евклидова и неевклидова геометрия, различаются их аксиомы. И, исходя из такого интуитивизма в понимании философских систем, я наперед должен признать, что и системы философии хозяйства могут правомерно различествовать, если различаются исходные их аксиомы. Здесь заложена возможность неистребимых, по крайней мере средствами теории, разногласий, единство мыслей достигается только жизненным единением. И потому для меня ясно, что наряду с данною философией хозяйства может быть построена и совершенно иная. Это так. Но на одном можно и, я думаю, должно мне настаивать как на непререкаемом, – на самой проблеме, другими словами, на правомерности построения философской системы, рассматривающей мир как хозяйство. Проблема эта еще не ставилась в истории мысли во всю свою ширь, хотя к ней вплотную подходили с разных сторон столь различные течения мысли, как экономический материализм, спиритуализм, прагматизм, идеализм, мистицизм, причем все эти направления, своеобразно

переплетаясь, объединяются и в философии хозяйства. И эта проблема должна быть поставлена именно нашим временем, а в свете ее предстанут в новом аспекте и с новых сторон основные вопросы философского и научного сознания. Ибо об истории философии следует сказать, что она есть столько же история разных философских учений или ответов на вопросы, ставимые пред собою мыслью, сколько и самых этих вопросов. И мне кажется, что проблемой философии хозяйства отверстывается в ней новая, неисписанная еще страница.

ВОЙНА И РУССКОЕ САМОСОЗНАНИЕ

(ПУБЛИЧНАЯ ЛЕКЦИЯ)

I.

Геологи учат, что в образовании земной поверхности участвовали силы вулканические, и наше обиталище создано рядом геологических катастроф и землетрясений. Расплавленная лава покрывается от времени прочной корой и одевается плодоносной почвой, а на былом вулкане появляются цветущие поля, возникают уютные селения, в которых жизнь заводит свой пестрый хоровод. С течением времени утрачивается даже и воспоминание о давнем извержении, а твердость вулканических пород еще содействует всеобщему убеждению в прочности и незыблемости почвы, в полной обеспеченности жизни. Создается особое чувство места и вера в место, провинциальная приуроченность к своему месту, – то, что иногда именно и зовется мещанством, и это чувство прочности места ласкает и пьянит, усыпляет и расслабляет. Оно кладет отпечаток на все мироощущение; оно есть незримый, но могущественный фон жизни; оно, как обертон, звучит во всех ее тональностях. И вдруг... снова происходит извержение вулкана, начинается землетрясе-

ние... Как карточные постройки валятся уютные домики, пылают леса, рушатся горы, проваливаются в бездну плодоносный равнины. Не происходит ли одновременно такое же землетрясение и в душах людей, не есть ли это катастрофа и в мире духовном? Не потрясается ли в них привычная вера в место, в прочность и обеспеченность человеческого бытия на земле, не никнет ли, как трава на огне, общее мирочувствие мещанства?

«16. И сказал им притчу: у одного богатого человека был хороший урожай, в поле.

17. И он рассуждал сам с собой: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих.

18. И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и все добро мое.

19. И скажу душе моей: душа, много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись.

20. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?» (Лук. 12, 16–20).

Не осуществляется ли эта простая и мудрая правда Вечной Книги над отдельными лицами и целыми народами, как раз в такое время, когда они начинают более всего верить в прочность места и свою собственную мощь? «Пройдет над ним ветер, и нет его, и место его уже не узнает его» (Пс. 102, 16). А они уповали на незыблемость этого своего места и в него верили больше, чем в творческую силу, вызвавшую к бытию и это место, и их самих. Это желание «устроиться на земле» прочно и окончательно, притом со вкусом и комфортабельно, эта любовь к месту, как основа всяческого мещанства, не есть черта, свойственная только отдельным лицам или эпохам; она составляет общечеловеческое свойство, глубоко и, быть может, неискоренимо заложенное в души сынов земли,

которые простодушно, а по большей части и чрезмерно любят свою земную колыбель, отдавая ей и свой труд, и свою заботу, и свою нежность. Ведь так естественно лелеять свой угол в мире, и можно ли не любить, да и позволительно ли не любить своей Родины, своего места в поднебесной, своих близких и кровных, своего языка и народа, своей жены и детей? Разве это не было бы неблагодарностью, а что же чернее неблагодарности? Это чувство имеет свою естественную и бесспорную, хотя и низшую, ограниченную правду, которую, однако, надо исполнить как и всякую правду. А далее является уже психологически неизбежным, что каждый из нас, любя свое место на земле, не может не верить, если не до конца, то хотя несколько, и в его прочность, а постольку не может и не хотеть этой прочности. Ведь без этой любви, без этого, скажу я, естественного провинциализма души, нам нечего было бы и оставлять на земле, не с чем разлучаться, не от чего отказываться, не от чего освобождаться; за пределами этого чувства остается лишь свобода пустоты, какая существует для человека, ни к чему не привязанного, нигде не имеющего корней и исповедующего: ubi bene, ibi patria[1]. Однако здесь, как и нередко в области чувства, важнейшие оттенки выражаются не в тонах, но в полутонах и обертонах. Чувство земли, сыновство, почвенность, нечувствительно переходит в расслабляющее мещанство. Для человеческой слабости и духовной лени при желании успокоиться на месте всегда существует опасность возлюбить это свое место – сначала лишь немножко больше, чем это может быть допущено без потери душевного равновесия, без опасности для духовного здоровья. Но раз только инстинкту мещанства предоставлено хотя некоторое господство в душе, он становится уже деспотическим и жестоким, калеча духовно свои жертвы. Восторжествовавшее же и утвердившееся

мещанство становится враждебным свободе духа и встречает с ревнивой подозрительностью, злобой и тупым непониманием всякое сомнение в прочности места и в его незыблемости. Была однажды в истории человечества короткая, но блаженная пора, когда казалась совершенно побежденной эта косность места и вера в прочность – не только данного места, но и вообще всего мира, ибо чувствовали жизненно, а не мыслью только знали, что «преходит образ века сего». Этот короткий праздник для человеческого духа, наступивший для первохристианства после Пятидесятницы, эта свобода от мира и неверие в место великой радостью светит людям, как некоторый высший идеал жизнеощущения, и поэтому он снова и снова становится нормой для людей в эпохи духовного и творческого подъема. Римское мещанство устами знаменитого Цельса враждебно заклеймило тогда этих мечтателей, как изменников всему местному, отечественному, временному, и оно было по-своему право, хотя упреки эти не доходили до слуха тех, которые ведали иное, нездешнее отечество. Застывшая кора, прикрывающая собою расплавленную лаву и для мещанского чувства жизни образующая непроницаемую преграду от стихии космического хаоса, не обманывала этих мечтателей, и они нисколько не верили в ее прочность. Время и место в их мироощущении не имели протяженности и как будто сливались в одну точку: «странниками и пришельцами», готовыми в каждый миг оставить насиженное место, чувствовали себя первохристиане, как те мужи, которые по зову: «встань и иди за Мной», оставляли и место свое, и жизненное дело свое. Неоспорима религиозная правда этого мироощущения: трудно вместить его в такой полноте, вероятно, не каждой эпохе и дано вмещать. Однако как внутренний голос, как антиномический коррективъ любви к месту, как незаглушимый зов издалека и

из глубины и, наконец, как сама суровая правда жизни, с которой приходится иметь дело каждому в своей личной судьбе в моменты жизненных катастроф и ввиду для всех неизбежного конца, – повелительно звучит это неверие в место; ибо ведь не только любое место, но и самое место мест, мир сей, не способен вместить жизни нашего духа, не может и не должен вместить. И бессмертная душа человеческая дороже целого мира. А мы, которые чувствуем себя роковым образом прирастающими к своему месту, должны одновременно ощущать себя странниками и пришельцами в этом мире, взыскующими иного града, иного, нездешнего места; мы должны лелеять в себе чувство временности всего земного и свободы от него; мы должны сознавать себя гражданами двух миров, которые, однако, в последней основе, в глубине своей, составляют один и тот же мир, только в двух его видах или состояниях. В этом двойственном, противоречивом самочувствии заключается и трудность духовного пути для человека, здесь же заложена и опасность постоянных уклонов и срывов то в одну, то в другую сторону, ибо одинаковым уклоном явится здесь и легкомысленное, а потому в глубине своей неискреннее мироотречение, как религиозная фальшь, как непризнание заповеди труда и сыновней верности матери-земле, и, обратно, чрезмерная привязанность к месту и этому миру не как нормальное, здоровое свойство души, но как ее болезнь и мещанское расслабление.

Очевидно, однако, что опасность второго уклона проявляется сильнее и интенсивнее, причем для человечества изнеженного и цивилизованного она больше, нежели для грубого и примитивного; мещанство есть постоянная угроза и изнанка высокой цивилизованности, при которой хотя до некоторой степени побеждается бедность, достигается известное довольство и более или менее утончен-

ный комфорт жизни, и, что еще важнее, в человечестве появляется сознание неограниченной мощи для умножения этого комфорта. Человек ощущает себя тогда неким Прометеем мещанства, искусным ковачом своей судьбы, мудрым хозяином, умеющим использовать свое место на земле и знающим ему цену. Причем цена эта поднимается тем выше, чем больше становится общий комфорт жизни, завоеванное ею благополучие. Развивается не только непосредственная любовь к месту, amor loci[2], но и особая философия места и религия места.

Едва ли я окажусь не прав, если скажу, что в этом глубоко осознанном amor loci, в этом гипертрофированном чувстве места, связанном с великими достиженьями на поприще цивилизованности, и заключается основная особенность мироощущения новой Европы: комфорт жизни, понимаемый не только в грубом смысле различных внешних ее удобств, но и утонченных духовных вкусов, культурный эпикуреизм, умение находить счастливую меру в пользовании всякими благами жизни, желание «устроиться на земле» прочно и с артистическим вкусом, – такова ее жизненная мудрость, такова духовная музыка новоевропейской цивилизации. Этим комфортом прежде всего импонировала и привлекала к себе Европа «варварские» народы, и этим же комфортом плененные, – кто внешним укладом жизни, а кто строем научного образования, – начиная с эпохи Петра Великого, потянулись к ней и наши соотечественники. Должен сознаться, что мне давно уже стало страшно от современной Европы, и я перестал туда ездить: мистическую жуть на меня нагоняло европейское чувство жизни. На этой бездушной мостовой, в стальных объятиях европейского комфорта как-то чувствовалось, что теряешь Бога в себе самом: «старый бог» умер, – что-то назойливо шептало в душе, сдайся в непосильной борьбе, поклонись новому

богу, здешнему, местному, земному, «имманентному», а имя ему Комфорт. И остро чувствовалось нездоровое и опасное, растлевающее веяние в этой атмосфере, и тонким ядом этого мироощущения отравлялось духовное творчество новой Европы, ее самосознание и самоопределение. Да и как же иначе? «Где сокровище ваше, там и сердце ваше», из сердца исходят помышления, а ими запечатлевается мудрость века. Amor loci, эта любовь не к живому, но к вещам, и не к людям, но к гомункулам, и не к органическому, но к механическому, может быть вообще обнаруживаема в разных направлениях. Остановимся коротко на самых основных.

К числу наиболее распространенных и влиятельных идей новоевропейской эпохи принадлежит, бесспорно, идея прогресса и эволюции. Эта идея многолика в своих выражениях, но едина в существе. Она есть не что иное, как динамическое выражение amor loci, его проекция в движении, причем под внешним образом движения здесь скрывается полнейшее признание косной неподвижности жизни. Существует, по этому учению, непрерывное и непрестанное развитие и движение, которое совершается силами, уже наличными и обнаружившимися, науке известными и потому подлежащими учету и исчислению причин и следствий: прогресс есть функция чисто количественного роста, раскрытие уже имеющихся налицо энергий, и потому его единственное орудие есть время. Прогресс эволюционен (или же, наоборот, эволюция прогрессивна): он совершается под действием определенного круга сил, причин и следствий, в нем нерушимо блюдется замкнутость и наличная данность мира, как единственно возможная. Для первохристиан, которые не верили именно в эту замкнутость мира и нерушимость места, но чаяли нового творения и преображения, был бы совершенно не понятен этот апофеоз места, и они с

ужасом отвергли бы эти ковы князя мира сего. И, напротив, наш век еле удостаивает снисходительной улыбки тех, кто не верит в эту прочность места, как будто непреложно удостоверяемую всем жизненным и историческим опытом, а главное, несокрушимостью и неограниченностью закона причинности как наилучшей и вполне надежной гарантии эволюционного прогресса. В этом прогрессе и разрешаются сами собой, согласно теперешней вере, все трудности жизни, сглаживаются все ее противоречия. Пусть будет путь этот долгим и тернистым, но прогресс несет в себе достаточно средств для излечения всех зол: нет трудностей неодолимых и вопросов неразрешимых; есть бедствия, но нет трагедии, которая была бы неустранима прогрессом. Глубокой успокоенностью веет от этой веры, порожденной amor loci. Отсюда понятна и враждебная подозрительность ко всему, что способно нарушить это спокойствие, потревожить эту веру, показав ее беспочвенность. И в этом смысле вера в прогресс есть выражение глубокого консерватизма духа; она есть местная, посюсторонняя или, как сказали бы философы, имманентная ориентировка жизни, философия застывшей на кратере лавы, которая во что бы то ни стало хочет забыть о своем происхождении, как и о том, что под нею грозно шевелится огненный хаос.

Amor loci окрашивает собой и философское самосознание новоевропейской эпохи, он избирает из различных возможностей философствования именно то, что ему наиболее сродно и не противоречит его чувству места, этой универсальной посюсторонности, выражающейся в признании данного разреза бытия единственно возможным. За его пределами, гласит мудрость века сего, ничего не существует, и потому нет ничего, что бы не определялось мерою и весом и не исчислялось по таблицам логарифмов. Нет Бога на небе,

который бы вмешивался в земные дела, и нет хаотической стихии, которая бы им угрожала из бездны: человек остается один на земле, он есть единственный хозяин мира, этого своего места, и может невозбранно и неограниченно творить на нем эволюционный прогресс свой. Если такова воля сердца и таков голос amor loci, в нем властно звучащий, то отсюда родятся и соответствующие философские «помышления». Было бы, конечно, нелепостью думать, чтобы таким, в сущности, низменным желанием могла вполне определяться и исчерпываться философия, хотя сколько-нибудь достойная своего имени, и подлинные философы, уязвленные «любовью к Софии», неизбежно являются постольку и благородными изменниками своей эпохи, теряют с нею соприкосновение, поднимают против нее знамя мятежа, перестают быть ее современниками; однако и сами они при этом неизбежно заражаются и отравляются ею. Притом и она слышит и усвояет себе из философских мотивов только те, которые ей нужны и удобны, ибо жизнь и здесь остается первее всякой философии (primum vivere, deinde philosophari[3]). Самые влиятельные философские течения идут на службу господствующему мироощущению, причем течения эти очень различны по своему философскому характеру и ценности: это – кантовский трансцендентализм с его духовными разветвлениями, материализм разных оттенков, позитивизм разных наименований, объединяющиеся на том, что все они называют себя в том или ином смысле научной философией, хотят осуществить идеал научности в философствовании. Человеку, по учению Канта, доступно только познание феноменов, или явлений; область этого феноменального мира, так сказать, жизненное его место, определяется нашими же познавательными формами и ими строго замкнута; за пределами этого мира явлений не может возникнуть ничего, для нас

доступного и ощутимого, а это практически значит, что вообще не существует ничего, кроме этого места, жизненно утверждаемого нами, как арена для человеческой воли. Хотя собственное мировоззрение Канта было богаче и сложнее, однако таков был практический вывод из критицизма Канта, который по-разному и был сделан в новейшем неокантианстве с одной стороны, но и еще в классическом немецком идеализме с другой. Завершающая развитие последнего гегелевская метафизика с ее выводом, что «все действительное разумно, а все разумное действительно» и с апофеозом прусской государственности, как земного лика Абсолюта, уже метафизически установляет незыблемость места, окончательно его абсолютизирует. Но то же самое по-своему делает и, например, крупнейший из представителей неокантианства Коген, такую же абсолютность присвояющий научному методу. Несколько на иной манер, но той же самой жизненной мудрости учит нас позитивизм: О. Конт, Спенсер и др. Сущность вещей нам неведома, мы познаем только явления («факты») и их законы, из коих основной есть универсальный принцип эволюции – прогресса; будем же постигать этот закон, чтобы пользоваться им: savoir c'est prévoir[4]. При всей огромной разнице в философском содержании учений Канта и Конта нет ощутительного различия в их жизненном выводе и практическом мотиве: это тот же самый феноменализм, только с различной четкостью и тонкостью выражаемый. Но не иному ведь учит нас и материализм, грубый и утонченный. Сущность мира есть материя, совокупность неделимых атомов, группирующихся по определенным законам, или же сил, энергий, теперь заменивших собой прежние атомы. Игрою этих законов и создается наша вселенная и мы в ней, причем эта материя в человеке, в его сознании, достигает способности понимать свои собственные зако-

ны. Фактически в явлениях природы и познается самая сущность вещей, – «was ist drinnen, das ist draussen»[5], – может и материализм применить к себе этот популярный и многозначный гётевский стих. И материализм оказывается тем же феноменализмом, только метафизически наиболее притязательным: именно там, где даже Кант и Конт еще говорят о непознаваемой сущности вещей, там материализм открыто ставит знак равенства между сущностью и материей, тем самым исповедуя абсолютный метафизический феноменализм.

