СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ
ФИЛОСОФІЯ ХОЗЯЙСТВА

U 244/321
801-87/1070б-0
801-15/2631

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
МІРЪ КАКЪ ХОЗЯЙСТВО

МОСКВА 1912

ПОГАШЕНО
8325-55

2011095384

МОСКВА.
Типографія Императорскаго Московскаго Университета.
1912.

Государственная
Библиотека
СССР
им. В. И. Ленина
8325-55

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Я не предполагаю въ этихъ строкахъ оправдывать тему настоящаго изслѣдованія, ибо считаю, что она сама достаточно говоритъ за себя и въ особомъ оправданіи не нуждается. Не автору, конечно, судить, насколько ему удалось справиться со своею темой, а несовершенства ея исполненія достаточно ясны и мнѣ самому. Въ одномъ лишь я не сомнѣваюсь,—въ огромномъ значеніи самой проблемы, которой, я убѣжденъ, долженъ принадлежать если не сегодняшній, то завтрашній день въ философіи. Понять міръ, какъ объектъ трудового, хозяйственнаго воздѣйствія, есть очередная ея задача, къ которой одинаково ведетъ и экономизмъ, и критицизмъ, и прагматизмъ, и мистицизмъ. И самой постановкѣ ея я придаю несравненно большее значеніе, нежели данному опыту ея разрѣшенія. Въ развитіи философской мысли постановка проблемъ и ихъ осознаніе вообще играетъ первенствующую роль, отсюда дается толчокъ философскому творчеству, опредѣляются его мотивы.

Для автора настоящая работа имѣетъ еще и совершенно особое значеніе, ибо въ ней подводится внутренній итогъ цѣлой полосы жизни, окрашенной экономическимъ матеріализмомъ, и она есть долгъ философской совѣсти автора по отношенію къ своему собственному прошлому. Фактъ хозяйства всегда возбуждалъ во мнѣ философское „удивленіе“, и проблема философіи хозяйства, — о человѣкѣ въ природѣ и о природѣ въ человѣкѣ,—въ сущности никогда не сходила съ моего духовнаго горизонта, поворачиваясь лишь разными сторонами [1]). Первоначальной попыткой философски осмыслить этотъ фактъ и была для меня тео-

[1]) Ср. вообще „Отъ марксизма къ идеализму“, 1903, введеніе къ „Краткому очерку политической экономіи“, 1906. „Два града“, 1911. „Природа въ философіи Вл. Соловьева“ (сборникъ *Пути*) и др. статьи, а также курсы лекцій по исторіи философіи хозяйства.

рія экономическаго матеріализма съ различными критическими поправками. И хотя теорія эта очень скоро перестала удовлетворять сознаніе подобно тому, какъ перестаютъ его удовлетворять представленія дѣтства, однако тѣ вопросы, на которые она по своему отвѣчаетъ, сохранили всю свою силу. И нельзя просто отвертываться отъ проблемы экономическаго матеріализма во имя отвлеченнаго „идеализма“ (какъ дѣлаютъ „возвращающіеся къ Канту“ или „соединяющіе“ Канта съ Марксомъ), ибо такой „идеализмъ“ не заключаетъ въ себѣ ровно никакого отвѣта на эту проблему, но оставляетъ ее вовсе внѣ разсмотрѣнія.

Проблема хозяйства берется въ настоящемъ изслѣдованіи сразу въ троякой постановкѣ: научно-эмпирической, трансцендентально-критической и метафизической. И такой способъ ея разсмотрѣнія объясняется отнюдь не прихотью автора,—онъ подсказывается самымъ существомъ дѣла. Ибо то, что въ области эмпирической составляетъ предметъ „опыта“, ставитъ проблемы наукѣ, а разсматриваемое со стороны познавательныхъ формъ, является построеніемъ „трансцендентальнаго субъекта“,—бытійными своими корнями уходитъ въ метафизическую землю. И эта іерархія проблемъ сама собою раскрывалась предо мною съ ходомъ изслѣдованія, по мѣрѣ его углубленія. Сначала, въ стремленіи осмыслить фактъ хозяйства, всего естественнѣе было обратиться къ *наукѣ* о хозяйствѣ (политической экономіи), которая изъ явленій хозяйственной дѣйствительности построяетъ особую область научнаго „опыта“. Однако она остается при этомъ глуха и слѣпа ко всему, что выходитъ за предѣлы этого опыта. Въ проблемѣ хозяйства она выдѣляетъ лишь одну опредѣленную сторону. Она права, конечно, въ предѣлахъ своихъ спеціальныхъ задачъ, но было бы величайшей близорукостью, приравнявъ цѣлое части, ограничить теорію хозяйства одной лишь его феноменологіей. За этими предѣлами изслѣдованіе вопроса силою вещей попадаетъ уже въ общефилософскую область. Нащупать границы феноменологіи, обнаруживъ логическій схематизмъ науки, есть задача критической философіи, „критическаго идеализма“, который играетъ при этомъ незамѣнимую роль, освобождая отъ гипноза научнаго эмпиризма, и тотъ, кто однажды перенесъ на себѣ его освобождающее дѣйствіе, навсегда остается за это признателенъ критическому идеализму, хотя бы и не соглашался принять критическую Беатриче за

„прекрасную даму“ философіи. Но предъ проблемой хозяйства по существу критическій идеализмъ оказывается безпомощнымъ: здѣсь съ наибольшей ясностью обнаруживается чисто теоретическій, схематизирующій характеръ критической философіи, съ ея неспособностью къ реализму. Поэтому критическій идеализмъ рѣшительно отсылаетъ къ метафизикѣ,—къ онтологіи и натурфилософіи, куда въ окончательной инстанціи и переносится проблема философіи хозяйства. Такимъ образомъ, при этомъ самымъ дѣломъ осуществляется та связь философіи и науки, которая постулируется теоретически, и, мнѣ кажется, это можетъ пойти на пользу той и другой сторонѣ. Соціальная наука несомнѣнно нуждается въ оплодотворяющей связи съ философіей, чтобы съ помощью ея справиться съ настигающимъ ее внутреннимъ саморазложеніемъ, ибо незамѣтно подкравшійся общій кризисъ научнаго сознанія здѣсь долженъ быть особенно опустошительнымъ. Философія же, становясь лицомъ къ лицу со столь жизненной проблемой, постольку освобождается отъ того схоластическаго формализма, въ который все болѣе запутываетъ ее „критицизмъ“.

Своеобразную остроту проблема философіи хозяйства получаетъ и для современнаго религіознаго сознанія. Въ эпоху упадка догматическаго самосознанія, когда религія всего чаще сводится къ этикѣ, лишь окрашенной піэтистическими „переживаніями“, особенно важно выдвинуть *онтологическую и космологическую* сторону христіанства, которая отчасти раскрывается и въ философіи хозяйства. Но это совершенно невозможно средствами теперешняго кантизирующаго и метафизически опустошеннаго богословія, для этого необходимо обратиться къ религіозной онтологіи, космологіи и антропологіи свв. Аѳанасія Александрійскаго, Григорія Нисскаго и др. древнихъ учителей Церкви. Эти ученія въ настоящее время лежатъ въ догматикѣ философски мертвымъ капиталомъ, чаще же прямо отвергаются, и на развалинахъ христіанскаго религіознаго матеріализма [1]) воздвигается философскій и экономическій матеріализмъ на одной сторонѣ и идеалистическій феноменализмъ на другой. Въ число задачъ настоящаго изслѣдованія входитъ попытка перевести нѣкото-

[1]) Употребляю здѣсь въ примѣненіи къ христіанской онтологіи извѣстное выраженіе Вл. Соловьева.

рыя изъ этихъ ученій на языкъ современнаго философскаго мышленія и тѣмъ обнаружить, какъ истины религіознаго матеріализма искажаются и затемняются и въ матеріализмѣ, и въ идеализмѣ.

Въ настоящемъ томѣ выполнена только часть всего намѣченнаго плана: именно здѣсь разсматриваются общія основанія хозяйственнаго процесса, его онтологія. На долю второй части останется проблема *оправданія хозяйства*,—его аксіологія и эсхатологія, въ частности, здѣсь должна быть изслѣдована проблема объ отношеніи плоти и духа (этика хозяйства) и о смыслѣ исторіи и культуры. Однако основа для этихъ ученій отчасти заложена и въ настоящей части, которая въ предѣлахъ своей проблемы можетъ разсматриваться какъ законченное, самостоятельное цѣлое.

Въ напутствіе къ этой книгѣ, какъ выраженіе ея пафоса и устремленія, да будетъ позволено вспомнить вѣщія слова Ѳ. М. Достоевскаго: „Любите все созданіе Божіе, и цѣлое, и каждую песчинку. Каждый листикъ, каждый лучъ Божій любите! Любите животныхъ, любите растенія, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божію постигнешь въ вещахъ“. (*Братья Карамазовы*, изъ поученій старца Зосимы).

„Богородица что есть, какъ мнишь? Великая мать, упованіе рода человѣческаго. — Такъ, Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая въ томъ для человѣка заключается радость“. (*Бѣсы*, слова старицы въ разсказѣ Хромоножки).

Москва, 18 января 1912 г.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Проблема философіи хозяйства.

I.

Современный экономизмъ.

Въ жизне- и міроощущеніи современнаго человѣчества къ числу наиболѣе выдающихся чертъ принадлежитъ то, что можно назвать *экономизмомъ* нашей эпохи. Такъ называемый экономическій матеріализмъ даетъ только наиболѣе рѣзкое выраженіе этой ея черты и, сколь бы спорной ни казалась намъ его доктрина, сколь бы шаткими ни представлялись его философскія и научныя, метафизическія и эмпирическія основы, благодаря такому своему значенію онъ есть нѣчто большее, чѣмъ просто научная доктрина, которая рушится вмѣстѣ съ обнаруженіемъ своей несостоятельности. Въ извѣстномъ смыслѣ экономическій матеріализмъ даже и неуничтожимъ, насколько въ немъ находитъ выраженіе нѣкоторая непосредственная данность переживаній или историческое самочувствіе, ищущее для себя теоретическаго выраженія въ научной или философской доктринѣ. Эта послѣдняя можетъ быть крайне неудачна по своему выполненію, но настроеніе, ее создавшее, этимъ не устраняется. Та особая и неотразимая жизненная правда, что пріоткрылась и интимно почувствовалась съ такой серьезной и горькой искренностью нашей современностью, дѣлаетъ экономическій матеріализмъ въ извѣстномъ смыслѣ неопровержи-

мымъ. Онъ не можетъ быть просто отвергнутъ и опровергнутъ, какъ любая научная теорія. Онъ долженъ быть понятъ и истолкованъ—не только въ своихъ явныхъ заблужденіяхъ и слабыхъ сторонахъ, но и въ томъ вѣщемъ содержаніи, которое чрезъ него просвѣчиваетъ. Онъ долженъ быть не отвергнутъ, но *внутренне превзойденъ*, разъясненъ въ своей ограниченности, какъ философское „отвлеченное начало", въ которомъ одна сторона истины выдается за всю истину. Словомъ, проблема экономическаго матеріализма должна быть изслѣдована не только въ теперешней ея постановкѣ, въ которой онъ носитъ слишкомъ явныя черты случайныхъ обстоятельствъ своего историческаго возникновенія и духовныхъ индивидуальностей его творцовъ. Для безпристрастнаго мыслителя явно, что, помимо этой грубой и неудачной формы, теорія экономическаго матеріализма могла бы быть разработана и гораздо полнѣе, отчетливѣе, современнѣе, вообще съ этой стороны поддается усовершенствованію. Отвлекаясь отъ всякой возможной формы его, ясно, что по существу дѣла экономическій матеріализмъ остается *какъ проблема*, которая неизбѣжно становится передъ философствующимъ умомъ нашего времени, со столь рѣзко выраженнымъ его экономизмомъ. Наше время понимаетъ, чувствуетъ, переживаетъ *міръ какъ хозяйство*, а мощь человѣчества какъ богатство преимущественно въ экономическомъ смыслѣ слова. Въ противоположность добровольному или насильственному аскетизму францисканско-буддійскихъ эпохъ исторіи, презиравшихъ богатство и отрицавшихъ его силу надъ человѣкомъ, наша эпоха любитъ богатство—не деньги, но именно богатство—и вѣритъ въ богатство, вѣритъ даже больше, чѣмъ въ человѣческую личность. Это не только маммонизмъ, корыстолюбивый и низкій (онъ былъ во всѣ времена, есть и теперь), нѣтъ, это—экономизмъ. *Жизнь есть процессъ, прежде всего, хозяйственный*, такова аксіома этого современнаго экономизма, получившая самое крайнее и даже заносчивое выраженіе въ экономическомъ матеріализмѣ.