Итак, три основных философских русла, которые расходятся потом в разные стороны, в истоке своем сближаются в общем мироощущении, в молчаливом принятии некоторой жизненной аксиомы, продиктованной amor loci, верой в прочность и незыблемость места.

Из того же источника проистекает и основное свойство духа современности, – пафос научности, стремление стать научно-методичным во всем: в изучении и размышлении, в религии и искусстве, в хозяйстве и войне, и сама философия хочет быть прежде всего научной и универсальный методизм принять в самое сердце. Наука же как таковая по существу своему только и может быть феноменализмом, иметь дело только с явлениями, и притом еще методически преобразованными и систематизированными. Как с наибольшей ясностью удалось показать Г. Когену, наука сама порождает свой объект, свои проблемы, творит свой мир, основное качество коего есть непрерывность, закономерность, верность методу, причем философия и хочет быть самосознанием этого методизма. Наука при этом как бы сама создает для себя некое абсолютное место,— это ли не amor loci в его апофеозе! Наука становится поэтому не только главным орудием прогресса, но и больше всего убеждает человека в абсолютности места; она созидает над ним в защиту

от неба с опасными его глубинами бронированный непроницаемый купол, под которым как бы в подземелье и живет духовно современное человечество. Мир утрачивает в человеческом сознании свою глубину, становится плоскостным и маломерным.

Соответственно основному духу века определились и формы общественного самосознания, и они, выиграв в четкости, потеряли в полноте и многозвучности. Средневековая Европа искала таких общественных форм, которые хотя бы несколько приближались к начертанному Августином идеалу civitas Dei[6], теократической, религиозно-насыщенной общественности: ее домогались, каждая по-своему, и папская теократия, и Священная империя, и византийское самодержавие. Хотели религиозной цельности, жаждали нерасторжимости небесного и земного: пусть это стремление никогда не осуществлялось, но идеал был таков, такова была воля, таково была мироощущение. Не хотела средневековая Европа разъедающего анализа и мертвого механизма, не хотела секуляризации ни в чем: ни в праве, ни в хозяйстве, ни в науке, ни в искусстве. В новой Европе, напротив, восторжествовал анализ и секуляризация: религиозное чувство жизни, восприятие ее глубины и многомерности было нейтрализовано и, так сказать, инкапсулировано. Оно получило для себя свою особенную область в виде церковного союза, от которого обособилось государство, осознавшее себя как организацию абстрактного, объективного права, да и сам человек начал себя чувствовать прежде всего как гражданин. Правовое государство, вначале бывшее лишь порождением теоретической мысли, стало жить самостоятельной жизнью, а вопросы общественности осознаваться, в первую очередь, как вопросы правосознания и правообразования, превращаться в задачи правового творчества. Право же

по существу своему имеет дело лишь с интересами, их размежеванием и урегулированием, и потому рассматривает отдельные личности только в качестве представителей таких интересов. Появилась мысль и убеждение, что интересы вообще могут быть не только размежеваны, но и приведены в известное равновесие, гармонизованы правовым регулированием, а поэтому правовое государство именно и призвано путем права создать нормальное общество, водворить царствие Божие на земле. Отсюда естественное стремление распространять область права вширь и вглубь, придав ему не только условный и провизорный характер, но возведя его в идеальную норму и основу общественности. На этой почве вполне логически зарождается идея дальнейшего расширения права в социалистическом государстве, которое ставит себе задачей расширение области правового регулирования до небывалых размеров и хочет осуществлять правовую волю там, где доселе царила неправовая сила, частная воля. Расширение права совершается и в другую сторону, именно крепнет идея международного права, которое обещает водворить вечный мир между людьми, превратив целые государства и целые народности в правопослушных субъектов. Обеспечение вечного мира внутри и вне, идеал pax Romana[7], понимается здесь как предельная задача правового государства. Так этот вопрос был уже поставлен юридическим по характеру своему умом Канта, который связывал обеспечение вечного мира с торжеством демократической конституции: что сказал бы кенигсбержец пред лицом теперешней войны, в которой объединились, кажется, все существующие формы конституции!

В параллель этому юридизму в общественном самосознании новой Европы следует поставить и его экономизм. Особенность современного экономизма не

в том, конечно, чтобы хозяйственные вопросы теперь только впервые получили свое значение, но в том, что хозяйственное самосознание никогда еще так не обособлялось и не получало такой автономии, как теперь. Хозяйственная деятельность людей принципиально всегда признавала над собой высший суд и поверяла себя по высшему критерию, каковым являлся религиозный и нравственный закон; в принципе, по крайней мере, и хозяйство сознавало себя частью теократического целого. Новая Европа освободила хозяйственную стихию, одновременно с общей секуляризацией произошла и хозяйственная: с полной откровенностью и нравственной безмятежностью выступает теперь «экономический человек» с его наивным и зоологическим эгоизмом. Если в праве человек рассматривается как представитель юридических интересов, то в хозяйстве он же определяется как субъект интереса хозяйственного. Так называемый экономический материализм, объявляющий универсальным принципом жизни борьбу экономических интересов и хозяйству подчиняющий все, чему прежде, по крайней мере, в принципе, само оно подчинялось, есть не только популярная философия нашего времени, но и выражает его жизненное самочувствие. Эта аморальная мораль борьбы интересов получает различное направление, заостряется в разные стороны: в одних случаях она становится опорой бесчеловечной эксплуатации труда, тирании капитала и взаимного поедания, именуемого свободной конкуренцией; последняя ведется притом не только между отдельными предпринимателями, но и целыми народами, – ведь и теперешнюю войну отчасти можно рассматривать как проявление этой свободной конкуренции, прежде всего между Германией и Англией. В других случаях эта же самая мораль экономизма и борьбы интересов получает

социалистический облик и оправдывает междоусобную борьбу между классами; и подобно тому, как правовое государство надеется, до конца размежевав интересы, тем самым их и примирить, так и социализм чает на пути классовой борьбы победить всякую борьбу экономических интересов и установить гармонию хозяйственных эгоизмов. Социализм, при всей кажущейся революционности своей, остается глубоко верным внушениям amor loci и в этом существенно консервативным, а потому и эволюционным, как и все мещанское самочувствие. Толчки революции суть для него лишь моменты в эволюции, ее узловые точки, но он вполне разделяет веру в незыблемость эволюционного пути, в отсутствие катастроф, неожиданностей; в будущем и он не ждет ничего принципиально нового такого, чего бы не содержалось уже в настоящем. Пафосом непрерывности и закономерности в наибольшей мере проникнут социализм, мнящий себя революционным (напр., марксизм и даже революционный синдикализм): все они основаны на учете настоящего в будущем и, собственно говоря, не верят, что реально есть какое-то будущее с его новизной. Итак: феноменализм, юридизм, экономизм и, как их общая основа, торжество методизма и рассудочности, рационализм мысли и жизни, – такова музыка времени. На части распластана человеческая жизнь, разъяты ее члены: она сделалась внешне богата, пестра, многообразна, но внутренне обеднела, иссохла и как-то спалась.

Излишне говорить, как неблагоприятна для религиозной жизни эта атмосфера, как бедна религиозно должна оказаться такая эпоха с ее неорганичностью, панметодизмом, расчетливостью, всем этим богатством скудости. Конечно, человеческий дух и в плоскостные эпохи своей истории сохраняет свою богоданную глу-

бину и порою слышит голоса, из нее доносящиеся. Дух тоскует и задыхается в тисках железного века и порою глухо протестует против него. Эта неудовлетворенность получает косвенное выражение в повышенном эстетизме наших дней, в несоразмерно большой роли искусства с его мистическими прорывами и озарениями, и, хотя мещанские эпохи не в силах создать свой собственный стиль и породить большое искусство, пожалуй, кроме музыки, более возбуждающей тоску по небу, чем ее утоляющей, зато развивается настоящая погоня за прекрасным, в небывалой степени увеличивается способность понимания чужого искусства. Напротив, значение религии не находится в соответствии успехам эстетизма уже потому, что она лишена своей универсальной царственной роли во всех областях жизни, но сведена к положению отдельной стороны духа, одного из проявлений «культуры». И эта всеобщая секуляризация и партикуляризм жизни и означает духовное оскудение и слабость, контрастирующее росту богатства и мощи. Не легко вынести соблазн богатства без нарушения духовного равновесия. Обмирщение, обмещанение есть опасность, угрожающая высокой цивилизованности, гиперкультурности.

Духовный силуэт, нами бегло набросанный, выражает черты, конечно, не одной только новоевропейской эпохи; однако нужно сказать, что в истории еще не было цивилизации, достигавшей такой мощи как по внешнему, количественному масштабу, так и по силе духовного влияния. Если мещанство потенциально всегда присутствует в человеке и духовно его подстерегает, то положительная его энергия никогда еще не была так велика, как теперь, и поэтому новоевропейскую эпоху в истории следует определить как мещанскую по преимуществу: быть может, это не просто упадок, грех, заблужденье, бесси-

лие греховной природы человека безнаказанно вынести бремя цивилизации, но и неизбежная духовная жертва, уплачиваемая человечеством ради достижения еще неведомой исторической цели.

В эволюционный кругозор мещанства не входит идея катастрофы, гибели, землетрясения, напротив, всем существом своим оно ее отрицает, забывая, что под тонким слоем застывшей лавы скрывается пламя, – и что человеческая мощь ограничивается только поверхностью. Но вот нежданное, невероятное произошло. Совершается катастрофа, опрокидывающая сделанные доселе выкладки и расчеты... Сразу устарели все руководства истории, социологии, политической экономии, социальной политики, статистики. Начался всеобщий пожар комфорта и цивилизации. «Производительные силы», темп развития коих так уверенно предрасчисляла экономическая наука, сгорают в огне великой войны. Объят пламенем мировой капитализм. Что же пред лицом этого пожара может сказать вера в эволюцию, основанная на убеждении в прочности и несгораемости здания, в невозможности провалов и перерывов в ходе развития? Конечно, вполне возможно причинно и эволюционно объяснять и происходящее ныне, но верно то, что теперешний поворот истории совершенно не предполагался эволюционными схемами, является для них катастрофическим сюрпризом. Самые смелые, считавшие себя революционерами эволюционисты мечтали лишь о захвате власти и перераспределении благ, происходит же нечто гораздо более потрясающее, чем все бывшие доселе революции. Была Бельгия— fuit Belgica[8], «промышленная», социалистическая, кооперативная, представлявшая собой гнездо мещанского уюта в Европе; она давала основу для разных заключений о настоящем и будущем капиталистических стран, о «социализме в

действии». И вот ныне та же Бельгия, но уже бездомная, скитающаяся, лишенная своего места, в прочность которого вчера еще так крепко верилось; не пощажены ее «производительные силы», погублена промышленность, стали фабрики и кооперативы, и будущее превратилось для нее в какую-то зияющую дыру, темную загадку. Напряженнейший amor loci внезапно сменился здесь исступленным amor fati[9]. И не есть ли эта неповинная и великодушная жертва войны лишь наиболее яркий символ того, что происходит ныне со всем цивилизованным миром? Не совершается ли и с ним, хотя в малой степени, той же потери чувства места, веры в его прочность, незыблемость, составляющей духовную опору мещанства? И такое духовное освобождение, ибо это, несомненно, есть освобождение, приносит с собой Мировая война. Своим нещадным молотом бог войны разрушает кровли уютных домиков, в которых устроилось человечество, и оставляет людей снова под кровом бездонного неба. Он совлекает мещанина с европейца, иногда прямо сдирая с него кожу, и тогда пред изумленным миром предстает средневековый рыцарь, который, оказывается, не умер, а только притаился в европейском бюргере. Во всей Европе, как будто неожиданно для нее самой, проснулась старая доблесть, и здесь опять-таки живой эмблемой является Бельгия, – доблесть бельгийская. Европа еще духовно жива, мещанство оказалось болезнью, которая не затронула жизненных органов, такова радостная, благая весть этой войны. Там, где виделось порою словно духовное кладбище царство комфорта и цивилизации, неверия и расчета, ныне вспыхнуло пламя, испепеляющее многое из того, что достойно сожжения, и отделяющее шлаки от чистого металла.

Чем же совершается это освобождение, какою силою вызвано это начало духовного воскресения? Что

оказалось сейчас для европейского человечества сильнее, нужнее, спасительнее его цивилизации, его науки, его техники? Пусть странно, а для многих дико прозвучит мое слово, но скажу его: это воскрешение приносится смертью, откровением смерти. Над миром стала смерть, о которой забыли или, вернее, хотели забыть, и, как небесный благовест, как предвестие грозной трубы архангела, зазвучала в сердцах ее весть. И се –

Открылись вещие зеницы,
Как у испуганной орлицы...

Смерть старательно изгонялась из мещанского обихода. Мещанство не любит картины похорон, и покойников из первоклассных отелей на разных курортах обыкновенно уносят ночью и незаметно. У смерти стараются отнять ее торжественно-мистический характер, не услыхать ее откровения, заглушая его тихий шепот светскими церемониями, напыщенными речами. Конечно, невозможно упразднить смерть, которая во всяком случае вносит катастрофический момент во все эволюционные построения, по крайней мере, что касается личной жизни человека.

Но было стремление духовно отгородиться от смерти, по крайней мере, возможным устранением ее мистики и самой мысли о ней: одни проповедовали, а иногда и применяли вслед за древними эпикурейцами предусмотрительное самоубийство (как французский социалист Лафарг), другие стремились научно нейтрализовать смерть (Мечников), третьи в паническом ужасе трепетали пред неодолимой судьбой (Мопассан), но во всех этих случаях смерть рассматривалась как неприятный биологический эпизод, а не как грань, место встречи двух миров, новое рождение. Церковь, напротив,

учит нас молиться о даровании «памяти смертной» и о «христианской кончине живота», она повелевает постоянно иметь в душе мысль о смертном часе, пред лицом его проверять земные ценности: вся жизнь в известном смысле может рассматриваться как приготовление к этому часу. Внимать откровению смерти вообще учит всякая серьезная религия, которая тем самым неизбежно является отрицанием мещанства, неограниченной привязанности к месту, к этому миру. Смерть есть торжественный и радостный апофеоз праведной жизни, ее последний и зрелый плод. Умирающий Сократ, образ которого живописал Платон (в Федоне), чрез даль веков светит нам и поныне, как светила и ученикам его эта праведная кончина, и, воистину, смерть Сократа явилась самой действенной и жизненной его проповедью. «В память вечную будет праведник», – поет Церковь. Смерть есть тихий свет истины, пред которою блекнут все ложные ценности. Этот свет пытались закрыть или затемнить разными подложными ценностями, но пламя вечности снова вспыхнуло над миром. Война неимоверно приблизила к сознанию смерть, сделала ее реально ощутимой, а это означает не что иное, как то, что мирочувствие эволюционно-мещанское должно уступить место религиозно-трагическому. Жизнь есть трагедия, великая очистительная жертва, – это религиозное сознание, которое пытался заглушить и притупить эволюционизм своими надеждами на будущий мир и всеобщее счастье, теперь неизбежно становится всеобщим. Не экономическое понимание истории, но мистическое понимание самой экономики; не утилитарные интересы, личные или классовые, но святыня и радость жертвы и тайна жертвы, — вот чему учит современная история, вот что вдруг стало жизненной правдой для Европы и Бельгии. Еще вчера были правы Маркс и Бентам, а уже сегодня они

отходят в прошлое, – со всей своей притязательной трезвостью они оказываются фантастами; и мирный буржуа опять начинает уступать место воинственным рыцарям. Никто не знает, насколько глубоко пройдет и всесторонне совершится это возрождение, но несомненно, что своды духовной темницы уже разрушены, и над головами показалось синее небо. Происходит великий пожар мещанства, и не случайно, что пожар этот зажгла самая мещанская страна, ибо Германия в семье европейских народов есть страна, духовно наиболее обмещанившаяся. Она обмещанила, обмирщила христианскую религию, приспособив ее к amor loci, выделив и подчеркнув в ней преимущественно элементы земной, практической, бытоустрояющей морали; она развила в себе основные мещанские добродетели, – deutsche Tüchtigkeit[10], точность, методичность, трудоспособность, научность. В ней с наибольшей силой воплотился amor loci, и потому германству по праву принадлежит место корифея в новоевропейском хоре. Германия справедливо сознала себя во главе новоевропеизма, она ощутила, как свою историческую миссию, огнем и мечом крестить народы во имя земного, европейского бога, per fas et nefas насаждать мещанскую «культуру». И в этом лжемессианизме своем она впала в безумие гордости и временно потеряла даже свой человеческий лик. Но этот меч обратился на нападающего и вместо того, чтобы доставить окончательное торжество мещанской культуре, он вызвал ее кризис и явное банкротство. Как ветхая чешуя, спадает с лица Европы плесень мещанства, и оживает былая рыцарская доблесть. И это сделала война, которую уже теперь, в сознании ее великой всемирно-исторической миссии, народы зовут и священной, и освободительной.