Этому послѣднему потому и присуща такая идейная живучесть, которая поддерживается еще остротой идейнаго радикализма, привлекательнаго даже своей наивностью и непосредственностью. И въ этомъ секретъ своеобразнаго обаянія экономическаго матеріализма, благодаря которому онъ такъ гипнотизируетъ современные умы. И я скажу даже больше: вовсе не испытать на себѣ этого обаянія, не ощутить его гипноза (хотя бы никогда совсѣмъ ему не отдаваясь)—это значитъ имѣть какой-то дефектъ историческаго самочувствія, быть внутренне чуждымъ современности, оставаясь ли выше нея (что вообще доступно лишь для единицъ) или же отгораживаясь отъ жизни искусственно (вотъ почему намъ такъ мало импонируетъ и, говоря по правдѣ, такъ мало внушаетъ къ себѣ симпатіи неискушенный жизнью кабинетный „идеализмъ") [1]).

Экономическій матеріализмъ или, будемъ лучше говорить короче, *экономизмъ*, хотя теоретически раздѣляется далеко не большинствомъ представителей экономической науки, можетъ быть, потому, что сдѣлался партійной догмой соціалдемократіи и скандализируетъ многихъ своимъ идейнымъ радикализмомъ, однако фактически является господствующимъ міровоззрѣніемъ среди представителей политической экономіи. Имъ практически пробавляется,

[1]) Ибо нельзя же считать за лучшее, чѣмъ экономическій матеріализмъ, ту эклектическую, философски безпринципную смѣсь этики (за послѣднее время уже кантіанской) и экономическаго матеріализма, которую мы имѣемъ, напр., въ „историко-этическомъ направленіи въ политической экономіи". Не взирая на предохранительныя мѣры со стороны этики, фактически представители этой школы съ своимъ завуалированнымъ экономическимъ матеріализмомъ (школа Шмоллера, Брентано, Бюхера, всѣхъ крупнѣйшихъ современныхъ экономистовъ Германіи) содѣйствовали утвержденію экономизма болѣе, нежели самые воинствующіе марксисты. Ибо въ сущности именно они примѣняли тѣ принципы, которые больше лишь проповѣдывали марксисты.

за неимѣніемъ чего-либо лучшаго, политическая экономія, въ которой вообще ростъ спеціальныхъ изслѣдованій, научная практика, совершенно не соотвѣтствовалъ росту философской сознательности, рефлексіи. Политическая экономія исходитъ въ своей научной работѣ или изъ эмпирическихъ обобщеній и наблюденій ограниченнаго и спеціальнаго характера, или же, насколько она восходитъ къ болѣе общимъ точкамъ зрѣнія, она сознательно или безсознательно впадаетъ въ русло экономизма, притомъ въ наивно-догматической его формѣ. Между политической экономіей и экономизмомъ, какъ міровоззрѣніемъ, существуетъ тѣсная, неразрывная связь. Фактически экономическій матеріализмъ есть господствующая философія политической экономіи. Практически экономисты суть марксисты, хотя бы даже ненавидѣли марксизмъ.

Ограниченность горизонтовъ экономической мысли, обнаруживающаяся при этомъ, выражается не столько въ преобладаніи философіи экономизма (хотя и это довольно симптоматично), сколько въ ея наивномъ догматизмѣ. Дѣло обстоитъ такъ, какъ будто догматы экономизма есть единственно возможная и сама собою разумѣющаяся философія хозяйства вообще. Задача философской критики поэтому, прежде всего, состоитъ въ томъ, чтобы разбить этотъ наивный догматизмъ и, поставивъ его подъ вопросъ, сдѣлать предметомъ особаго философскаго изслѣдованія.

Политическую экономію отнюдь нельзя упрекать собственно за то, что она имѣетъ такія философскія предпосылки, на которыя опирается, принимая ихъ въ качествѣ аподиктическихъ истинъ или аксіомъ. Всякое научное знаніе частично и отрывочно, и потому никогда оно не построяется безъ подобныхъ предпосылокъ аксіоматическаго характера. Къ нимъ оно прикрѣпляется какъ къ якорю, забрасываемому въ безбрежномъ морѣ дискурсивнаго знанія, въ безконечности возможныхъ проблемъ и объектовъ науки. Всякое спеціальное изслѣдованіе ве-

дется не ab ovo, а, такъ сказать, изъ середины, поэтому оно предполагаетъ для самой возможности своего существованія цѣлый рядъ такихъ условно или безусловно аксіоматическихъ предпосылокъ, другими словами, оно всегда *догматически* обусловлено. Таковъ вообще неизбѣжный догматизмъ нашего научнаго мышленія, и отъ него не можетъ насъ освободить никакая „критика“, хотя о немъ слишкомъ легко забываютъ, когда выдаютъ результатъ такого догматически обусловленнаго знанія за знаніе quand même, за абсолютную истину. „Критическимъ“ можетъ быть признано только то научное изслѣдованіе, догматическая обусловленность котораго осознана и имѣется въ виду, учитывается при опредѣленіи удѣльнаго вѣса или теоретической цѣнности его положеній.

Потому и наука о хозяйствѣ, или политическая экономія, также есть догматически обусловленная отрасль человѣческаго вѣдѣнія. Она обусловлена какъ въ своей эмпирической части (здѣсь эта обусловленность ея сравнительно и болѣе сознается, напримѣръ, связь политической экономіи съ технологіей), такъ и со стороны своихъ общефилософскихъ предпосылокъ. Та или иная философія хозяйства, устанавливающая предпосылки политической экономіи, отнюдь не создается въ ней самой, не есть результатъ научнаго изслѣдованія, какъ это думаютъ иногда, но привносится въ науку a priori, хотя затѣмъ предопредѣляетъ тотъ или иной характеръ ея выводовъ. Экономическій матеріализмъ (а въ статистикѣ—радикальный кетлетизмъ) имѣлъ мужество выдѣлить эти предпосылки въ самостоятельную философскую систему и этимъ, въ нѣкоторомъ родѣ, выдалъ секретъ политической экономіи, которая пользовалась его положеніями, но молча, тайкомъ, въ своей наивности почитая ихъ плодомъ собственной научной работы. Между тѣмъ экономическій матеріализмъ, выдѣливъ и догматизировавъ то, что только подразумѣвалось научной практикой, тѣмъ самымъ сдѣлалъ эти предпосылки самостоятельной проблемой, чѣмъ