Да, война есть величайшее бедствие. Она родит зверство, огрубение нравов, будит в людях низкие ин-

стинкты, толкает к окончательной гибели погибающее. Да, так. Мы пережили Лувен, Калиш, Реймс, переживаем повседневно насилия и преступления, становимся свидетелями глубоких падений, но не нужно забывать, что все это не создается, а лишь выявляется войной, вскрываясь из-под лицемерной личины мещанской прилизанности и вежливости, а всякая болезнь для излечения своего нуждается в выявлении. Но не это одно выявлено войной, а и другое, бесконечно ценное : из-под духовной копоти промышленности выявлена рыцарская Бельгия; поднимает снова к небу свои очи Франция; крепнет стальной дух Англии, и, быть может, приближается тот грозный час, когда прозреют, наконец, и омраченные очи тевтонов. Пусть будет страшен для них этот час, но он может стать для них единственно спасительным, ибо лишь в огне может возродиться то, что духовно живо еще в германском гении. Другую возможность, что немцы окончательно закоснеют в своем ожесточении и замрут духовно, пока мы лучше не будем предусматривать.

Церковь учит нас молиться об избавлении от бед: от болезни, труса, потопа, огня, меча, нашествия иноплеменников. Людям бывают спасительны удары и испытания, но мы не можем, не смеем их накликать – ни на себя, ни на других, ибо это значило бы переходить границу дозволенного для человека, приписывать себе разум Провидения. Мы лишь должны готовить себя к мужественному и достойному несению свыше посылаемого креста. И до войны священной обязанностью всех было охранять мир. Но когда события влекутся уже нечеловеческой силой и в громовых раскатах явственно слышится голос Судии: Мне отмщение, Аз воздам; когда Европа обретает трагическую судьбу свою, и свершается очистительная жертва, – нам следует собрать все свои силы, чтобы стать достойными современниками своей

истории, а не малосмысленными и лишь испуганными зрителями. И не должны ли мы, не колеблясь, признать, что настоящая война, этот бич Божий, ведет за собой не только разгром, но и духовное пробуждение?..

II.

Ложь крайнего славянофильства, которая кладет на него печать чего-то местного, ограниченного и провинциального, заключается не в стремлении понять Россию и Запад в их различии, но в их чрезмерном противоположении и даже разъединении, между тем как они суть неразъединимая часть христианской Европы, имеющей некую общую и непонятную вне этого единства духовную судьбу. В искушении такого отъединения и заключался славянофильский соблазн старой и новой Руси, который объясним или из инстинкта самосохранения, как выражение испуга пред европейской опасностью, или же как историческое и национальное маловерие, а вместе и высокомерие. В настоящее время не приходится много ратовать против допетровского соблазна, которому были чужды и вожди славянофильства (Киреевские и др.), ибо с ним уже порешено историей. Сейчас гораздо важнее подчеркивать положительный смысл славянофильских утверждений, именно, веру в то, что Россия призвана к духовной самобытности и есть существенная и необходимая часть духовного организма Европы, а не простая ее провинция, или только количественное расширение. Без России и сама Европа не может стать настоящей Европой, достигнуть своего предназначения, приблизиться к окончательной зрелости, соответствующей концу мировой истории, ибо для всякого должно быть ясно, что судьбы России имеют

существенное значение и для судеб Европы, а чрез нее и всего мира. Поэтому-то в отношении к Европе из начала нашей истории нам приходится одновременно испытывать эрос и антиэрос, притяжение и отталкивание, – все, что угодно, только не равнодушие или холодную чуждость. Что же касается западного мира, то приходится сказать, что до сих пор со стороны Европы в отношениях к России не было да и не могло быть надлежащей сознательности (о чем сетовал еще Достоевский): в них было немало высокомерия учителей к ученикам, цивилизованности к «варварству», и, быть может, только теперь, пред лицом великих событий, Европа впервые начинает признавать Россию и познавать ее духовную сущность. Но все равно: окончательное признание и духовная взаимность Востока и Запада есть только вопрос времени, и для нас, русских, горизонты истории здесь видны шире и дальше, нежели для наших европейских собратьев. Однако это единение возможно только на основе признания глубочайшего духовного различия между Россией и Западной Европой, прежде всего как различия между православием и иными формами христианства. В углубленном сознании этих различий, в этом обособлении России от Европы, имеющем конечной задачей достойное их единение, и заключается та великая правда, о которой возвещал нам Достоевский, и состоит поистине бессмертная заслуга славянофильства перед Родиной и всем миром. Европа, давно уже став для нас школой, всячески соблазняла нас духовно, и с опасностью этого соблазна, грозившего нам обезличением, а следовательно, и духовной смертью, именно и боролись славянофилы. Однако даже когда и соблазнялась новоевропеизмом русская душа, она воспринимала его по-своему, переводила на свой язык. Мещанская оседлость, amor loci европейской цивилизованности,

сталкивалась в ней с иным мирочувствием. Несмотря на историческое тысячелетие за плечами, мы еще очень молоды, иной скажет, даже непростительно молоды, способны мальчишествовать, – так судят нас наши немецкие дядьки. И доселе в русской душе живет стихия степного кочевника, ей слышатся зовы безмерности и необъятной шири, ею чувствуется дышащая грудь матери-земли, давно прикрытая на Западе асфальтом и камнем. Эта воля и ширь напели его душе свои песни и сказки, свою мечтательную тоску по неведомом витязе, златокудром Царевиче, который некогда добудет заветную Жар-Птицу и освободит прекрасную Царь-Девицу подвигом любви своей. Все здешнее, местное, косное существует только предварительно, только так, до времени и между прочим, в душе же живет и ширится одна мечта – о Будущем. И этой кочевнической стихии, этому мистически-сказочному самочувствию, которое родилось в душе не из науки с ее рационализмом, но из мифа и песни, отвечает простодушная и детски-сердечная вера, народное русское Православие, которое, в свою очередь, научало народ наш воспринимать все земное как преходящий лик этого Мира, научало вчерашних кочевников религиозно чувствовать себя странниками и пришельцами, взыскующими иного, нездешнего града. Придет день, учит нас вера наша, и погибнут небеса с шумом, и небо совьется, как свиток, и стихии сгорят, и явится на небе знамение Сына Человеческого. История есть лишь предварение Апокалипсиса, да и начался уже и самый Апокалипсис. Иные веруют еще при этом, что раньше мирового конца произойдет, в пределах истории, некое частичное преображение, – однако тоже не эволюционно, а катастрофически, – сверкнет и озарит своим светом. Все мы, верующие и неверующие, ученые и неученые, даже когда и утрачиваем эту веру в своем

сознании и служим богам иным, как наша интеллигенция, все же носим в своей душе эту апокалиптическую стихию, все мы немножко не верим подлинности существующего и его окончательности, втихомолку подсмеиваемся над умеренным и аккуратным немцем, без колебаний в него поверившим, а про себя думаем, «что все, видимое нами, – только отблеск, только тени от незримого очами». И это неверие миру странным образом объединяет и русского революционера, и русского монаха, и раскольника, сожигавшего себя в срубе, и Мишеля Бакунина с его верой в разрушение как созидание. Поэтому-то, вообще говоря, русский народ так трудно цивилизуется в европейском смысле слова, при всей высокой духовной культурности и одаренности своей, ибо добродетели, вытекающие из amor loci, – добродетели мещанства, туго прививаются к его духовной природе. Этому же содействовала и тяжелая, страшная история наша, суровая природа и бедность наша, вся та внешняя убогость нашей жизни, которую раньше всего другого видит и презирает «гордый взор иноплеменный». Такова духовная почва, на которой произошло в русской душе столкновение тех начал, которые обычно называются западничеством и славянофильством. Чем же явилось в действительности это русское западничество и в каком отношении стоит оно к реальному европеизму?

Женственная душа России при самом историческом рождении своем обручена была в христианском крещении, с которого и начинается русская история. Таким образом, уже в начале своего странствия в пустыне она прияла нерукотворенную скинию и священный ковчег, который хранить любовно в сердце своем она была призвана. Этот ковчег и скиния есть восточное Православие, принятое св. равноапостольным князем Владимиром, духовным зачинателем Святой Руси.

В этом ковчеге заключено было не только вселенское христианство в его неповрежденности и чистоте, но и все духовное наследие эллинского гения, которое является безусловной основой европейской культуры, как некий первозданный Эдем, сверкнувший своей божественной наготой на этой грешной земле. В восточном, византийском Православии in nuce[11] заключено все эллинство в его неумирающих ценностях: в его богословии, мистике, литургике, иконографии, архитектуре. Здесь претворено то, что было религиозно подлинного в эллинской религии и мистике, трагедии и пластике: Дельфы и Элевзин, орфика и пифагорейство, Деметра и Дионис, архитектура и эллинское ваяние, художественно доказавшее и показавшее божественность человека; сюда вошло все, что было великого в величайшем умозрении эллинов, ибо Платон и Плотин, Пифагор и Парменид, Анаксагор и Аристотель интегрально восприняты и живут в христианском богословии. И идя спереди назад, можно наследить и ощутить эту связь. Вообще эллинство есть как бы некоторое натуральное православие, как и Православие содержит в себе стихию облагодатствованного эллинства. Вот что получила Русь от Византии, как духовное приданое, чрез апостольское дело св. Владимира. Но мы нечестиво не знаем и не понимаем до сих пор этого богатства. Мы не развернули его для себя, не вступили во владение им, не умеем видеть своих сокровищ и творчески их опознать. Мы не осознали еще своих собственных тем и мотивов для творчества и начинаем их воспринимать лишь в западной обработке. Поэтому по культурному своему наследию мы богаче Запада, который наследовал эллинство косвенным путем чрез римскую церковь, а позднее уже в языческой реставрации гуманизма. Но доселе мы не оказались на высоте своего культурного призва-

ния, – быть творческими продолжателями эллинства. Русская душа до сих пор по преимуществу лелеяла духовную, сверхкультурную сущность своего христианства, сверхземную, но не земную его стихию. Поэтому Святая Русь получила отпечаток чего-то надземного, нездешнего, с напряженной устремленностью вдаль и ввысь, но без достаточного amor loci, нужного для земного, культурного делания. И сверхземноаскетическое восприятие Православия, и кочевническая стихия, свойственная нашей исторической юности, одинаково не содействовали выработке добродетелей мещанства: хотя мы, правда, не усвоили его пороков, но мы не отдавали должного и его правде, как долгу исторического послушания, работе в поте лица на винограднике своем. Нельзя безнаказанно уклониться от известных жизненных задач, даже если они кажутся прозаичны и ограниченны, ибо своевременно не вспаханное поле не остается пустым, но само собой покрывается чертополохом с сорными и вредными травами. В нашей же истории и без того было довольно этого чертополоха: достаточно вспомнить долгие междоусобицы удельного периода, нашествия половцев и печенегов, татарское иго, собирание Руси и непрерывные почти войны на севере и юге, востоке и западе, наконец, многочисленные язвы нашей теперешней общественности. Неудивительно, что когда кочевнический период внешней и внутренней истории нашей закончился, мы почувствовали тогда свою неприспособленность, свое «варварство», которым и доселе клеймит нас наш кичливый враг, являющийся культуртрегером мещанства. И внешняя и внутренняя нужда настоятельно говорили нам о необходимости цивилизации, т. е. той, хотя и ограниченной, правды мещанства, непризнание которой жестоко мстит за себя. И пред нами уже стояла готовая школа цивилизации, откуда

можно было учиться этой науке мещанства, – Западная Европа. Конечно, я не хочу этим сказать, чтобы историческое дело Европы сводилось без остатка к мещанской цивилизации и было лишено творческой культуры: совсем нет, и даже наоборот. Европа свое, в сущности, менее богатое наследие в силу и более благоприятных исторических обстоятельств, и творческой энергии своей сумела воплотить в создании великих национальных культур, которые, как все творческое, имеют отпечаток конкретного, индивидуального, национального, а потому и общечеловеческого.

Россия, хотя и имела богатейшие задатки духовной культуры, но, будучи слабо цивилизована, ощущала необходимость цивилизации, и это сознание выразилось в Петре Великом, этом духовном отце русского западничества. И в этой жажде была правда западничества. Запад был необходим нам на земном, эмпирическом плане, прежде всего, как школа техники, недостаток которой парализовал наше духовное творчество. Запад нужен был нам и как сокровищница духовной культуры, подлинных творческих ценностей, ибо это знание должно было сделать нас духовно богаче, свободнее, шире, человечнее, одареннее для собственного творческого самоопределения. Но, конечно, ни западная цивилизация, ни западная культура не призваны угасить наш собственный дух, задавить наш собственный творческий порыв, ослабить в нас духовное самосознание, вынудить нас к отречению от духовного дара, полученного нами при крещении. Будучи учениками, отправляясь в школу, мы обязаны смотреть на это лишь как на выучку и никоим образом не должны допускать себя до утраты духовной индивидуальности, до внутреннего онемечения, столь ныне распространенного, и до величайшего, смертного греха – духовной измены своей Родине. В русском «за-

падничестве», силою вещей, благодаря трудности нашего исторического положения, именно значительному старшинству Европы, появлялись иногда черты этой духовной экспатриации, и это со всей остротой и болью почувствовано было в славянофильстве и вызывало в нем реакцию, которая, может быть, и заходила иногда далее, чем следует. Если западничество в своем европеизме плохо различало истинную культуру и внешнюю цивилизованность, духовные ценности и технические навыки, то такое же смешение, лишь в противоположном направлении, повторялось и в славянофильстве, которое правую защиту народного духа и вверенных ему сокровищ эллино-русского православия соединяло с некоторым, хотя и невинным провинциализмом.

На почве вышеописанного в русской душе возник как бы роман с Западом, о котором даже и не подозревают европейцы. Наше западничество, конечно, всегда отличалось от подлинного самоощущения Запада, от западности, оно было свободным переложением на музыку русской души некоторых мелодий западной жизни, однако без самого существенного и характерного для нее, без западного мирочувствия. Правда, мы воспринимали и воспринимаем различные западные учения преимущественно радикальных оттенков; начиная с XVIII века мы перебывали на выучке у многих учителей: у Руссо и Вольтера, Ад. Смита и Бентама, Фурье и Л. Блана, Лассаля и Маркса, Канта и Гегеля, Конта и Спенсера, Когена и Гуссерля и т. д., и за последнее время особенно крепко запутались в сетях немецкого «школьного учителя». Но дело в том, что все эти «измы» воспринимались у нас совсем иначе, чем в местах их возникновения, ибо там они зарождались на ином историческом и психологическом фоне, или – как некоторая реакция торжествующему мещанству, или же нередко, как вариант того же самого

самочувствия. У нас же они окрашивались совсем противоположным самоощущением, кочевническим стремлением к отрыву от места, чувством бездомности – в своем собственном доме, стремлением к будущему – без реального настоящего, и это придавало русской мысли распаленный и в своей отвлеченности радикальный характер. Несходство русского перевода с оригиналом было тонко отмечено Достоевским, который усмотрел русские, славянофильские даже черты в нигилизме Белинского. Последний воспринял из западной мысли самые крайние социалистические теории, целиком отрицавшие реальный исторический Запад, но именно этим-то отрицателем, по мнению Достоевского, он и оказывается в рядах русского славянофильства. Еще в большей степени можно было бы то же самое сказать про Бакунина и вообще про все левое крыло нашей интеллигенции. Психологически это есть отрицательное и бессознательное славянофильство, хотя и навыворот, скрывающееся, однако, под доктринальным западничеством. Поэтому под мнимореалистическим обличием здесь пылает та же страстная, воспаленная вера в эмпирически не существующий, но умопостигаемый град, своего рода невидимый град Китеж, хотя и под другим наименованием. Само собою разумеется, что действительный Запад, как бы он ни был хорош, не мог бы оправдать такой веры и удовлетворить такие надежды; на почве же этой недолжной веры, сотворившей себе вместо Бога кумир, возникало и бурное разочарование, и страстное его осуждение. Запад становится для такого верующего западника некоторым абсолютным фактом высшей действительности, некоей Меккой, землей обетованной. Разумеется, по мере того, как Россия цивилизуется и сама в этом смысле западнеет, такое отношение к Западу ослабевает и сменяется более трезвым и деловым, а потому и более справедливым.