содѣйствовалъ, въ концѣ-концовъ, пробужденію критицизма и въ этой области. Наука о хозяйствѣ терпитъ теперь, хотя это и не для всѣхъ еще ясно, жесточайшій философскій кризисъ: отказываясь отъ сознательнаго экономическаго матеріализма, она остается лишенной всякихъ философскихъ основъ, безъ которыхъ она превращается въ сумму эмпирическихъ знаній и наблюденій, едва ли даже заслуживающую названіе науки. Поэтому проблема *философіи хозяйства* или, лучше сказать, совокупность этихъ проблемъ пріобрѣтаетъ не только общефилософскій, но и спеціально-экономическій интересъ.

То, что для практики представляется само собою разумѣющимся, для философствующаго ума нерѣдко ставитъ наиболѣе трудныя проблемы. Такова, напр., вся теорія познанія, изслѣдующая, въ сущности, сами собою разумѣющіяся формы познаванія и справедливо усматривающая здѣсь труднѣйшія и сложнѣйшія проблемы философіи. Благодаря этой обманчивой самоочевидности, положенія такого рода начинаютъ считать или совершенно незыблемыми и аподиктическими, такъ что ихъ отрицаніе считается невозможнымъ въ силу его немыслимости или явной абсурдности, или же, что особенно распространено въ спеціальныхъ наукахъ, начинаютъ считать эти предпосылки доказанными и установленными именно въ этой самой наукѣ; въ результатѣ получается своеобразный и весьма характерный именно для нашего времени съ его далеко проведенной научной спеціализаціей догматизмъ спеціальныхъ наукъ. И чтобы освободиться отъ него, нужно усиліе философскаго анализа. Надо усумниться въ томъ, въ чемъ не принято и неприлично даже сомнѣваться, надо взглянуть наивными глазами чужестранца или дикаря, для котораго крахмальные воротники и бѣлыя манжеты, для насъ сами собою разумѣющіеся, кажутся странными, и который спрашиваетъ объ ихъ дѣйствительномъ назначеніи.

Едва ли не также обстоитъ дѣло и съ политической

экономіей. И она считаетъ за данныя и самоочевидныя положенія слишкомъ многое, что она получила при самомъ своемъ рожденіи и потому привыкла считать органическимъ своимъ атрибутомъ, неизмѣннымъ своимъ багажемъ. Если читать ходячій трактатъ политической экономіи, давъ волю философскому сомнѣнію, то можно видѣть, какъ глубоко этотъ догматизмъ предпосылокъ проникаетъ въ ея построенія, и въ какомъ блаженномъ невѣдѣніи относительно этого она пребываетъ.

Наука о хозяйствѣ принадлежитъ къ числу наиболѣе обусловленныхъ и философски наименѣе самостоятельныхъ дисциплинъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, по фактической роли и жизненному вліянію, которое принадлежитъ ей въ нашъ вѣкъ, она притязаетъ быть повелительной законодательницей мысли, хочетъ стать философски декретирующей, распространить вліяніе далеко за свои предѣлы. И, насколько ей это удается, въ этомъ и выражается общій экономизмъ нашей эпохи, какъ основная особенность ея историческаго мірочувствія. Политическая экономія съ своимъ экономизмомъ особенно нуждается въ философскомъ пересмотрѣ и углубленіи своихъ основъ, въ освѣженіи ихъ философскимъ сомнѣніемъ. Философское изслѣдованіе общихъ предпосылокъ экономической дѣятельности и экономическаго мышленія вообще составляетъ прямую задачу философіи хозяйства, которая изслѣдуетъ, стало быть, философскія a priori какъ политической экономіи, такъ и общаго экономическаго міровоззрѣнія. Но, конечно, ея собственная проблема идетъ гораздо дальше и глубже, нежели этого требуетъ одно обслуживаніе политической экономіи. Философія хозяйства входитъ въ общую философію, составляетъ ея существенную часть, а не есть лишь незаконное дѣтище политической экономіи. Чѣмъ же можетъ быть философія хозяйства какъ философское ученіе?

II.

Философія и жизнь.

Опредѣленіе проблемы философіи хозяйства существенно связано съ пониманіемъ общихъ задачъ философіи, а въ послѣднемъ теперь существуетъ полная разноголосица. При этомъ можно сказать, что въ отвѣтѣ на этотъ основной, хотя какъ будто лишь предварительный вопросъ: что такое философія? скрываются обыкновенно уже самые послѣдніе ея выводы и обнажается центральный нервъ философской системы. Возьмемъ любое изъ философскихъ направленій прошлаго и настоящаго и убѣдимся, что всѣ они разнятся прежде всего въ пониманіи этого исходнаго вопроса. Очевидно, здѣсь нѣтъ ничего безспорнаго, и онъ не разрѣшается въ предѣлахъ философской системы тѣми или иными аргументами спеціальнаго характера. Напротивъ, вопросъ этотъ намѣчается еще за предѣлами философской системы, которая и построяется какъ отвѣтъ на заранѣе уже поставленный вопросъ. Чѣмъ *хочетъ* быть философія, каковъ тотъ интересъ, на которомъ она „оріентируется“, что имѣетъ она предъ собою въ качествѣ послѣдней руководящей и непосредственной данности? Этимъ и предопредѣляется философская система. Въ нашей постановкѣ проблемы намѣренно обнаженъ этотъ центральный нервъ философской системы. Для многихъ изъ современныхъ представителей философіи уже само это соединеніе понятій: *философія хозяйства* представляетъ собой нѣчто непріемлемое или шокирующее, и не только по непривычности даннаго словосочетанія, но прежде всего потому, что философіи здѣсь опредѣленно и откровенно придается частный предикатъ, между тѣмъ какъ для нихъ совсѣмъ не можетъ быть философіи чего-нибудь, а возможна только философія вообще, самодовлѣющая, независимая, „чистая“. Правда, современное ухо стало уже привыкать