Однако и до сих пор в общественном самосознании нашем черты этого делового и буржуазного западничества борются с западничеством религиозным, с верой в обетованную землю. И, конечно, вера эта представляет собой ошибку религиозного суждения и извращение религиозного сознания, губительный религиозный подмен и искусительную иллюзию, которая имеет источником отрыв от духовной почвы, измену русской святыне, ее ковчегу и скинии. В истории русской души мы имеем яркие и выразительные примеры тех своеобразных и исключительных переживаний, которые совершенно невозможны для европейцев и едва ли даже им понятны. Классический пример такого крушения религиозного западничества мы имеем в душевной драме Герцена, повествованиями и воплями об этом полны сочинения этого великого писателя с глубоко русской душой, этого гениального ясновидца и обличителя европейского мещанства. «Душевная драма Герцена»* более или менее общеизвестна. Герцен вырвался за границу даже не как в «страну святых чудес», но прямо как в Эдем. Конечно, когда он увидал его действительный лик, на котором так глубоко отпечатлелся amor loci, самочувствие мещанства, он испытал глубочайшее, трагическое разочарование, и впоследствии он никогда уже не мог простить Западу его мещанства и примириться с ним. Вернее, он не мог простить самому себе своей наивной веры. В предзакатной своей элегии «Начала и концы» Герцен изливает свое отчаяние и неверие в европейский мир, «идущий в мещанство», причем «авангард его уже пришел. Мещанство – идеал, к которому стремится, подымается Европа со всех точек дна»... «Мир этот не боек на словах и не речист, несмотря на то, что он создал великий рычаг,

* Ср. наш очерк под этим заглавием (в сборнике «От марксизма к идеализму» и в отдельном издании. Киев. 1905).

стоящий рядом с паром и электричеством, рычаг афиши, объявлений, реклам... Да, любезный друг, пора прийти к покойному и смиренному сознанию, что мещанство окончательная форма западной цивилизации, ее совершеннолетие; им замыкается длинный ряд его сновидений, оканчивается эпопея роста, роман юности – все, вносившее столько поэзии и бед в жизнь народов. После всех мечтаний и стремлений оно предоставляет людям скромный покой, менее тревожную жизнь и посильное довольство, не запертое ни для кого, хотя и недостаточное для большинства. Народы западные выработали тяжким трудом свои зимние квартиры... Западный мир стал отстаиваться, уравновешиваться: все, что ему мешало, утягивалось мало-помалу в тяжелевшие волны, как насекомые, захваченные смолой янтаря... Личности стирались, родовой типизм сглаживал все резко индивидуальное, беспокойное, эксцентрическое. Люди как товар становились чем-то гуртовым, оптовым, дюжинным, дешевле, плоше врозь, но многочисленнее и сильнее в массе»*... История Герцена типична, ибо его драму переживают многие русские в соответственный духовный возраст, – я мог бы сослаться здесь и на свидетельство собственного опыта: в пору тяжелого, герценовского раздумья и разочарования, впервые пришлось мне в столице Германии узнать запретного тогда Герцена и его гневные, горькие и разочарованные строки читались мной как признания и вопли собственного сердца, его боли и жалобы. Герцен и все мы, герценствующие, конечно, несправедливы к Западу, потому что виним его в том, в чем должны бы винить себя самих. Отвернувшись от Божьего храма, мы стали в своих мечтах превращать в этот храм Западную Европу, и обиделись, когда увидели в ней и благоустроенное торжище, рационально поставленную фабрику,

* Сочинения А. И. Герцена. Т. X. Женева. 1879. Стр. 259 сл.

образцовую биржу, отличный университет. Однако кроме ошибки религиозного суждения здесь сказывается и правая непримиримость к чрезмерности мещанства, которая удивительно сильна в русской душе и объединяет русских людей разных характеров и вер, – Бакунина и Толстого, Герцена и Достоевского. Особого упоминания заслуживает здесь наш доселе непонятый и неоцененный писатель, с умом глубоким и печальным, тревожным и разочарованным, трагическим и трезвым. Я разумею, конечно, К. Леонтьева. Он никогда не имел по отношению к Западу положительного, герценовского эроса, но он обнаруживает к нему такой страстный антиэрос, такую бурную ненависть и презрение, что эта страсть делает его по-своему тоже ясновидящим. Через гротеск и иногда даже буффонаду звучит безмерная серьезность и проникновенность. И поразительно, что религиозный и политический антипод демократа, атеиста и социалиста Герцена, этот православный Ницше, который монашеской мантией прикрыл бурное сердце романтика-эстета, говорит о «среднем европейце» то самое, что и Герцен, и русский ультраконсерватор ссылается на русского революционера. К. Леонтьев так говорит о Герцене: «Герцену, как гениальному эстету 40-х годов, претил прежде всего самый образ этой средней европейской фигуры в цилиндре и сюртучной паре, мелкодостойной, трудолюбивой, самодовольной, по-своему, пожалуй, и стоической, и во многих случаях несомненно честной, но и в груди не носящей другого идеала, кроме претворения всех и вся в нечто себе подобное, и с виду даже неслыханно прозаического, еще со времен каменного периода. Герцен был настолько смел и благороден, что этой своей аристократической брезгливости не скрывал. И за это ему честь и слава... Как скоро Герцен увидел, что сам рабочий французский, которого он сначала жалел и на которого так

надеялся, ничего большего не желает, как стать поскорее самому мелким буржуа, что в душе этого рабочего загадочного нет уж ровно ничего, и что в представлениях нет ничего оригинального и действительно нового, так Герцен остыл к рабочему и отвернулся от него, как и от всей Европы, и стал верить после этого больше в Россию и ее оригинальное, не европейское и не буржуазное будущее». «Образ будущего мелко ученого, поверхностно мыслящего трудового человечества был бы вовсе не прекрасен и не достоин! Да и то еще вопрос: будет ли счастливо подобное человечество? Не будет ли оно нестерпимо тосковать и скучать! Нет, я вправе презирать такое бледное и недостойное человечество, без пороков, правда, но и без добродетелей, и не хочу ни шагу сделать для подобного прогресса... И даже больше, если у меня нет власти, я буду страстно мечтать о поругании идеала всеобщего равенства и всеобщего безумного движения; я буду разрушать такой порядок, если власть имею, ибо я слишком люблю человечество, чтобы желать ему такую спокойную, быть может, но пошлую и унизительную будущность»*.

Всемирная война, помимо всех своих неисчислимых последствий, означает новый и великий этап в истории русского самосознания, именно в духовном освобождении русского духа от западнического идолопоклонства, великое крушение кумиров, новую и великую свободу. Общий смысл совершившегося уже в этом отношении можно формулировать так: западничество религиозно-утопическое и идолопоклонническое должно уступить свое место западничеству реально-историческому, а это значит, что должно совершиться духовное возвращение на родину, к родным святынями, к русской скинии и ковчегу завета.

* *К. Леонтьев*. Собрание сочинений. Т. VI, 28–29. Т. VII, 469–470.

Война эта прежде всего знаменует великое освобождение от кошмара идолопоклонства. И конечно, на первом месте по значению следует здесь поставить духовное банкротство Германии, в которой вся мощь ее цивилизации, – ее университеты, ученые, философы, ее социал-демократия и промышленность, – не помешали безмерному варварству и отсутствию культуры духа, явленным этой войной. И это военное сближение наше с Европой, с врагами и союзниками, само собой освобождает нас от этого детского обожания и заставляет перейти в другой возраст. Как бы ни старались мы смягчить или подсластить горькую истину, но простая справедливость требует признать, что война эта есть некоторое банкротство всей новоевропейской цивилизации, ее обличение и суд над новой историей. И тот, кто с новоевропейской цивилизацией связывал свои упования и ценности, была ли то немецкая философия, или немецкий социализм, или европейская наука и т. под., должен теперь испытывать не только величайшее потрясение, но и спасительный духовный кризис, как это с особенной ясностью ощущалось в начале войны, и это по существу нисколько не изменилось и теперь, даже если и притупилась эта боль. Нечто бесповоротно провалилось и осуждено историей, и то, что вчера еще можно было исповедовать с видимостью истины и с полной искренностью поддерживать, теперь становится идейным оппортунизмом, малодушием, половинчатостью или исторической тупостью. «Варварская» Россия спасает Европу от нее самой, и, конечно, не военным только превосходством, но побеждающей духовной мощью русского воинства и всего русского народа, ибо ведь в этой войне войско есть народ. Вновь исполняются заветные виденья славянофилов, торжествует правда их веры в душу народную и святыню народную, и их

неверие западническому кумиру. Ведь теперешняя война не есть случайность, она есть плод, давно созревавший на древе новоевропейской цивилизации*. Теперь, когда мы имеем дело уже с совершившимся фактом, становится ясно, что к нему вела неумолимая логика истории, а не частная злая воля, и зачата была эта война не теперь, но уже на заре новоевропеизма, как борьба за мощь, за богатство, за земли. Не к миру и благополучию, не «к наибольшему счастью наибольшего числа людей» стягивала свои силы, ковала свои мечи Европа, но готовилась к этой неслыханной катастрофе. Все, что угодно: всеобщая социальная революция, земной рай, осуществленный силами науки, всеобщий правовой союз государств, – все, только не это безжалостное взаимоистребление по последнему слову науки, не «толстая Берта», «чемоданы» и дредноуты рисовались нашему западничеству в распаленных мечтах его, да и самим европейцам, чрезмерно поверившим в силу своей цивилизации и переставшим замечать всю ее ограниченность и условность. Во что же остается верить тому, кто верил в единоспасающую силу новоевропейской цивилизации? Экономика пылает. Социалистические рати, на которые опирались упования многих, растаяли и переплавились в легионы, борющиеся на полях сражения уже не за государство будущего, но за свою родину, и не от имени своего класса, но во имя отечества. Конечно, природный консерватизм мысли еще удерживает иногда старую фразеологию и привычные, утрамбованные временем, ходы мысли еще долго после того, как уже истлела или сгорела самая мысль. Конечно, возможно и теперь спасаться от неприятных выводов бегством в будущее и сызнова повторять прежние посу-

* Ср. наши очерки: «Русские думы» («Русская мысль». 1914, XII) и «Поверженный кумир» («Утро России», 1914, 30 августа).

лы, осмеянные современностью, относя их уже не к завтрашнему, но послезавтрашнему дню. Нечто подобное и теперь происходит в нашем обществе: одни спасают таким образом свой европеизм, другие свой социализм. Но не ясно ли, что и социализм, законное детище мещанской цивилизации или новоевропеизма, возможен был в прежнем виде только до испытаний войны, т. е. в отошедшую уже историческую эпоху. Нельзя повторять без критики и нового оправдания ни одного из старых упований, все подлежит пересмотру, проверке, скепсису, обязателен всеобщий духовный ревизионизм, и является повинным в реакционности и косности мысли тот, кто пытается пробавляться прежними лозунгами тогда, когда все они уже устарели. Необходима новая духовная ориентировка. Та плоскостная, мещанская ориентировка, которая опиралась на позитивное миропонимание, на веру в спасительность научности, во всесилие правового государства и международного права, в непрерывный рост производительных сил, должна быть заменена или, точнее, восполнена, осложнена ориентировкой глубинной, внутренней, религиозной.

Ибо если застигает буря в открытом море и изменяют привычные инструменты, надо идти по звездам, и когда безмолвствует привычный оракул времени, нужно вслушиваться в голос вечности. Надо думать по-новому, ибо того лика мещанской Европы, пред которым коленопреклоненно стояло наше западничество, уже нет, он испепелился в огне войны, и из-под него выступает старое, а вместе и новое, более значительное лицо, которое имела Европа в пору наибольшей полноты своих духовных сил, в домещанскую эпоху: скажем прямо, выступает духовный лик христианской средневековой Европы, который более дорог, нужен и понятен не поверхностному самосознанию западничества, но религиозно углубленному

самосознанию славянофильства, Европа духовно очнулась от полуобморочного сна своей мещанской цивилизации и медленно поднимает к небу с мольбой свои очи, и это зрелище наполняет радостным умилением именно тех, кто не мирился с этим сном, видя в нем болезнь, упадок, оскудение, кто враждовал с мещанским «Западом» во имя духовной Европы, этой воистину страны святых чудес. Так это ощутили бы, думается нам, и Герцен, и Леонтьев. Поэтому так странно двоится наше историческое восприятие: для западников война эта есть крушение европеизма, катастрофа цивилизации, угашение светочей, для славянофилов же в ней таится, быть может, начало духовного возрождения Европы, освобождение из оков, обличение лжи. Роли переменились: те, кто отрицались западничества и ощущали себя славянофилами, теперь гораздо более чувствуют себя европейцами относительно освобождающейся от бремени мещанства Европы, чем те, кто считали себя западниками и ныне стоят недоуменно пред фактом крушения их кумира. К чему лукавить: ведь кумиром-то этим в последнее время была, а для наиболее верных и фанатичных и поныне остается – Германия, и притом не Германия Гёте и Шиллера, Баха и Бетховена, но именно новейшая гипернаучная Германия, страна философского критицизма и всяческой научности, практичности и годности, эльдорадо социал-демократии и родина марксизма, страна дешевых товаров и благоустроенных магазинов, уютных университетов и превосходных библиотек, область систематического методизма и методического безвкусия. Она возвестила миру и в наибольшей степени осуществила высшую форму философии мещанства, – универсальный методизм: научность в религии, в философии, в социализме, в промышленности, в войне. Она превратила человека в ретортного методического гомункула, и этим-то гомунку-

лизмом обольстилась, зачаровалась наша кочевническая душа, и мы неумело, но старательно стали натягивать на себя школьную куртку с чужого плеча, поочередно объявляя себя кантианцами, марксистами, идеалистами, монистами, стали онемечиваться каждый на свой манер. Вовсе не так легко духовно извергнуть из себя немецкую муштру и немецкую «прелесть». И в настоящее время, вместо того, чтобы в различных и многообразных манифестациях немецкого духа стараться постигнуть их подпочвенное субстанциальное единство, то дерево, корни коего познаются по плодам, каждый старается отделить от него и сохранить для себя ту его ветвь, которая ему особенно любезна, противопоставляя ее всему остальному в германстве. Так марксисты продолжают удерживать свои немецкие схемы, хотя специфически прусский букет учения о захвате власти армией пролетариата уже достаточно обнаружился теперь, когда армии немецкого пролетариата пока что упражняются в захвате власти над несчастной Бельгией или задержанными иностранцами и военнопленными. Однако те, которым не под силу духовное освобождение, рассуждают так, что немцы – это одно, а сочиненный ими научный социализм – другое. Совершенно подобное же происходит и с приверженцами философских изделий, порожденных из недр немецкого духа. Вообще все, кто не хочет брать вопроса по существу, в каком-то отвлеченном «германизме» нашли всеобщего козла отпущения, чтобы взвалить на него все неприятные выводы происходящих событий, в то же время удерживая дух этого германизма. И получается своеобразная картина, что ради стремления сохранить старые эволюционные позиции, во имя гуманности и прогресса впадают уже в чисто зоологическую вражду к расе, вносят начало чисто этнографической розни. Против этого следует со всею энергией указать, что герма-

низм, как начало этническое или расовое, есть великая историческая сила, и отрицать гений германства было бы не только неблагородно и недостойно русского духа, но и просто неумно. И не значило ли бы это отрицать Баха, Бетховена, Дюрера, Шиллера, Гёте, Шеллинга, Вагнера и других? Вопрос о духовном кризисе новоевропейской цивилизации, в которой первое и самое печальное место принадлежит германству, отнюдь не может быть разрешаем простой ссылкой на «германизм» как факт биологический. Надо спрашивать себя, каковы же те духовные силы, которые так извратили германский гений? Где тот яд, которым отравлен германизм, а за ним и с ним, хотя и в слабейшей степени, и вся новая Европа? А если поставить эти неприятные и тревожные для ленивой мысли вопросы, то станет ясно, что «германизм» не есть только местная немецкая болезнь, в нем дано наиболее напряженное и сильное выражение духа новоевропеизма, конечно, обостренное и осложненное национальными чертами германства. Поэтому самообманом и лицемерием звучат успокоительные голоса, уверяющие, что в духовном мире все остается на месте, и провалился только германизм; что Европа отлично обойдется и без него, а потому не требуется всеобщей переоценки ценностей, и можно западничать на старый манер, довольствуясь Европой минус Германия. Нет, мир потрясен в духовных основах своих, ничто не осталось на месте и ничто не уцелело от землетрясения: hora novissima, vigilemus![12]

Пугало германизма становится средством защиты и для пасифистов, которые во что бы то ни стало стараются спасти традиционный эволюционизм с его перспективами безостановочного мирного прогресса. Они тоже говорят, что теперешняя война создана Германией как очагом европейского милитаризма; достаточно раздавить змеиное гнездо, чтобы мечи были, наконец, пере-

кованы на орала. Конечно, и для нас очевидна печальная и роковая роль Германии в развитии милитаризма, ужасен дух ее юнкерства и военщины, своей жестокостью и бездушностью она оказалась более всех народов приспособлена для роли «бронированного кулака». Но и эта приспособленность имеет значение лишь обостряющего момента. Основы теперешней мировой войны заложены в мещанской цивилизации, которая опирается на международное капиталистическое соперничество; последнее в экономической мысли впервые сознало себя еще в меркантилизме как система откровенного национального эгоизма. И принимая капиталистическую цивилизацию, нельзя отмахнуться от ее меркантилизма, не только теоретического, но и практического, каковым и является теперешняя война. Поэтому нечего наивничать, полагая, что при отсутствии воинственного германизма можно было бы избежать мировой капиталистической войны. Причины здесь глубже и, так сказать, духовнее: тот genius loci, который водительствует новоевропейской цивилизацией, отнюдь не есть гений мира, ему дано не установить мир, а скорее, наоборот, взять его от земли, разжечь соперничество, ибо он есть гений не единения, но обособления. А поэтому и надежда на «вечный мир» после падения германизма должна во всяком случае обосновываться глубже, чтобы не производить впечатления какой-то мечтательности и детской беспечности. Все эти попытки удержать старые позиции без всякого изменения по существу безнадежны, ибо мы катастрофически вступаем в новый период истории.

Два противоречивых чувства неизменно присутствуют в нашем самознании, в своей антиномической дисгармонии составляя некий чудесно созвучный аккорд: чувство места и привязанности к миру, на котором зиждется идея эволюционного прогресса, и чувство кон-

ца, катастрофического отрыва и разрушения. Не можем и не должны мы, дети земли, отрываться от лона матери и отрекаться от мира, но и не можем и не должны мы до конца ему верить, хотя бы уже потому, что у каждого из нас за плечами стоит ангел смерти, и в любую минуту жизни может для нас прейти этот мир и окончиться время. Потому и увещевает всех верующих апостол: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо преходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 29 – 31).

Внутренняя трудность отношений с Западом для нас в том и состояла, что Запад чересчур крепко уверовал в этот мир, выразив собой одну сторону антиномии жизни, мы же, если в чем и грешили до сих пор, то скорее в обратном направлении. И теперь, когда в спасительном огне войны спадает мещанская чешуя Запада и обнажается бессмертный человеческий дух, Европа становится неизмеримо ближе к нам, нежели когда-либо, в частности, нежели и тогда, когда мы обезьяннически перенимали ее цивилизацию и во имя ее малодушно отрекались от своей собственной духовной стихии. Воистину теперешняя Европа, трагическая и героическая, истерзанная и залитая кровью, смятенная и разоряемая, духовно богаче, чище и выше, нежели то срединное царство, от которого так содрогался Герцен и Константин Леонтьев и готов был бежать, куда глаза глядят, Гюи Мопассан. Мы ясно чувствуем, что с этой братской Европой мы имеем общую духовную судьбу. Только теперь впервые наступает время для нашего сознательного и свободного самоопределения в отношении к Европе. И надменная Европа пред лицом этой

войны, когда смирение русского воина духовно оказывается сильнее европейской цивилизованности, должна отказаться от своего презрения к «варварской» России, от своего горделивого незнания ее, от органического непонимания русского духа, которое всего гибельнее будет для самой же Европы. Для России же отходит, наконец, в прошлое историческая пора ученичества, вместе с грехами этого ученичества. О, и теперь, может быть, больше чем когда-либо надо нам учиться у Европы, «чтоб в просвещении стать с веком наравне», но должен быть положен конец той духовной измене своему Отечеству, которая совершалась в душах этих европейских выучеников, когда жрецы иноземной учености затмевали в жалких душах учеников напыщенным величием своим духовный облик матери. Довольно с нас западников старого, фонвизинского естества, хотя и нового покроя. Когда Израиль вошел в обетованную землю, ему под страхом смерти запрещено было вступать в брак с дочерьми более цивилизованных, но объязычившихся хананейских племен и отвращать свое сердце от Иеговы, делая его уделом Ваала. И не та же ли опасность подстерегала и нас! В семье европейских народов мы, бесспорно, являемся юнейшим братом, но юность есть сила, и ей принадлежит будущее. Всей глубиной существа своего, всей силой веры своей, всем помышлением своим должны мы прежде всего ощутить одно: мы есьмы, мы имеем свою собственную плоть и кровь, мы имеем свое духовное лицо. Нас Бог помыслил как некую самобытную сущность, и этот умопостигаемый образ мы призваны осуществить в земном подобии. Мы должны стать самими собою, должны осуществить себя самих, – вот долг нашей жизни, историческая задача нашего национального бытия, которая именно на нас наложена, в которой никто не может нас заменить, ибо это

есть дело нашей мысли, сердца и воли, всего нашего духовного существа. Мы никому не можем передать свою духовную индивидуальность. Она есть та творческая задача в мире, во имя которой вызваны мы из небытия. Россия должна явить миру Святую Русь, ибо последняя необходима для мира и судеб человеческих. Иметь индивидуальность есть не только право, но и обязанность, есть не только мощь, но и ответственность, ибо каждый должен дать отчет перед Богом за свой именно талант: каждому народу и даже каждому индивиду в известной мере вверяются судьбы мира, в той его точке, которая соответствует его бытийному центру, его творческой личности.

Когда говорят о национальном избрании и предназначении, то у многих возникают законные опасения кичливого и духовно-убогого самопревознесения и самодовольства; такая исключительная и чрезмерная привязанность к своему духовному месту в мире, соединенная со слепотой ко всему остальному, таит в себе опасность своеобразного духовного мещанства, и, чтобы ей не подвергнуться, надо помнить, на какой именно черте подстерегает эта опасность, откуда начинается этот уклон. По слову Плотина, душа есть Афродита, ее женственностью воспламеняется и исполняется силой зачинательный дух. Нельзя познать душу своего народа, не полюбив ее, ибо познавать можно только любовью, лишь ей открывается видение умных сущностей. И вот почему, сколько бы ни издевались поверхностные умы, тысячу раз прав поэт, свидетельствующий о своем ясновидении любви:

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной,

ибо этот взор затемнен нелюбовью и потому требует внешних знамений и оказательств. Эросу национальности открывается эта духовная сущность, и отсюда родится национальное творчество, как духовная любовь, как рыцарское служение, как верность обрученного. Но, как хорошо было ведомо грекам же, и эрос бывает разный, и есть две Афродиты, небесная и всенародная. Эрос может получить и чувственный характер, а будучи направлен на недостойный объект, он слепнет относительно истинной своей задачи и тогда становится бездушным, эгоистичным; такое извращение национального чувства мы наблюдаем теперь на своеобразном вырождении германского национального эроса, но его опасность всегда подстерегает всех. Ярче всего эту двойственность национального эроса и его противоречивость наблюдаем мы на истории избранного народа Божия, которым был заключен завет с Богом и с которым, по его верованиям, обитала Шехина – слава Божия. В его душе всегда, во все века его бытия, боролось высокое его призвание с темным еврейским национализмом, и эта борьба раскрывается уже в пророческих писаниях. И эта же опасность, конечно, существует и для народа русского. И прежде всего, избранный народ, – а ведь всякий исторический народ на что-нибудь избран, – должен чувствовать свое недостоинство, сознавать свою духовную нищету, ибо то, ради чего он избран, бесконечно превышает его наличную, достигнутую данность. Именно этот «пафос расстояния» звучит в словах поэта: «О, недостойная избранья, ты избрана!» Надо любить в своем народе, как и в себе самом, не себя, но свое призвание. России по преимуществу вверены исторические судьбы Православия, от которого должен изойти свет миру, но это не значит, что Россия уже есть воистину православная страна, «Святая Русь», хотя последняя всегда незримо и умопостигаемо

таится в ней. А потому самодовольство наличной данностью да будет далеко от нас! И в национальности своей, которая вместе с другими связями сердца привязывает нас к земле, к месту, должны мы себя чувствовать странниками и пришельцами, всегда находиться в пути, забывая «заднее», устремляясь вперед. В национальном самосознании должен быть рыцарский пафос, воспламеняемый видением, «непостижным уму», Прекрасной Дамой, ради которой рыцарь свершает свои подвиги, но горе ему, если он примет за нее дородную Дульцинею, что случилось теперь с Германией, и горе ему, если он вместо ее защиты до последней крови обратится в бегство или отдастся в плен, как это случилось с нашим западничеством. Национальность есть высшая ценность, но не последняя: она необходимо лежит на пути к вселенскому самосознанию, но не должна от него отвращать и преграждать к нему дорогу. Бог сдвигает с места светильник, если служители его недостойны, и это звучит вечной угрозой и вечной ответственностью. Ибо избрание дает силу, но не насилует, и законом жизни и творчества и здесь остается свобода.

Мир ждет русского слова, русского творчества, порыва и вдохновения. Миру должна быть явлена мощь русского духа, его религиозная глубина: царство «третьего Рима» — новой Византии, которая заступила в истории духовное место Византии павшей и ныне готовится торжественно вступить в ее столицу, в царственный град Константина, должно явить нововизантийскую, русско-православную культуру христанского Востока. Тогда свершится полнота западно-восточного мира, сомкнется круг исторической цепи. Наступает историческая череда России, от нее зависит будущее, не для нее только, но и для всего мира. Ибо ныне окончательно надвинулась эпоха мировой истории, когда все,

что имеет совершаться, свершается для всех народов, для всего мира, – пора местных обособлений уже миновала. И эта война проливаемой кровью спаивает Европу в нерасторжимое единство, ибо нет исторической силы, которая бы более сближала народы, нежели война, Европа есть центр Мира, то, что совершается в Европе, совершается и во всем мире. Надвигается историческая жатва, пора зрелости, предвестие конца. В русской душе всегда жила скорбь за всех, печалование о судьбах всего мира, вселенское самосознание. И этому вселенскому самосознанию соответствует, что надвигающаяся эпоха истории, в которой по многим признакам определяющая роль будет принадлежать славянству, а прежде всего России, совпадает с этим мировым масштабом истории. Это предчувствие вселенского исторического служения сопряжено и с другим историческим предчувствием, которое не менее глубоко искони веков залегло в русской душе, – чувством конца, нашим русским апокалипсисом. Человеку не дано ведать времена и сроки, которые положил Отец Небесный, но по смоковнице, ветви которой становятся мягки и пускают листья свои, можем мы заключить, что близко лето, и надвигается пора исторических свершений. Конвульсивно ускоряется ход истории и, если только вообще есть конец, то ясно, что мир мчится к этому таинственному, страшному и светозарному концу своего теперешнего эона. Здесь мы опять сталкиваемся лицом к лицу с идеей эволюционного прогресса, в который вчера только верили повсеместно и для которого принципиально не существует идеи конца. Но именно потому для него нет и идеи Будущего, если все дано уже в настоящем и господствует одна лишь непрерывная его эволюция. Для имеющих уши слышать давно уже предчувствуется, и ныне сильнее, чем прежде, приближение Будущего как совершенно

новой эры в истории человечества, таящей в себе предварения мировых свершений. Хотя на короткий срок, но должна быть преодолена секуляризация жизни с ее неорганичностью и явлена универсальная теократия, «тысячелетнее царство» святых на земле. Ее-то, сознательно или бессознательно, но трепетно жаждет русское сердце, по цельной, нераздробленной жизни оно тоскует. И в решительную минуту истории, в конечный, а потому самый зрелый ее час, последний раз столкнутся два чувства жизни, две веры, две любви: amor loci с его эволюцией и безбудущностью, и чаяние новой земли и нового неба, окончательное преображение мира и твари, жизни будущего века. Изначальная и вековая антиномия, живущая в человеческом сердце, осознается и определится как столкновение двух царств, двух миров, двух воль: царства от мира сего во главе с тем, кто придет во имя свое, и царство не от мира, имеющее Царя Кроткого, Христа, творящего волю Отца. История есть трагическое осознание этой антиномии, и мировая война будит в душе ее неумолчную боль с новой силой и принудительно придвигает к этим вопросам. В крови мучеников, проливаемой ныне на полях европейского мира, истлевает грех европейского соблазна и тем самым зарождается духовно человек Будущности. Пред этим кошмарным ужасом, для которого бессильно слово, пред этим исступлением человеческим кто же не содрогается и не трепещет в сердце своем, ибо, воистину, «страшно впасть в руки Бога живого»! Но вместе с тем, что же имеет теперь значение более творческое, культурное, историческое, апокалиптическое, нежели эта же война, которую гений народный, верно чувствуя в ней трагическое освящение человечества, уже назвал священной? Какими же словами сумеем мы воздать славу, какой благодарностью можем мы возблагодарить

наше воинство, которое тихим светом своего величия явило нам и всему миру сокровища русской души, ее простоту, чистоту и веру, которое дало нам еще раз опознать себя в путях истории, подтвердило и удостоверило правду поэтического прозрения: «О, недостойная избранья! ты избрана»! Русское воинство величием своего духа спасает и освобождает мир от преждевременной угрозы антихристова пленения. Но не является ли это указанием, что и иное служение миру ждется от России, иной подвиг, – не битвы, но спасающей любви и веры. Воинство ратное зовет себе на смену воинство духовное. Гряди же, гряди, Святая Русь!

КОММЕНТАРИИ

Печатается по тексту: *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. Ч. 1. Мир как хозяйство. – М.: Путь, 1912.

На Западе книга переиздавалась дважды (факсимиле) – в Англии: Gregg International Publishers Limited, 1971 и в США: N. Y., Chalidze Publications, 1982. В 20-х годах была переведена на немецкий и японский (отдельные главы) языки.

По первоначальному плану книга имела подзаголовок: «Исследование религиозно-метафизических основ хозяйственного процесса» и должна была состоять из шести разделов: I. Трансцендентальные условия хозяйства (его a priori). II. Онтологические предпосылки хозяйства. III. Хозяйственное наукоучение. IV. Этика хозяйства (проблема плоти). V. Хозяйство и культура (проблема экономического материализма). VI. Эсхатология хозяйства (проблема истории). Издавая первую часть «Философии хозяйства», издательство «Путь» объявило, что готовится к печати вторая часть книги – «Оправдание хозяйства (этика и эсхатология)».

Первую часть «Философии хозяйства» С. Н. Булгаков в 1912 защитил как докторскую диссертацию. Вторая часть книги не была написана. В 1916 С. Н. Булгаков издал брошюру «Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве», которую, по-видимому, можно рассматривать как часть шестого раздела (по первоначальному плану) «Философии хозяйства». Сам Булгаков в качестве продолжения «Философии хозяйства» считал свою книгу «Свет невечерний», в одном из примечаний к которой писал: «В настоящей работе

основные идеи этого исследования («Философии хозяйства». – В. С.) получают дальнейшее развитие и углубление, а также рассматриваются и те вопросы, которые предназначены были для второй части „Философии хозяйства" (именно этика и эсхатология хозяйства). Поэтому хотя формально настоящее сочинение и не является обещанной второю частью, но по существу дела я считаю свое обязательство перед читателем „Философии хозяйства" здесь фактически выполненным» *(Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 354).

В качестве предисловия к настоящему изданию использован очерк о С. Н. Булгакове из кн.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. – Париж, 1934. – Т.1.

Комментарии печатаются по изданию: *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990. – (Социологическое наследие).

Предисловие

[1] Об «удивлении» как «начале философии» писали Платон в диалоге «Теэтет» (155d) и Аристотель в первой книге «Метафизики»: «…и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать» (*Аристотель*. Соч. – М., 1975. – Т. 1. – С. 69).

[2] Вероятно, имеется в виду «История экономических учений» – курсы лекций, которые Булгаков читал в Московском Коммерческом институте в 1908/09 и 1910/11 гг. Изданы на правах рукописи в 1909 и 1911 гг.

[3] Булгаков имеет в виду неокантианство – направление в немецкой идеалистической философии, сформировавшееся в конце XIX в. Наибольшую известность получили в дальнейшем Баденская (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Ласк и др.) и Марбургская (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер и др.) школы неокантианства. Лозунг «Мы должны вернуться к Канту» был впервые провозглашен в книге О. Либмана «Кант и Эпигоны» (Kant und die Epigonen. 1865). На рубеже веков внутри неокантианства возникла теория «этического социализма», разработанная в трудах К. Форлендера, Л. Вольтмана, К. Шмидта и др. Исходя из тезиса,

что «в марксизме нет собственной этической теории», представители этического социализма доказывали, что такой теорией, совпадающей с этическим и моральным духом марксизма, является этика И. Канта. Эту точку зрения разделяли с ними Э. Бернштейн и К. Каутский. Идеи неокантианства, особенно этического социализма, были очень популярны в России в начале XX в., о чем свидетельствует обилие переводов на русский язык основных трудов К. Форлендера (Кант и социализм. – М., 1906; Современный социализм и философская этика. – СПб., 1907; Кант и Маркс. – СПб., 1909; Неокантианство и социализм. – СПб., 1901; Система морального сознания и в связи с отношением критической философии к дарвинизму и социализму. – СПб., 1901) и др.