къ такимъ словосочетаніямъ, какъ, напр., философія культуры, искусства, права, (даже „философія денегъ“, пущенная въ ходъ скептическимъ импрессіонистомъ философіи Зиммелемъ), но далеко не всегда они употребляются съ надлежащей философской сознательностью и „критической самоотчетностью“ и, во всякомъ случаѣ, ждутъ еще философскаго истолкованія. Съ другой стороны правда, что именно величайшіе представители абсолютной, независимой философіи, каковы, напримѣръ, Фихте и Гегель, разрабатывали философію права, культуры, исторіи, но у нихъ это были лишь опредѣленные отдѣлы и частныя приложенія общей и независимой философской системы, не имѣющія самостоятельнаго существованія. Строить философскую систему, какъ философію хозяйства или вообще чего-нибудь, т. е. исходя изъ той или иной данности и по поводу нея, и для нихъ было бы униженіемъ философіи и измѣной ей. Догматъ независимости философіи, въ смыслѣ ея самозамкнутости и самодовлѣемости и въ этомъ смыслѣ ея абсолютности, стоялъ для нихъ внѣ сомнѣній,—такова въ своей люциферіанской гордости величественная система Гегеля, такова первая система Фихте (Наукоученіе 1794 года).

Такую независимость и самозамкнутость философіи мнимо-абсолютнаго духа, изъ себя порождающаго и чистое ничто, и чистое все, и тѣмъ приравнивающагося Творцу, создавшему міръ изъ ничего, мы отрицаемъ. Философствуютъ всегда о чемъ-нибудь, имѣя это нѣчто предъ собой, какъ непосредственную и неподлежащую уже установленію данность, или, употребляя распространенное выраженіе, *философія всегда оріентируется на чемъ-либо*, внѣ нея даннымъ и для нея „преднаходимомъ“. Этимъ предрѣшается и болѣе общій и основной вопросъ *объ отношеніи философіи къ жизни*, который естественно никогда не исчезаетъ изъ поля философскаго сознанія, но особенно обостряется въ эпохи болѣзненнаго, односторонняго интеллектуализма, какъ, напр., въ послѣкантовскомъ абсолютномъ идеализмѣ

или въ послѣднее время въ неокантіанскомъ раціонализмѣ [1]). Жизнь первѣе и непосредственнѣе всякой философской рефлексіи о ней или ея саморефлексіи. Жизнь неопредѣлима до конца, хотя и безконечно опредѣляема, она даетъ содержаніе нашимъ сужденіямъ, но сама никогда ими не исчерпывается. Она наполняетъ всѣ изгибы нашего существованія, а, въ частности, и мышленія, она—материнское лоно, неизслѣдимый источникъ, неизмѣримая глубина. Она—все, но вмѣстѣ и ничто, ибо не можетъ пріурочиваться къ какому-либо *что* и имъ исчерпываться. Она внѣвременна и внѣпространственна, ибо хотя и выражается въ пространственныхъ и временныхъ явленіяхъ, но никогда не исчерпывается въ нихъ, а ихъ собою обосновываетъ. Не жизнь существуетъ въ пространствѣ и времени, но пространственность и временность суть формы проявленія жизни. Жизнь не можетъ быть сведена ни къ чему простѣйшему себя, хотя сама она изліялась изъ Источника жизни, Бога живыхъ, но не мертвыхъ. Она есть то первоначало, въ которое упирается какъ въ свой предѣлъ философствующее самосознаніе. Она не можетъ быть выведена ни изъ какихъ причинъ и въ этомъ смыслѣ чудесна, она есть свобода, царящая надъ необходимостью. По отношенію къ жизни всѣ стороны бытія оказываются лишь частными опредѣленіями: воля, мышленіе, инстинктъ, сознаніе, подсознательныя сферы, даже самое бытіе, связка *есть* и предикатъ существованія имѣетъ смыслъ только по отношенію къ сущему—жизни, полагающей отдѣльныя свои бываніе или состоянія, какъ частныя опредѣленія. Не существуетъ бытія in abstracto, а есть лишь конкретное, для себя бытіе, самополагающаяся жизнь. И этотъ чудесный источникъ жизни дробится въ индивидуальныхъ сознаніяхъ, сохраняя повсюду общую свою тожественность и единую свою природу. Жизнь есть неразгадываемая умомъ, а лишь переживаемая тайна мірового бытія, тотъ первозданный свѣтъ, въ которомъ рождается и сознаніе, и различеніе. Въ этомъ безбрежномъ океанѣ и забрасываетъ свой якорь философія, ища въ немъ той точки, къ которой лишь можетъ быть приложенъ архимедовъ рычагъ философской системы, взвѣшивающей на своихъ вѣсахъ все міросознаніе; она необходимо нуждается въ точкѣ опоры *внѣ* себя, въ такой непосредственной данности, которая уже неустранима изъ размышленія безъ того, чтобы не уничтожалась самая возможность философствованія. Твореніе изъ ничего не дано человѣку ни въ области философіи, ни въ другихъ дѣлахъ. Въ зависимости отъ того, гдѣ и какъ забрасывается этотъ якорь философіи, или отъ того, что наиболѣе поражаетъ или „удивляетъ“ (θαυμάζει) философскимъ удивленіемъ мыслителя, или отъ того, на чемъ *ориентируется* философія, въ значительной степени предопредѣляется и ея содержаніе; такъ что можно было бы написать исторію философскихъ системъ, какъ исторію различныхъ философскихъ ориентировокъ.

Жизнь есть то материнское лоно, въ которомъ рождаются всѣ ея проявленія: и дремотное, полное безконечныхъ возможностей и грезъ, ночное сознаніе, и дневное, раздѣльное сознаніе, порождающее философскую мысль и научное вѣдѣніе,— и Аполлонъ, и Діонисъ. Чрезвычайно важно не упускать изъ вниманія, что мысль родится изъ жизни, и что въ этомъ смыслѣ философская рефлексія есть саморефлексія жизни, другими словами, начало логическое, логосъ жизни, выдѣляется изъ того конкретнаго и неразложимаго цѣлаго, въ которомъ начало логически непроницаемое, чуждое, трансцендентное мысли, алогическое, нераздѣльно и несліянно соединяется съ началомъ логическимъ. Жизнь, какъ конкретное единство алогическаго и логическаго, конечно, остается сверхъ-логична,

[1]) Съ особенной силой этотъ вопросъ выдвинулся въ телеологическомъ критицизмѣ Риккерта, также у Lask'a: см. его Fichte's Idealismus und die Geschichte 1907 и особенно Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. 1910.