[4] Афанасий Александрийский и Григорий Нисский – крупнейшие представители христианской патристики. Первый, в частности, разработал учение об искуплении и догмат единосущности. Идея Григория Нисского о бесконечном количестве атрибутов Бога, выражающих его сущность, перешла к философам позднего Средневековья, а от них была воспринята Б. Спинозой. Подробнее см.: *Несмелов В. И.* Догматическая система Григория Нисского. – Казань, 1897; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М., 1979. См. также: *Сериков Г.* Учение об Апокатастазисе (всеобщем восстановлении) у «отца отцов» (святителя Григория Нисского) и у прот. Сергея Булгакова // Вестник РСХД. – 1971. – № 101–102. – С. 25–35.

[5] В статье «Природа в философии Вл. Соловьева» Булгаков писал: «Религиозный материализм, вместе с материализмом, признает субстанциальность материи, Метафизическую реальность природы. Он считает человека не духом, заключенным в футляр материи, но духовно-телесным, природным существом, Метафизические судьбы которого неразрывно связаны с природным миром. Но в то же время в противоположность материализму он видит в материи не один только мертвый механизм атомов или сил, с эпифеноменом жизни. В противоположность этой метафизике всеобщей смерти, абсолютного механизма он отстаивает первичность и всеобщность жизни, развивающейся в целемеханизме природы, и для него различие между живым и

неживым остается не качественным, но количественным» (Вопросы философии и психологии. – 1910. – Кн. 105 (V). – С. 665).

[6] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. – Л., 1976. – Т. 14. – С. 289.

[7] *Там же.* – Т. 10. – С. 116.

Глава первая

[1] Термин В. Соловьева, под которым он понимает ложные и бесплодные принципы современной ему западной философии. «Отвлеченным началам» он противопоставляет принцип «положительного всеединства». См.: *Соловьев В. С.* Соч. – М., 1988. – Т. 1. – С. 590.

[2] Термин Т. Карлейля. Мамона – у древних сирийцев бог богатства. В христианстве это имя сохранилось в значении идола богатства. Иисус Христос учил своих слушателей: «Не можете служить Богу и мамоне» (Мат. 6, 24; ср.: Лук. 16, 9, 11, 13).

[3] Перечисленные ниже представители «исторической школы»в немецкой политэкономии доказывали, что политэкономия должна быть основана на этико-психологических началах.

[4] С самого начала (*лат.*); букв.: «от яйца» (от «яйца Леды», из которого по преданию вылупилась Елена Прекрасная, будущая виновница Троянской войны).

[5] Как таковое (*фр.*).

[6] Направление в статистике и социологии, названное по имени бельгийского ученого А. Кетле, открывшего ряд статистических закономерностей, которые он трактовал как социальные законы, и создавшего на их основе «социальную физику» – естественную науку об обществе. Основное понятие «социальной физики» А. Кетле – «средний человек». Некоторые научные идеи А. Кетле высоко ценил К. Маркс, отмечая при этом, что их автор не смог правильно объяснить открытые им закономерности. См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. – Т. 8. – С. 531–532; Т. 32 – С. 495–496.

[7] Имеется в виду книга немецкого социолога, представителя «философии жизни» Г. Зиммеля «Philosophie des Geldes».

Leipzig, 1900. В русском переводе отрывки из «Философии денег» опубликованы в журналах «Жизнь» (1899. № 7) и «Научное обозрение» (1900. № 1). Перу С. Н. Булгакова принадлежат рецензия на книгу Г. Зиммеля «Проблемы философии истории» (Научное слово. – 1897. – № 2).

[8] В книге Ф. Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки» (1872) Аполлон и Дионис олицетворяют два типа культуры и два начала бытия: светлое, рациональное – аполлоновское начало и темное, оргиастически-иррациональное – начало дионисийское.

[9] Мыслю, следовательно, существую (*лат.*) – одно из основных положений философии Р. Декарта.

[10] Первооснова (*лат.*); букв.: предыдущее, предшествующее, первичное.

[11] Чистое первоначало (или первоисточник) (*нем.*) – одно из основных понятий в философии Г. Когена, обозначающее тот исходный элемент, на основе которого формируется все достояние мышления. Таким исходным элементом для Когена является понятие бесконечно малого.

[12] Смысл, разумное основание (*фр.*).

[13] Существую мысля, следовательно, существую; существую, следовательно, существую (*лат.*).

[14] «Я есмь Я» (*нем.*) – исходный принцип философии И. Г. Фихте.

[15] Мышление – бытие – жизнь (*лат.*).

[16] Наукоучение (Wissenschaftslehre) – термин И. Г. Фихте, которым обозначается весь комплекс его сочинений; «учение о науке», которое в системе Фихте тождественно философии.

[17] Пробел, зияние (*лат.*).

[18] «Все является со стороны *идеальности* зависящим от Я; со стороны же *реальности* само Я оказывается зависящим» (Основание общего наукоучения. 1794). (*Фихте И. Г.* Избр. соч. – М., 1916. – Т. 1. – С. 259).

[19] «Это (непосредственно очевидное. – *Ред.*) – *Яйность*, субъект-объект и больше ничего, утверждение субъективного и его объективного, сознания и сознанного им как единого; и абсолютно ничего больше, кроме этого тождества» (*Фихте*

И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. – М., 1937. – С. 41).

[20] Житейская мудрость (*нем.*).

[21] Мировая мудрость (*нем.*).

[22] Внешний толчок (*нем.*).

[23] «*Мы начинаем с мышления*. Мышление берет происхождение из самого себя… Чистое мышление в себе самом и исключительно таким образом должно порождать чистое познание. Тем самым учение о мышлении должно стать учением о познании. В качестве такого учения о мышлении, которое само по себе есть учение о познании, мы попытаемся построить логику» (*Коген Г.* Логика чистого познания. – Берлин, 1902. – С. 12). «Логическое мышление есть *научное мышление*… Проблема единства *науки есть проблема единстве ее метода*» (*Там же*. – С. 17).

[24] «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительным знанием. Внутренняя необходимость того, чтобы знание было наукой, заключается в его природе, и удовлетворительное объяснение этого дается только в изложении самой философии. Внешняя же необходимость, поскольку она независимо от случайности лица и индивидуальных побуждений принимается общо, та же, что и внутренняя, в том именно виде, в каком время представляет наличное бытие своих моментов. Показать, что настало время для возведения философии в ранг науки, было бы поэтому единственно истинным оправданием попыток, преследующих эту цель, потому что оно доказывало бы необходимость цели, больше того, оно вместе с тем и осуществляло бы ее». (*Гегель.* Соч. – М., 1959. – Т. 4. – С. 3).

[25] От греч. μν óν – небытие (относительное), «еще не бытие».

[26] Действительно сущее (*греч.*).

[27] Вечная проблема (*нем.*).

[28] Чувственность (*нем.*) О неясности учения о роли «чувственности» в истории познания И. Канта см.: *Вахтомин Н. К.* Теория научного знания И. Канта. – М., 1986. – С. 48–53.

[29] Вещь в себе (*нем.*).

[30] С. Н. Булгаков неточно цитирует известное высказывание Вольтера: «La raison finit toujours par avoir raison» (Здравый смысл всегда побеждает (*фр.*)).

[31] С. Н. Булгаков, вероятно, по памяти и потому не вполне точно воспроизводит слова Ивана Карамазова из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «Можно ли жить бунтом…» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. – Л., 1976. – Т. 14. – С. 223).

[32] Транссубъективное значение, по Й. Фолькельту, возникает благодаря множественности сознаний, признающих общезначимость суждений о бытии, почерпнутых не из опыта, а в интуитивной, бессознательной сфере духа.

[33] Непрерывность (*нем.*).

[34] См. примеч. 28.

[35] Опыт (*нем.*).

[36] μv óv (*греч.*) – относительное небытие, «еще не бытие»; ouk óv (*греч.*) – абсолютное небытие. Подробный анализ этих двух понятий С. Н. Булгаков производит в книге «Свет невечерний». С. 183–184.

[37] См. примеч. 11.

[38] См. примеч. 29.

[39] Имеется в виду теория познания, развитая В. С. Соловьевым в «Критике отвлеченных начал» (1880). (*Соловьев В. С.* Соч. – М., 1988. – С. 581–750). В этой книге В. С. Соловьев, по словам Булгакова, «говорит о вере как установляющей бытие предмета и скрепляющей собой эмпирические показания в их логическую связь: согласно этому учению, акт веры присутствует в каждом познавательном акте» («Свет невечерний». С. 32).

[40] «Ее (философии) содержанием служит действительность» (*Гегель*. Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 1. – С. 89).

[41] «Что разумно, то действительно» (Предисловие к «Философии права»), а «случайное существование <не>

заслуживает громкого названия действительного, случайное есть существование, обладающее не большей ценностью, чем возможное, которое одинаково могло бы и быть и не быть» (*Там же*. С. 90).

[42] «История философии есть история открытия мыслей об абсолютном, составляющем ее предмет» (*Там же*. С. 64).

[43] Кант сравнивает свое открытие в философии (заключающееся в том, что «предметы должны сообразовываться с нашим знанием», а не наоборот, как было до сих пор) с открытием Коперника (*Кант И*. Соч. – М., 1964. – Т. 3. – С. 87).

[44] Философ как таковой не есть весь человек полностью, но человек в состоянии абстракции, и невозможно, чтобы кто-нибудь был только философом (пер. с нем. А. Ф. Филиппова).

[45] См. примеч. 16.

[46] Учение о познании (*нем.*).

[47] Из стихотворения А. С. Пушкина «Движение» (*Пушкин А. С.* Собр. соч. – М., 1981. – Т. 2. – С. 57). «Мудрец брадатый» – греч. философ Зенон; «другой смолчал» – Диоген.

[48] Регресс в бесконечность (*лат.*)

[49] См. примеч. 36.

[50] Борьба за жизнь (*англ.*).

[51] Из стихотворения Ф. И. Тютчева (*Тютчев Ф. П.* Соч.: В 2-х т. – М., 1980. – Т. 1. – С. 87), навеянного идеями философии тождества Шеллинга, с которым Тютчев общался в 1828–1836 гг.

[52] От лат. [Ens] a se – [сущее] благодаря себе. Объяснение термина Булгаковым см. на с. 250.

[53] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. – Т. 23. – С. 52-53.

Глава вторая

[1] «Вначале было дело» — слова Фауста, которые он противопоставляет началу первого стиха из Евангелия от Иоанна: «Вначале было Слово» (*Гёте И. В.* Фауст. – М., 1969. – С. 73).

[2] «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»: «1. Главный недостаток всего предшествующего ма-

териализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно. Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой... 2. Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос... 11. Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т. 3. – С. 1–4).

[3] О «факте технологии» Ф. Энгельс пишет не в «Анти-Дюринге», а в брошюре «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»: «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими «вещами в себе», пока органическая химия не стала приготовлять их одно за другим: тем самым «вещь в себе» превращалась в вещь для нас, как, например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя» (*Маркс К.*, *Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. – Т. 21. С. 284).

[4] См. примеч. 14 к гл. 5.

[5] Ср. современный перевод: *Шеллинг.* Соч. – М., 1987. – Т. 1. – С. 310.

[6] Увы, увы!
Разбил ты его
Прекрасный мир,
Могучей рукой
Он пал пред тобой,
Разрушен, сражен полубогом!
(*Гёте.* Соч. – М., 1947. – Т. 5. – С. 107).

[7] Сведение к абсурду (*лат.*).

[8] Представители «имманентной философии» (В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман и др.) вслед за И. Кантом считали, что предметный мир не объективно дан, а конструируется сознанием, но в отличие от Канта они отрицали существование «вещи в себе».

[9] Природа или Бог (*лат.*).

[10] Ср.: *Шеллинг*. Указ. соч. Т. 1. С. 233–234.

[11] Ср.: *Там же*. С. 90.

[12] Природа творящая и природа сотворенная (*лат.*); субстанция и ее порождения у Спинозы.

[13] См.: *Платон.* Соч. – М., 1971. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 489–492. Подробнее учение Платона о материи в «Тимее» С. Н. Булгаков анализирует в кн. «Свет невечерний». С. 187–188.

[14] Ср.: *Шеллинг* Указ. соч. – Т. 1. – С. 188–189.

[15] Ср.: *Там же*. С. 186.

[16] Ср.: *Там же*. Т. 2. С. 158.

[17] Ср.: *Там же*. Т. 1. С. 199.

[18] Ср.: *Там же*. С. 468–469.

[19] Ср.: *Там же*. С. 430.

[20] Ср.: *Там же*. С. 467–468.

[21] Претерпевать Бога, впасть в руки Божьи (*лат.*).

[22] Ср.: *Шеллинг.* Указ. соч. Т. 1. С. 477.

[23] Ср.: *Там же*. С. 484–485.

Глава третья

[1] Карма – одно из центральных понятий индийской философии; совокупность всех поступков, совершенных всеми живыми существами, и их последствий.

[2] Переход (*лат.*).

[3] От греч. παν – все, ζωή – жизнь, θάνατως – смерть.

[4] Первая материя (*лат.*).

[5] О рождении Эрота (Эроса) от Пороса и Пении рассказывает Платон в диалоге «Пир» (203в–204а). «По природе своей, – говорится здесь, – он <Эрот> ни бессмертен, ни смертен: в один

и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает вновь. Все, что он ни приобретает, идет прахом, отчего Эрот никогда не бывает ни богат, ни беден. Он находится также посредине между мудростью и невежеством...»

[6] См. примеч. 36 к гл. 1.

[7] Ср.: *Шеллинг.* Соч. – М., 1987. – Т. 1. – С. 365–366.

[8] Если ешь ты кусок хлеба, то вкушаешь ты в нем небо и землю и все звезды. (Примеч. 8–11 – перевел с нем. А. Ф. Филиппов.)

[9] Человеческое тело (читаем у Бёме) есть вытяжка (экстракт) из сущности всех существ, иначе не мог бы он называться подобием или образом Божиим.

[10] Всякому организму как микрокосму более или менее полно воображены все светила и элементы, т. е. бытие его и действие во всем повторяет бытие и действие макрокосма.

[11] То, что обычно называют поглощением или перевариванием пищи, как момент ассимиляции само является лишь моментом универсального процесса питания, поедания (букв.: «введение в нутро» или «включение в плоть»), или производства плоти, которому противостоит столь же универсальный процесс поглощения плоти.

[12] Бог из машины (*лат.*).

[13] Принцип индивидуации и дифференциации (*лат.*), согласно которому для двух любых индивидов найдется разделяющий их признак.

[14] См. примеч. 12 к гл. 2.

[15] В действии, в проявлении (*лат.*).

[16] Ср. *Шеллинг*. Указ. соч. Т. 1. С. 233.

[17] Имеется в виду следующее рассуждение И. Канта в «Критике практического разума»: «…если бы свобода нашей воли была только как automaton spirituale («духовный автомат» – термин Лейбница из «Теодицеи». – *В.* С.)... то в сущности она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения» (*Кант И.* Соч. – М., 1965. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 426).

[18] «Говорящая статуя» – главный «персонаж» «Трактата об ощущениях» Э. Б. де Кондильяка. В начале «Трактата» автор предупреждает читателя, «что очень важно поставить себя на место статуи, которую мы собираемся наблюдать» (*Кондильяк де Э. Б.* Соч. – М., 1982. – Т. 2. – С. 190).

[19] Ср.: *Шеллинг*. Указ. соч. – Т. 1. – С. 432.

[20] Согласно Д. Юму, «индивидуальная душа», или Я, есть «связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении» (*Юм Д.* Соч. – М., 1965. – Т. 1. – С. 367).

[21] В учении И. Канта «трансцендентальная апперцепция» – это «самосознание, порождающее представление я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании» (*Кант И.* Указ. соч. – Т. 3. – С. 191–192). Личное *я* для человека остается, согласно Канту, «вещью в себе»: «Осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя» (*Там же*. С. 208–209).

[22] Дело-действие (*нем.*) — акт самосознания, который, по И. Г. Фихте, является действием и одновременно продуктом этого действия. «Может быть, – предлагает П. П. Гайденко, – лучше было бы перевести «акт-продукт», чтобы подчеркнуть именно совпадение акта и его продукта, как это стремится сделать Фихте» (*Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. – М., 1979. – С. 25).

[23] Деятельность (*нем.*).

[24] См. примеч. 12 к гл. 2.

Глава четвертая

[1] Т. е. понятие, возникающее в результате «генерализующего понимания действительности», по выражению Г. Риккерта. Такое понятие применимо к известному множеству «объектов и содержит в себе то, что обще всем этим объектам, между тем как индивидуальные различия объектов игнорируются» (Рик-

керт Г. Философия истории. – СПб., 1908. – С. 23–24). Противоположность генерализирующему пониманию действительности, которое присуще наукам о природе, составляет, по Г. Риккерту, «индивидуализирующее понимание», имеющее наибольшее значение для «науки о духе», в частности для истории.

[2] См. примеч. 10 к гл. 1.

[3] Ср.: *Шеллинг*. Соч. – М., 1987. – Т. 1. – С. 452.

[4] Ср.: *Там же*. С. 453. С. Н. Булгаков переводит с ошибкой (или случайной опиской), существенно искажающей мысль Шеллинга. Две последние фразы следует читать так: «Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Следовательно, историей правит произвол».