не вмѣщается ни въ какое логическое опредѣленіе, имѣющее дѣло лишь съ ея гранями и схемами, а не съ живою ея тканью, однако она не становится отъ этого антилогична или логически индиферентна. Она рождаетъ мысль, она мыслитъ и имѣетъ свое самосознаніе, она рефлектируетъ сама на себя. Начало логическое имѣетъ свои границы, которыхъ оно не можетъ перейти, но въ этихъ предѣлахъ оно нераздѣльно господствуетъ. Алогическое нерастворимо логическимъ и непроницаемо для него, но оно, вмѣстѣ съ тѣмъ, само связано логическимъ. Логическое и алогическое сопряженны и соотносительны. Такъ свѣтъ предполагаетъ постоянно преодолѣваемую имъ тьму („καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει—и свѣтъ во тьмѣ свѣтится“, Ев. Іоан., I 5), а радость непрерывно побѣждаемую печаль (Шеллингъ), такъ теплота любви порождается смягчившимся и потерявшимъ свою мучительную жгучесть огнемъ (Я. Бёме). Только при этомъ воззрѣніи становится понятнымъ фактъ мыслимости и познаваемости бытія, объясняется возможность философіи, науки, даже простого здраваго смысла, вообще всякаго мышленія, поднимающагося надъ инстинктомъ съ его автоматизмомъ. Мысль родится въ жизни и отъ жизни, есть ея необходимая vпостась. Поэтому она не внѣ жизни, не трансцендентна, но имманентна ей, однако не въ смыслѣ современнаго имманентизма, приравнивающаго бытіе къ (логическому) сознанію и на этомъ основаніи ставящаго знакъ равенства между логическимъ и сущимъ, а, слѣдовательно, отрицающаго алогическій корень бытія.

Въ исторіи философіи ясно обозначились два взаимно противоположныхъ направленія, опирающихся на эту двойственную природу жизни. Одно изъ нихъ считаетъ исчерпывающимъ началомъ бытія логическое, бытіе для него есть саморазвивающаяся мысль, мыслящая саму себя, порождающая саму себя и замыкающаяся въ философской системѣ, это—*интеллектуализмъ*. Второе же направленіе выявляетъ другую сторону дилеммы и провозглашаетъ пріоритетъ алогическаго надъ логическимъ, инстинкта надъ разумомъ, безсознательнаго надъ сознательнымъ, это—*антиинтеллектуализмъ*, алогизмъ, доведенный до антилогизма [1]).

Интеллектуализмъ представляетъ собой чрезвычайно могущественное теченіе въ новой европейской философіи, можно сказать даже наслѣдственную ея болѣзнь, которая появилась еще у ея родоначальника Декарта съ его ультра-интеллектуалистическимъ *Cogito ergo sum*. При всей неясности, многозначности и двусмысленности этого положенія въ томъ видѣ, какъ оно было развиваемо самимъ Декартомъ [2]), исторія истолковала его въ наиболѣе ингел-

---

[1]) Я сознаю, что избранная мною терминологія представляетъ неудобства, имѣя нѣкоторый привкусъ психологизма. Однако и другія противопоставленія, напрашивающіяся въ замѣну ея, какъ-то: раціонализмъ—антираціонализмъ, логизмъ—антилогизмъ,—также не свободны отъ возможныхъ недоразумѣній. Вводить же для этой цѣли неологизмы мнѣ кажется излишнимъ.

[2]) Положеніе Декарта: *cogito ergo sum* страдаетъ коренной неясностью. По прямому своему смыслу, оно можетъ быть понято какъ притязаніе самаго необузданнаго раціонализма, согласно которому бытіе устанавливается и обосновывается мышленіемъ, и потому мышленіе первѣе бытія, есть его prius. Такое кантизированное картезіанство мы имѣемъ въ современномъ неокантіанствѣ, особенно же у Когена въ его Logik der reinen Erkenntniss, въ которой бытію отводится мѣсто—и притомъ далеко не первое—лишь въ ряду категорій, а всякая алогическая или сверхлогическая данность устраняется (въ ученіи о reiner Ursprung). Это и есть прямой и наиболѣе ясный смыслъ положенія Декарта. Однако самъ онъ не только не удержался на немъ, но рядомъ дальнѣйшихъ истолкованій затемнилъ его радикальный характеръ (подобно тому какъ Кантъ во второмъ изданіи Критики Чистаго Разума затемнилъ радикализмъ своихъ идей сравнительно съ первымъ изданіемъ). Поэтому у самого Декарта можно найти другое толкованіе его тезиса, превращающее его изъ силлогизма въ тожесловіе и лишающее его raison d'être: *cogito ergo sum* въ этомъ смыслѣ значитъ: *sum cogitans ergo sum*, или еще короче, *sum ergo sum*, т. е. формула, напоминающая уже Фихтевское *Ich*

лектуалистическомъ смыслѣ, что бытіе, т. е., въ концѣ концовъ, и жизнь, и личность (sum), нуждаются въ раціональномъ обоснованіи и могутъ его дѣйствительно получить отъ философіи. Послѣдняя отрывается при этомъ отъ своего корня и неизбѣжно впадаетъ въ манію величія, погружаясь въ міръ грёзъ и призраковъ, иногда величественныхъ и увлекательныхъ, но большей частью безжизненныхъ. Другими словами, открывается эпоха грёзящаго идеализма, для котораго cogitare=esse=vivere,—„коперниканскія“ претензіи кабинетнаго всезнайки. Болѣзнь эту и по сіе время перебалпваетъ еще европейская философія. При дальнѣйшемъ развитіи въ интеллектуализмѣ опредѣлились два русла: *абсолютный идеализмъ* съ его неизбѣжнымъ панлогизмомъ провозглашаетъ невѣдающую предѣловъ универсальность логическаго начала, мышленія, которое достигаетъ самосознанія, а слѣдовательно, и полнаго бытія въ философіи (почему философія оказывается выше жизни, есть ея цѣль и плодъ), и *критическій раціонализмъ*, въ которомъ метафизическій панлогизмъ уступаетъ мѣсто „научному идеализму“, а прежняя роль мірового разума предоставляется формальнымъ схемамъ научнаго познанія. Самыми смѣлыми представителями ин-

bin Ich. (См. объясненія Декарта по этому поводу въ отвѣтахъ на возраженія противъ Discours sur la méthode. Цит. у *Любимова* въ его приложеніяхъ къ переводу Декарта: Разсужденіе о методѣ съ подробнымъ изложеніемъ ученій Декарта. СПБ. 1885, стр. 145—6). Наконецъ въ *Началахъ Философіи* (L. 1. § 9) Декартъ даетъ еще третье истолкованіе своего тезиса, лишающее его всякой опредѣленности: „подъ словомъ мыслить я разумѣю все, что происходитъ въ насъ такъ, что мы сознаемъ это непосредственно въ себѣ. Потому не только понимать, хотѣть, воображать значитъ мыслить, но и чувствовать значитъ тоже мыслить“. (Цит. у *Любимова*, 133—4, ср. вообще его „поясненія къ четвертой части Разсужденія о методѣ; стр. 122—160). Въ такомъ истолкованіи тезисъ Декарта лишается своей идейной остроты, а потому теряетъ и историческое значеніе.

теллектуализма въ метафизикѣ новаго времени является, конечно, Фихте въ его первой системѣ [1]) Ich-philosophie

[1]) Въ философскомъ творчествѣ Фихте только первый періодъ, примѣрно до 1800 года, характеризуется преобладаніемъ интеллектуализма, дѣлающимъ его предшественникомъ Гегеля, позднѣе же онъ становится близокъ Якоби, а нѣкоторыми чертами Шеллингу и Шопенгауеру (Эти періоды отмѣчаетъ въ своей монографіи и *E. Lask.* Fichte's Idealismus und die Geschichte, Tüb. и Leipz., 1902, стр. 71—2 и др., особенно 157—164). Но и въ первый періодъ философія Фихте можетъ быть превращена въ абсолютный идеализмъ, слѣдовательно, въ систему вполнѣ интеллектуалистическую, лишь одностороннимъ истолкованіемъ. Основная мысль *Наукоученія* Фихте въ томъ, что въ основѣ познанія лежитъ *я* какъ дѣяніе, актъ свободы и самотворчества. Законъ тожества, скрѣпляющій знаніе и обосновываемый самотожествомъ *я*, самъ обосновывается поэтому не въ знаніи, но за его предѣлами. Знаніе или мышленіе, какъ ни будь оно „чисто“, не можетъ само повѣсить себя въ воздухѣ, закинувъ для этого веревку въ небо,—самопорождающее, самозамкнутое мышленіе, одинаково какъ Гегеля, такъ и Когена, одинаково далеки этому идеалистическому прагматизму, обнаруживающему неизбѣжный hiatus философіи. „Для того, чтобы стала возможна дѣйствительная жизнь я, нуженъ еще особый толчокъ на я чрезъ не—я“, которымъ и обусловливается самое существованіе я, точнѣе приведеніе его въ движеніе или въ дѣйствіе, ибо „его существованіе и состоитъ въ дѣйствіи“. „Наукоученіе 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—80). „Нѣтъ смерти, нѣтъ безжизненной матеріи, но всюду жизнь, духъ, интеллектъ: царство духовъ, ничто иное. Наоборотъ, всякое знаніе, если только оно есть знаніе, есть бытіе“. „Матерія необходимо духовна, духъ необходимо матеріаленъ. Нѣтъ матеріи безъ жизни и души, нѣтъ жизни внѣ матеріи“ (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“ (II, 362—3).

(развитой въ Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre и Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre 1794, а также двухъ Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797), и особенно Гегель, достигающій крайняго предѣла интеллектуализма. Общее значеніе Гегеля въ этомъ смыслѣ извѣстно, подробное же выясненіе его системы съ этой точки зрѣнія выходитъ за предѣлы настоящей работы [1]).

Примать жизни провозглашается въ Sonnenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie 1801. Здѣсь Wissenschaftslehre какъ „мысли о мысляхъ“ или „наука“ противопоставляется дѣйствительной жизни и отвергается приписываемое ей притязаніе быть „Lebensweisheit“, „Weltweisheit“, въ чемъ обвиняются другія системы. Въ послѣдній періодъ философствованія Фихте, въ „популярно-философскихъ сочиненіяхъ“, этотъ философскій прагматизмъ становится вполнѣ опредѣляющимъ. Однако при построеніи своей системы Фихте пошелъ дальше, чѣмъ слѣдовало, въ сторону интеллектуализма и идеализма и былъ понятъ именно въ послѣднемъ смыслѣ. Болѣе всего Фихте повиненъ въ томъ, что онъ уничтожаетъ природу, превращая ее лишь въ не—я и въ „äussere Anstoss“ для я, и тѣмъ самымъ всю жизненную реальность оставляетъ на долю я. Послѣднее получаетъ вслѣдствіе этого атрибуты божества, ограниченное, тварное я превращается въ міровое, абсолютное Я, для котораго природа, дѣйствительно, есть лишь его себя-полаганіе, не—Я. Философія человѣкобожія ведетъ къ акосмизму и иллюзіонизму. Зато во второй періодъ идея примата вѣры надъ знаніемъ и жизни надъ сознаніемъ звучитъ все рѣшительнѣе и вполнѣ вытѣсняетъ болѣзненный субъективизмъ перваго періода. Слѣдующее заявленіе звучитъ, напр., совершенно по-шеллинговски: „таковъ истинный смыслъ трансцендентальнаго идеализма: всякое бытіе есть знаніе. Основа универсума есть не бездушность (Ungeist), не противоположность духу (Widergeist), котораго соединеніе съ духомъ нельзя было бы понять, но самый духъ“. (Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, стр. 35).

[1]) Ср. характеристику Гегелевскаго панлогизма и выясненіе его односторонности и недостаточности даже какъ интеллектуализма (съ иной впрочемъ терминологіей) у кн. *С. Н. Трубецкого* въ его „Основаніяхъ идеализма“, собр. соч. т. II, 180—196.