[5] О Софии как душе мира С. Н. Булгаков более подробно пишет в «Свете невечернем»: «Эту мировую душу постигла и отчетливо выразила свое постижение древняя философия в лице Платона и Плотина. Это же учение вошло в качестве небходимого элемента и в христианскую философию и мистику, наконец, в новейшей философии оно пробивается в натурфилософии Шеллинга, в теории бессознательного у Гартмана, в учении Фехнера, Лютце, в философии Вл. Соловьева. При данном состоянии мира и человека мировая душа действует как внешняя закономерность космической жизни, с принудительностью физического закона» (Указ. соч. С. 224).

[6] От греч. πλήρωμα – полнота; здесь – совокупное человечество.

[7] См. статью «Философия кн. С. Н. Трубецкого и современная духовная борьба» // *Булгаков С. Н.* Два града. – М., 1911. – Т. 2.

[8] Имеется в виду известное изречение Гёте: «Существует свет, многоцветье окружает нас, но не будь света и красок в собственном нашем глазу, мы бы не увидели их и во сне» *(*Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. – Ереван, 1988. – С. 108). Эту же мысль Гёте выразил в стихах:

Когда б не солнечным был глаз,
Как солнце мог бы он увидеть.

Плотин в «Эннеадах» (I, 6, 9) писал: «...никакое око не увидело бы солнце, если бы само не пребывало солнцезрачным» (цит. по: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. – М., 1927. – С. 371).

Идея «солнечности глаза» Плотина и Гёте восходит к постулату древнегреческой философии «подобное познается подобным».

[9] См. примеч. 32 к гл. 1.

[10] См. примеч. С. Н. Булгакова к с. 109.

[11] См. примеч. 36 к гл. 1.

[12] См.: *Соловьев В. С.* Стихотворения и шуточные пьесы. – М., 1974. – С. 70–71.

[13] Слова князя Мышкина из романа Ф. М. Достоевского «Идиот» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. – Л., 1973. – Т. 8. – С. 317).

[14] Термин Аристотеля, который наравне с «энергией» обозначает актуальную действительность предмета или действия, в отличие от его инстенции, возможность бытия. См.: «Метафизика», 1048а 25.

[15] См. примеч. 10 к гл. 1.

[16] Человек человеку волк (*лат.*).

[17] Ср.: *Шеллинг.* Соч. – М., 1989. – Т. 2. – С. 154.

[18] Противоречие в определении (*лат.*).

[19] См. примеч. 52 к гл. 1.

[20] В действии, в проявлении (*лат.*); здесь – в действительности.

[21] В возможности (*лат.*).

[22] Учение о знании как припоминании (анамнесис) Платон развивает в диалогах «Менон» (816–866), «Федон» (72е–76е), «Федр» (250в–d).

[23] Так назван черт в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. – Л., 1976. – Т. 15. – С. 72). См. также: *Лосский Н.* О природе сатанинской (по Достоевскому) // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы. – СПб., 1922.

[24] Имеется в виду Н. Ф. Федоров.

[25] Из стихотворения В. С. Соловьева «Хоть мы навек незримыми цепями...» (1875) (*Соловьев В. С.* Стихотворения и шуточные пьесы. – М., 1974. – С. 61).

[26] В действительности, на деле (*лат.*).

[27] Ср.: *Шеллинг.* Указ. соч. – Т. 2. – С. 112–114.

[28] О двух Афродитах — Урании и Пандемос (небесной и пошлой, или простонародной) – рассказывает Платон в диалоге «Пир» (180d–181c).

[29] Ср.: *Шеллинг*. Указ. соч. – Т. 2. – С. 131.

[30] Ср.: *Там же*. С. 122.

[31] Ср.: *Там же*. С. 144.

[32] В стихотворении «Три свидания» В. С. Соловьев описывает свои «свидания» с Божественной Софией.

[33] Ср.: *Шеллинг*. Указ. соч. Т. 2. С. 123–124.

[34] Вторая часть «Философии хозяйства», которая должна была включать «отдел об эсхатологии хозяйства», не была написана С. Н. Булгаковым. Философско-теологическому осмыслению проблемы смерти посвящена его работа «Эсхатология смерти».

[35] Имеется в виду евангельская история о воскрешении Иисусом Христом Лазаря (Иоан. 11, 1–44), находившегося во гробе «четыре дня» (Иоан. 11, 39), а не три, как пишет С. Н. Булгаков.

[36] Взаимоотношению хозяйства и искусства посвящена специальная глава «Хозяйство и искусство» книги С. Н. Булгакова «Свет невечерний».

[37] Война всех против всех (*лат.*) — характеристика человечества в дообщественном состоянии, по Т. Гоббсу: «...пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех» (*Гоббс Т.* Левиафан. – М., 1936. – С. 115).

[38] В современных изданиях это выражение Гегеля – «List der Vernunft» – переводится как «хитрость разума», о которой он писал в «Философии истории»: «Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред... Частное в большинстве случаев слишком мелко по

сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (*Гегель*. Соч. – М.-Л., 1935. – Т. 8. – С. 32). О «хитрости разума» Гегель писал также в «Энциклопедии философских наук». Т. 1 (М., 1974. – С. 397–398).

[39] Цитата из Второго послания к Коринфянам Св. ап. Павла: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет <...> восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке <...>, что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (12, 2–4).

[40] Слова Иисуса Христа (Иоан. 14, 6).

[41] Свет – основной образ философии Плотина, соответствующий основным ее понятиям. «Единое – свет абсолютно чистый и простой (сила света); ум – солнце, имеющее свой собственный свет; душа – луна, заимствующая свет от солнца; материя – мрак» (*Блонский П. П.* Философия Плотина. – М., 1918. – С. 48). В основе этой, по выражению А. Бергсона, «первичной философской интуиции» Плотина лежит, возможно, его личный психологический опыт эпилептика. Ср. описания припадка эпилепсии в романе «Идиот»: «Ум, сердце озарялись необыкновенным светом...»; «Затем вдруг что-то разверзлось пред ним: необычайный внутренний свет озарил его душу» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. – Т. 8. – С. 188, 195).

[42] О «демоне» (или «гении») Сократа, о котором он говорил: «Всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет», см. в «Апологии Сократа» Платона (М., 1968. – Т. 1. – С. 100–101).

Глава пятая

[1] Имеется в виду следующее высказывание главного героя романа И. С. Тургенева «Отцы и дети»: «Что такое наука – наука вообще? Есть науки, как есть ремесла, знания; а наука вообще не существует вовсе» (*Тургенев И. С.* Собр. соч. – М., 1968. – С. 334).

[2] В основе классификации наук, разработанной О. Контом и Г. Спенсером, лежит так называемый принцип координации, согласно которому связь наук понимается как внешняя и они лишь сополагаются друг с другом в определенном порядке. При этом Конт располагал науки в порядке убывающей общности – от общего к частному, а Спенсер – в порядке возрастающей конкретности – от абстрактного к конкретному (подробнее см.: *Кедров Б.* Классификация наук // Филос. энциклопедия. М., 1964. – С. 577–584).

[3] Согласно Г. Когену, «Ursprung» (первоначало) есть бесконечно малое; в его системе это понятие «является одновременно бесконечно малой реальностью» (*Длугач Т. Б.* Логическое обоснование научного мышления в марбургской школе неокантианства // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. – М., 1978. – С. 188).

[4] Адриан Сикст – персонаж популярного в конце прошлого века романа П. Бурже «Ученик» – философ-позитивист, «французский Спенсер», как его называют в романе. Отрицательно отозвался о нем в своей «Записке от неученых к ученым...» Н. Ф. Федоров. См.: *Федоров Н. Ф.* Соч. – М., 1982. – С. 204.

[5] Они без свидетелей тянут вино,

Проповедуя воду публично.

(Гейне Г. Германия. Зимняя сказка / Пер. В. Левика // *Гейне Г.* Стихотворения. Проза. – М., 1971. – С. 426).

Ср. с характеристикой П. А. Флоренского: «Протестантская мысль – это пьянство для себя, проповедующее насильственную трезвость» (Иконостат // Богословские труды. М., 1972. Сб. 9. С. 122—123).

[6] «Рассудок не почерпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей» (*Кант И.* Пролегомены. – М., 1937. – С. 94).

[7] «...подчинении теории практическому... все теоретические законы основаны на практических»... «абсолютная свобода рефлексии и отвлеченная также и в теоретическом отношении... Таким образом, разрушается до основания тот фатализм, который основывается на убеждении, будто наше действование и воление зависит от системы наших представ-

лений; ибо здесь устанавливается, что напротив того, система наших представлений зависит от нашего побуждения и нашей воли» (*Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения 1794 // Избр. соч. – М., 1916. – Т. 1. – С. 274).

[8] Из популярного в античности и в более поздние времена определения человека, приписываемого Платону: «Человек – существо бескрылое, двуногое, с плоскими ногтями; единственное из существ, восприимчивое к знанию, основанному на рассуждении» (*Платон.* Диалоги. – М., 1986. – С. 433).

[9] Имеется в виду «символ пещеры» из диалога Платона «Государство» (514–517d): См.: *Платон.* Соч. – М., 1971. – Т. 3. – С. 321–325). «Знаменитый символ пещеры у Платона, – пишет Тахо-Годи в комментарии к этому месту диалога, – дает читателю образное понятие о мире высших идей и мире чувственно воспринимаемых вещей, которых суть не что иное, как тени идей, их слабые копии и подобия» (*Там же*. С. 635).

[10] Имеется в виду идеалистическое учение о познании по принципу наименований траты сил, разработанное Р. Авенариусом в книге «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей траты сил» (СПб., 1913).

[11] Игра ума (*фр.*).

[12] См. примеч. 12 к гл. 1.

[13] См. примеч. 5 к гл. 3.

[14] «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только (?!) полагание (?) вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении… Таким образом, в действительном содержится не больше, чем только в возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров… Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически (?) к моему понятию (которое служит

определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия... Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие о предмете, мы во всяком случае должны выйти (?) за его пределы, чтобы придать предмету существование» (*Кант И.* Соч. – М., 1964. – С. 521–523). Вопросительные знаки в скобках принадлежат С. Н. Булгакову.

[15] Как возможна сама природа? (*нем.*).

[16] Наука — служанка жизни (*лат.*) — перефразированное выражение итальянского историка XVI в. Цезаря Барония: «Scientia est ancilla theologiae» (наука – служанка богословия).

[17] «Человек-машина» (*лат.*) — название трактата французского философа-материалиста Ж. О. де Ламетри.

[18] Единое и все (*греч.*) – одна из главных категорий философии Платона и неоплатонизма, обозначающая все существующее в его диалектическом единстве. «Существующее единое, надо полагать, одновременно и единое и многое, и целое и части, и ограниченное и количественно бесконечное» (Теэтет, 145а).

[19] Вероятно, С. Н. Булгаков имеет в виду то место из сочинения Ф. Бэкона «Великое восстановление наук», где он обосновывает мысль о необходимости изучения «истории чудесных явлений»: «Чтобы глубже проникнуть в тайны самой природы... нужно без колебания вступать и проникать во все такого рода тайники и пещеры, если только перед нами стоит одна цель – исследование истины» (*Бэкон Ф.* Соч. – М., 1977. – Т. 1. – С. 153).

[20] См. примеч. 38 к гл. 4.

[21] Будете, как боги, знать добро и зло (*лат.*). См.: *Гёте И. В.* Фауст. –М., 1969. С. 99. Мефистофель здесь цитирует библейскую книгу Бытия: «И сказал змей жене: ...в день, в который вы вкусите их (плодов райского дерева. – В. С.),откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (3, 4–5). Булгаков цитирует неточно: у Гёте «Deus» – Бог, а не «dei» – боги.

[22] *Шеллинг*. Соч. – М., 1987. – Т. 1. – С. 90–91.

[23] Ср.: *Там же*. С. 437.

[24] Ср.: *Там же*. С. 233.

Глава шестая

[1] Его величество случай (*фр.*).

[2] См. примеч. 17 к гл. 3.

[3] Причина не адекватна действию (*лат.*).

[4] Ср.: *Шеллинг*. Соч. – М., 1987. – Т. 1. – С. 89–90.

[5] К вящей славе науки (*лат.*) – перефразировка известного выражения «Ad majorem Dei gloriam» (К вящей славе Господней), являющегося девизом Ордена иезуитов.

[6] Понятие трагедии занимает одно из центральных мест в философии С. Н. Булгакова, на эту тему им написана специальная статья «Русская трагедия» (в сборнике статей «Тихие думы». М., 1918). «Чувство трагического, – писал он в предисловии к книге «Два града», – является неизменной чертой всякого глубокого мировоззрения... И если история есть прогресс истинной и высшей человечности, то это – прогресс трагедии, ее внутреннее созревание. И преодоление трагедии частично дается только духовному подвигу, молитвенному, нравственному, художественному, как кровавая победа, в борьбе вырываемая и отстаиваемая от враждебных сил, космическое же ее преодоление трансцендентно природной жизни, совершится лишь на новой земле и под новым небом, за вратами личной и мировой смерти, в запредельности. Потому в жизни и отдельной личности и всего человечества идет эта борьба (имеется в виду борьба между «божественностью мира и человека» и «всеобщей наклонностью к греху», в которой заключается «основная религиозная антиномия». – В. С.), непрерывная и неустанная, ее вершины освещаются нездешним блаженством, но это не то, что обычно называется счастьем и иногда ставится целью истории. Там же, где вместо преодоления трагедии происходит примирение, неизменно воцаряется мещанство. Пошлое есть тень трагического, неосуществившаяся трагедия, которая разрешилась в легкую комедию» (*Булгаков С. Н.* Два града, – М., 1911. – Т. 1. – С. XII). Победа «едкой пошлости» над «лучшими порывами и заветными мечтами» среднего человека составляет, по мнению

С. Н. Булгакова, главное содержание творчества А. П. Чехова, «писателя наибольшего философского значения» после Достоевского и Л. Толстого (см. его лекцию «Чехов как мыслитель». Киев, 1905).

[7] См. книгу Бытия I, 1–24.

[8] Чистая доска (*лат.*) – сознание человека до всякого опыта у Д. Локка.

[9] Ср.: *Шеллинг*. Соч. – М., 1980 Т. 2. С. 91.

[10] Ср.: *Там же*. С. 130–132.

[11] Ср.: *Там же*. С. 97–98.

[12] См.: *Кант И.* Соч. – М., 1965. – Т. 4. – *Ч.* 2. – С. 40.

[13] См. примеч. 1 к гл. 4.

[14] См. примеч. 13 к гл. 3.

[15]«Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда и оттуда выйти» (*Лейбниц Г. В.* Соч. – М., 1982. – Т. 1. – С. 413–414).

[16] Ср.: *Шеллинг.* Указ. соч. – Т. 1. С. 280.

[17] Ср.: *Шеллинг*. Указ. соч. – Т. 2. С. 142–143.

[18] «Чувство силы есть принцип всякой жизни, есть переход от смерти к жизни» *(*Фихте И. Г. Избр. соч. – М, 1916. – Т. 1. – С. 275).

[19] Противоречие в определении (*лат.*).

[20] См.: *Шеллинг*. Указ. соч. – Т. 1. – С. 453.

[21] Ср : *Там же*. С. 456.

[22] Ср.: *Там же*. С. 453.

[23] См. примеч. 2 к Предисловию.

Глава седьмая

[1] См. примеч. 18 к гл. 3.

[2] См. примеч. 17 к гл. 5.

[3] Имеется в виду «История цивилизации в Англии» Бокля.

[4] Непременное условие; букв, «условие, без которого нет» (*лат.*).

[5] Сапожник, суди не выше сапога (*лат.*) – цитата из «Естественной истории» Плиния старшего (XXXV, 10, 36).

[6] При прочих равных условиях (*лат.*).

[7] Не знаем (*лат.*).

[8] Имеется в виду русский перевод книги Г. Риккерта «Границы естественнонаучного образования понятий». СПб., 1905. Книга упомянута в примеч. С. Н. Булгакова на с. 93.

[9] Смысл, разумное основание (*фр.*).

[10] Представителями субъективной социологии, сформировавшейся в России в 60–70-е годы XIX в., были П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, С. Н. Южаков, Н. И. Кареев. Близки им по своим воззрениям были и представители «экономического романтизма» – В. П. Воронцов, Н. Ф. Даниельсон и др. Философской основой теоретиков субъективной социологии являлся позитивизм.

[11] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. – Л., 1976. – Т. 14. С. 215.

[12] См.: *Соловьев В. С.* Три разговора // Соч. – М., 1989. – Т. 1.

[13] Ошибка С. Н. Булгакова: здесь имеется в виду Уильям Моррис.

[14] В своих работах по аграрному вопросу периода «легального марксизма» – «О рынках при капиталистическом производстве» (М., 1897); «К вопросу о капиталистической эволюции земледелия» (Начало. 1899. № 1–3); «Капитализм и земледелие» (М., 1900. Т. 1–2) – С. Н. Булгаков исходил из «закона убывающего плодородия почвы». Критике его взглядов этого периода посвящена работа В. И. Ленина «Аграрный вопрос и „критика Маркса"» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. – Т. 5. – С. 95–268).

[15] В книге «От марксизма к идеализму» С. Н. Булгаков писал: «Бернштейнианство есть марксизм, обрезавший себе духовные крылья, лишенный прежнего религиозного воодушевления и идеалистического размаха, сведенный к проповеди малых дел социальной политики» (с. XIV).

[16] О «скачке человечества из царства необходимости в царство свободы» писал Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т. 20. – С. 295). К. Маркс в предисловии к «Критике политической экономии» писал: «...буржуазной общественной формацией завершается пред-

ыстория (Vorgeschichte) человеческого общества» (Там же. Т. 13. С. 8).

Глава восьмая

[1] Часть вместо целого (*лат*).

[2] Вечный двигатель (*лат.*).

[3] См. примеч. 6 к гл. 7.

[4] Т. е. «описывающую законы».

[5] Кому выгодно? (*лат.*).

Глава девятая

[1] Имеется в виду статья «Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров)» в кн.: *Булгаков С. Н.* Два града.

[2] По преимуществу (*греч.*).

[3] К. Маркс в предисловии ко второму изданию «Капитала» писал: «У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т. 23. – С. 22).

[4] *Гегель*. Соч. – М.-Л., 1935. – Т. 8. – С. 19.

[5] *Там же*. С. 29.

[6] См. примеч. 38 к гл. 4.

[7] В конечном счете (*нем.*).

[8] Ноумен – умопостигаемая сущность, предмет интеллектуального созерцания, в отличие от феномена – объекта чувственного созерцания.

[9] До факта, после факта (*лат.*).

[10] Устаревшее название неполной индукции – вида индуктивного умозаключения, в результате которого получается общий вывод о всем классе предметов на основании знания лишь некоторых предметов.

[11] «Годичный труд каждого народа, – по определению А. Смита, – представляет собою первоначальный фонд, который доставляет ему все необходимые для существования и

удобства жизни продукты, потребляемые им в течение года и состоящие всегда или из непосредственных продуктов этого труда или из того, что приобретается в обмен на эти продукты у других народов» (*Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. – М.-Л., 1935. – Т. 1. – С. 4).

[12] Всеми правдами и неправдами (*лат.*).

[13] Критическому разбору этой книги посвящена самая первая статья С. Н. Булгакова «О закономерности социальных явлений» (первоначально опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии». № 35. 1896, позднее вошла в состав сборника «От марксизма к идеализму». СПб., 1903).

Через несколько лет в статье «О социальном идеале» С. Н. Булгаков высказал свое согласие и с основной идеей Штаммлера. Он писал здесь: «...принципиальную невозможность исключительного детерминизма с достаточной наглядностью показал Штаммлер в своем известном исследовании <...>, и в этом его огромная заслуга пред социальной наукой. Штаммлер выяснил противоречия последовательного детерминизма на примере так наз. научного социализма, который с одной стороны постулирует необходимость наступления социалистического строя общества, но в то же время обращается к свободной воле человека, приглашая его к известному образу действий для достижения этого результата. Как справедливо замечает Штаммлер, нельзя основать партии, ставящей целью содействовать наступлению лунного затмения, которое и без того придет в свое время с естественной необходимостью. Одно из двух: или социалистический строй будущего общества необходим как лунное затмение, тогда обращение к свободе человека излишне, или же он не может мыслиться нами как необходимый и является в действительности только целью наших свободных стремлений. Средины или компромисса между свободой и необходимостью как состояниями сознания нет и быть не может. Поэтому всякая доктрина последовательного детерминизма, независимо от того или другого особенного ее содержания подпадает этим неустранимым противоречиям. (В своей старой статье о книге Штаммлера „О закономерности социальных явлений...” я

возражал против этого основного ее положения. Передумывая этот вопрос снова, я пришел в конце концов к тому заключению, что мои возражения обходят вопрос и в действительности вовсе не уничтожают аргументации Штаммлера.) В частности, идея „научного социализма", согласно которой социалистический строй представляется одновременно и необходимым результатом причинной зависимости явлений и идеалом или долженствованием для свободной воли, иначе говоря, идея причинного долженствования или свободной необходимости есть своего рода деревянное железо или железное дерево» (Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. III (68). С. 294–295)

С марксистских позиций концепцию Р. Штаммлера критиковали В. И. Ленин *(Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 635; Т. 46. С. 30) и Г. В. Плеханов (*Плеханов Г. В.* Избр. филос. произведения. – М., 1956–1957. – Т. 1. – С. 490–491; Т. 2. – С. 303–304; Т. 3. – С. 191–194).

[14] См. примеч. 6 к гл. 7.

[15] То же, что Елисейские поля – в древнегреческой мифологии страна сказочного блаженства.

[16] Имеется в виду следующий стих из «Фауста»:

Но две души живут во мне,
И обе не в ладах друг с другом.
Одна, как страсть любви, пылка
И жадно льнет к земле всецело,
Другая вся за облака
Так и рванулась бы из тела.

(*Гёте И. В.* Фауст. // Пер. Б. Пастернака. – М., 1969. – С. 69)

[17] См. примеч. 18 к гл. 3.

[18] Это довольно мрачное пророчество (и, увы, вполне оправдавшееся) о грядущей эпохе «культа личности» наиболее ярко и отчетливо высказано С. Н. Булгаковым в статье «Религия человекобожия у Л. Фейербаха»: «Неумолимая логика карает идолопоклоннический атеизм Фейербаха, шаг за шагом толкая его, свободолюбца и коммуниста, чрез гегелевское обожествление государства к римскому обожествлению главы государства. Отвергнув Христа, он ставит реальным главой

человечества главу государства – Divus Caesar! Вот какое содержание в конце концов получает формула homo homini deus est [человек человеку – бог]: богом для человека является глава государства, и остается только воскресить и внешнюю оболочку этой античной идеи, т. е. восстановить священные изображения главы государства, принесение им жертв и т. д. Не проносится ли здесь роковое предчувствие, тень того, кто некогда воссядет во храме, как бог, и потребует для себя божеских почестей!..» (Два града. – М., 1911. – Т. 1. – С. 20–21).

О генетическом родстве марксизма с философией Л. Фейербаха см. в статье С. Н. Булгакова «К. Маркс как религиозный тип».

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА
(Речь на докторском диспуте)

Печатается по тексту, опубликованному в журнале «Русская мысль» (1913. № 5. С. 70–79).

[1] *Гегель*. Соч. – М.-Л., 1969. – Т. 7. – С. 16.

[2] Тем самым (*лат.*).

[3] Из стихотворения В. Соловьева «На том же месте» (1898) (*Соловьев В.* Стихотворения и шуточные пьесы. – М., 1974. – С. 124–125).

ВОЙНА И РУССКОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Печатается с оригинала, изданного типографией товарищества И.Д. Сытина (М., 1915).

[1] Где хорошо, там и родина (*лат.*).

[2] Любовь к месту (*лат.*).

[3] Прежде жить, а уж затем философствовать (*лат.*).

[4] Знать – значит предвидеть (*фр.*).

[5] С. Н. Булгаков неточно цитирует Гёте: «Nichts ist drinnen, nichts ist draussen // Denn was innen, dast ist aufiem» (Ничто не внутри, ничто не вовне // Ибо то, что внутри, есть и вовне (*нем.*)).

[6] Град Божий (*лат.*).

[7] Римский мир (*лат.*).

[8] Была Бельгия (*лат.*).

[9] Любовь к року (*лат.*).

[10] Немецкая деловитость (*нем.*).

[11] В зародыше (*лат.*).

[12] Неполная цитата латинского выражения: Hora novissimo, tempora pessima sunt, vigilemus (Часы слишком новые, времена слишком плохие, будем бдительны (*лат.*)).

СОДЕРЖАНИЕ

Прот. В. Зеньковский. ПРЕДИСЛОВИЕ 5

Булгаков С. Н. ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА 31

ПРЕДИСЛОВИЕ 32

ГЛАВА ПЕРВАЯ.
ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА 37

I. Современный экономизм 37
Экономический материализм. Его значение. Господство экономизма. Предпосылки науки. Кризис экономической науки, ее обусловленность.
II. Философия и жизнь 44
Что такое философия? О независимости философии. Философия и жизнь. Логическое и алогическое. Интеллектуализм. Антиинтеллектуализм. Природа мысли. Ориентирование. Ding an sich.
III. Философия и наука 62
Множественность ориентировок. Философия и искусство. Философия хозяйства. Философия и наука. Понятие философии.

IV. Критицизм и догматизм 68
«Критицизм». «Алхимия познания». Догматизм и критицизм. Непосредственность знания. Гегель и критицизм. Догматизм знания.
V. Предварительное определение хозяйства 74
Смертная жизнь. Борьба за жизнь. Хозяйство. Очеловечение природы. Хозяйство и труд. Труд. Культура и природа.

ГЛАВА ВТОРАЯ.
НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ТЕОРИИ ХОЗЯЙСТВА 86

I. Идеализм и натурфилософия 86
Хозяйство как действие. Цель в хозяйстве. Априори хозяйства. Квиетистический идеализм Канта. «Практический» разум. Переход к действительности. Фихтеанство. «Прорыв» к действительности. Идея натурфилософии. Учение о тождестве.
II. Философия Шеллинга 98
Учение о тождестве. Тождество в Абсолютном. Монизм тождества. Христианство как монизм. A priori и a posteriori. Трансцендентальная память разума. Целесообразность природы. Проблема объективного действия. Действующее я и созерцающее. Органон и документ философии. Исторические судьбы шеллингианства. Шеллинг и философия хозяйства.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.
ЗНАЧЕНИЕ ОСНОВНЫХ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ФУНКЦИЙ 111

I. Потребление 111
Физический коммунизм бытия. Коммунизм жизни и смерти. Панзоизм и пантанатизм. Вселенная – орга-

низм. Мэон. Питание. Еда. Причащение. Тождество живого и неживого. Единство природы. Природа и естествознание.
II. Производство 127
Как возможно производство. Шеллинг. Кант. «Наивный» реализм. «Теоретический» и «практический» разум. Хозяйственный субъект. Возможность хозяйства. Значение труда. Проблема технологии. Субъект созерцательный. Проблема реальности я. Хозяйство и знание. Хозяйственный реализм. Трудовая теория ценности. Очеловечение природы. Эпоха хозяйства. Natura naturans и natura naturata.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.
О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ СУБЪЕКТЕ ХОЗЯЙСТВА.....146

I. Человек и человечество 146
Хозяйство как целое. Хозяйство у животных. Целое и части. Интенсивное развитие хозяйства. Чистое хозяйство. Трансцендентальный субъект знания. То же у Канта. Единство субъекта знания. Душа мира. Хозяйство и знание. Единый субъект хозяйства. Демиург хозяйства. Жизнь и смерть. Предел хозяйства. Путь хозяйства. Единство человека. Премудрость. Человек и человечество. Самость. Социальный идеал.
II. Софийность хозяйства 172
«Пластичность мира». Мифология материализма. Проблема творчества. Она же у Канта. Софийность мира. Оригинальность творчества. Софийность хозяйства. Творчество и жизнь. Хозяйство и жизнь. Жизнь и смерть. Хаос и София. Болезнь бытия. Самость. Метафизическое грехопадение. София небесная и эмпирическая. Софийность твари. Состояние мира. Мир и София. «Райское хозяйство». София в истории. Откровения Софии.

ГЛАВА ПЯТАЯ.
ПРИРОДА НАУКИ 198

I. Множественность научного знания 198
Оправдание науки. Классификация наук. Прагматизм науки. Научная стилизация. Действительность и наука. Относительность науки. Априоризм в науке. Идеализм и прагматизм. Антропологизм в науке.
II. Хозяйственная природа науки 209
Инструментализм науки. Хозяйственная природа знания. Наука и хозяйство. Наука и жизнь. Наука и техника. Критерии науки. Прагматизм в науке.
III. Софийность науки 219
Радикальный прагматизм. Чистая логика. Софийность науки.
IV. Гносеология и праксеология 223
Техника и логика. Учение Канта. Наукословие.
V. Наука и жизнь 229
Научность. «Научная философия». Условность науки.
VI. О «научном мировоззрении» 236
Научный рационализм. Рационализм и экономизм. Механизм и жизнь. Механизм и организм. Механизм как средство. Механизм как царство смерти.
VII. Самосознание науки 243
Активность знания. Бесплодие научного разума. Хозяйство разума.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.
ХОЗЯЙСТВО КАК СИНТЕЗ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ 247

I. Свобода и причинность 247
Свобода и необходимость. Свобода и наука. Свобода у Канта. Самопричинность. Граница детерминизма. Многозначность причин. Самотворение. Корни сознания. Твар-

ность человека. Модусы идей. Учение Шеллинга. Учение о предсуществовании.
II. Свобода и необходимость 260
Яйность. Свобода и мощь. Свобода в Абсолютном. Святая необходимость. Содержание личности. Яйность и свобода. Я и не-я. Умопостигаемый человек. Трансцендентность свободы.
III. Дух хозяйства 271
Историческое творчество. Дедукция понятия истории. Закономерность истории. Дух хозяйства. Личность в хозяйстве.
IV. Свобода как мощь, необходимость как немощь 276
Антиномизм рассудка. Богатство как мощь. Магия и наука. «Достоинство человека».

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.
ГРАНИЦЫ СОЦИАЛЬНОГО ДЕТЕРМИНИЗМА 281

I. Стиль социальной науки 281
Прагматизм социальной науки. Предмет социальной науки. Социальное тело. Научная стилизация. Социальный детерминизм. Суждения А. А. Чупрова. Значение средних. Понятие класса. Классовый интерес. Метод упрощения. Методологические фикции.
II. Социологизм и историзм 295
Множественность социальных наук. Предпосылка ceteris paribus. Социологическое априори. Индивидуальное и типичное. Исторический закон. Случайные причины. Возможность социальной науки. Методологизм науки.
III. Проблема социальной политики 303
Социальная политика и наука. Объект социальной политики. Социализм и любовь. Научный социализм.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ХОЗЯЙСТВА 311

I. Проблема политической экономии 311
Хозяйство как необходимость. Ориентировка политической экономии. Что такое богатство? Условность понятия богатства.
II. Научный стиль политической экономии 318
Социологизм политической экономии. Индивидуальное и социальное. Экономический человек. «Законы» политической экономии. Экономическая история. Экономический автомат. Экономический фатализм. Ценность теорий. Критический прагматизм. Ложный эмпиризм. Теория и практика. Научность политической экономии.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА.....333

I. Экономический материализм как философия и наука.....333
Важность его проблемы. Его значение. Его абсолютизм. Его онтологизм. Историческая закономерность. Метафизический монизм. Базис и надстройка. Метафизика истории. Смешение метафизики и науки. Гегель и Бентам. Приложения экономического материализма. Экономическое направление в истории. Двойственность экономического материализма.
II. Противоречия экономического материализма 347
Хозяйство и культура. Маркс – экономист и философ. Практика политической экономии. Онтология и политическая экономия. Естествознание и история. Логический хамелеон. Пределы «прогноза». Антиномия свободы и необходимости. Гносеология экономического материализма. Вера в авторитет. Правда экономического материализма.

ПРИЛОЖЕНИЯ.....363

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА (Речь на докторском диспуте).....363

ВОЙНА И РУССКОЕ САМОСОЗНАНИЕ (Публичная лекция).....378

КОММЕНТАРИИ.....428

ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ВЫПУСКАЕТ БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ РУССКОГО НАРОДА

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

Русская цивилизация *(вышел)*
Русское Православие *(выйдет в 2009 г.)*
Русское государство *(вышел)*
Русский патриотизм *(вышел)*
Русское мировоззрение *(вышел)*
Русский образ жизни *(вышел)*
Русская география
Русское хозяйство *(вышел)*
Международные отношения
Национальные отношения
Русская литература *(вышел)*
Русское искусство
Русский театр
Русская музыка
Русская наука
Русская школа
Русское воинство
Памятники Отечества
Русские за рубежом
Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организаций. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания Энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: info@rusinst.ru

Электронную версию Энциклопедии можно получить на нашем сайте: www.rusinst.ru.

Автономная некоммерческая организация Институт русской цивилизации создана в октябре 2003 г. для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Предшественником Института был Научно-исследовательский и издательский центр «Энциклопедия русской цивилизации» (1997—2003).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований, конференций, семинаров и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 20-томной «Энциклопедии русского народа», а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма.

Редактор Д. В. Орлов
Корректор А. Г. Мартынова
Компьютерная верстка Д. Е. Поляков
Институт русской цивилизации Тел.: 8-499-242-50-80.

Подписано в печать 17.12.2008 г. Формат 84 x 108 $^{1}/_{32}$.
Гарнитура «Times». Объем 19,8 изд. л.
Печать офсетная. Заказ №
Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.