Научный раціонализмъ, другая разновидность новѣйшаго интеллектуализма, представленъ въ научномъ позитивизмѣ, но вполнѣ сознательное и „критическое“ выраженіе находитъ въ неокантіанскомъ идеализмѣ съ его панкатегоріализмомъ и панметодизмомъ, въ современныхъ „наукоученіяхъ“ или т. наз. научной философіи. Эта черта свойственна въ большей или меньшей степени всему неокантіанству съ его наиболѣе вліятельными развѣтвленіями, но наиболѣе законченное и радикальное выраженіе она получила въ ученіяхъ т. наз. Марбургской школы съ Когеномъ во главѣ, этимъ Гегелемъ научнаго раціонализма [1]). Здѣсь философія откровенно и рѣшительно „орі-

---

[1]) „*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“ (*Herrmann 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. Курсивы автора). Эту программу „научной философіи“ въ духѣ радикальнаго идеализма Когенъ развиваетъ и въ болѣе раннихъ своихъ трудахъ, 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 съ этимъ общую точку зрѣнія Гегеля, какъ она выражена въ извѣстномъ предисловіи къ Phänomenologie des Geistes, окрашенномъ заостренной полемикой съ Шеллингомъ. Здѣсь читаемъ: „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 Wissen* 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 Wissenshaftlichkeit

ентируется“ на наукѣ, и прежде же всего на математикѣ, и понятія спеціальныхъ наукъ съ ихъ абстрактными категоріями получаютъ значеніе высшей, единственно подлинной, насквозь раціональной, научнымъ разумомъ или „мышленіемъ порождаемой“ изъ мэоническаго ничто дѣйствительности. Наука есть ὄντως ὄν дѣйствительности, а философія, какъ система категорій, какъ самосознаніе научнаго разума, есть ὄντως ὄν науки. Всякая алогическая данность устранена, а ирраціональное допущено лишь какъ возможность проблемъ, какъ „ewige Aufgabe“, т. е. тоже вмѣщено въ систему категорій и такимъ образомъ раціонализировано.

Настоящимъ родоначальникомъ новѣйшей философіи интеллектуализма является, конечно, Кантъ. Оба ея направленія,—и панлогизмъ, и панкатегоріализмъ, и гегельянство, и когеніанство,—генетически связаны съ Кантомъ. Однако съ нимъ же связывали себя и Шопенгауеръ, и Шеллингъ, и Фихте второго періода; это уже показываетъ, что творенія Канта таятъ въ себѣ различныя возможности, но сами по себѣ въ то же время лишены достаточной опредѣленности (благодаря неясности ученія о роли „Empfindung“ въ теоріи познанія и двусмысленности ученія о Ding an sich въ метафизикѣ).

Противоположный полюсъ интеллектуализма, но вмѣстѣ съ тѣмъ его собственное порожденіе представляетъ современный антиинтеллектуализмъ, который выражаетъ собой реакцію интеллектуализму и уже по тому одному не можетъ считаться его преодолѣніемъ. Отличительная черта этого направленія—скептицизмъ по отношенію къ самостоятельности логическаго начала. Онъ проистекаетъ изъ склонности разсматривать разумъ лишь какъ орудіе жизни,

---

gesetzt wird“... *Hegel's* Werke, II B., 2 Aufl., s. 6). Сближеніе гегельянства и когеніанства (съ иной, впрочемъ, точки зрѣнія) было произведено *Б. В. Яковенко* въ статьѣ о Когенѣ въ журналѣ *Логосъ*, № 1.

руководящейся слѣпымъ, алогичнымъ, даже почти антилогичнымъ инстинктомъ. Разуму усвояется здѣсь значеніе лишь инструмента, цѣннаго только въ силу его полезности. У разума, какъ начала логическаго, отнимается этимъ не только приписываемый ему въ интеллектуализмѣ автономный суверенитетъ самопорождающагося мышленія, но онъ разсматривается какъ продуктъ, какъ средство. Понять *исторію* разума въ его самосознаніи и самораскрытіи стремился и Фихте, и Шеллингъ, и Гегель, но у нихъ эта задача касается только развитія, а не генезиса разума, и не имѣетъ ничего общаго съ теперешнимъ стремленіемъ антиинтеллектуализма объяснять самое происхожденіе разума, потому что она вовсе не затрагиваетъ правъ разума и его первозданности, напротивъ, необходимо ихъ предполагаетъ. Антиинтеллектуализмъ же исходитъ изъ молчаливаго, или и прямо выражаемаго, хотя не вездѣ до конца осознаннаго положенія, что *разумъ произошелъ во времени*, слѣдовательно, могло быть время, когда его не было. Слѣдуетъ въ такомъ случаѣ пойти дальше и признать, что разума могло бы и вовсе не быть, а жизнь могла бы остаться слѣпой и инстинктивной. Этого не находимъ мы даже у Шопенгауера, философа слѣпой воли, наиболѣе приближающагося къ антиинтеллектуализму,—и у него разумъ необходимо возникаетъ вмѣстѣ съ началомъ мірового процесса: міръ, какъ воля, необходимо есть *и* представленіе. Сведеніе разума на эволюціонную случайность (не въ смыслѣ, конечно, эмпирической безпричинности, но въ смыслѣ отсутствія для него идеальной необходимости), этотъ ирраціонализмъ, соединяющійся съ инструментализмомъ, несомнѣнно, деградируетъ разумъ и ставитъ подъ вопросъ самую возможность познанія, т. е. въ частности и самого себя. Онъ страдаетъ саморазлагающимъ и самоистребляющимъ скептицизмомъ,—удѣлъ всякаго радикальнаго скептицизма, выступающаго съ какими бы то ни было положительными утвержденіями. Подъ знаменемъ антиинтеллектуализма объединяются въ настоящее

время весьма разнообразные мыслители разной степени философской сознательности и по различнымъ философскимъ мотивамъ: дарвинисты въ гносеологіи—сюда могутъ быть отнесены, съ одной стороны, Фейербахъ, Ницше и Зиммель, а съ другой экономическіе матеріалисты, а отчасти обще-философскіе матеріалисты (гилозоисты типа Геккеля),—затѣмъ Бергсонъ съ послѣдователями, выдвигающій на первый планъ значеніе инстинкта, и, наконецъ, современные прагматисты. Для однихъ это—знамя бунта противъ Канта и неокантіанства и прорывъ къ метафизикѣ и религіи (Бергсонъ и нѣкоторые прагматисты), для другихъ, „до-кантіанцевъ послѣ Канта“, наоборотъ, это—средство оградиться отъ всякой метафизики и религіи и окончательно утвердиться въ зоологическомъ званіи человѣкообразной обезьяны, а попутно присвоить себѣ и престолъ сверхчеловѣка. Однако разумъ не можетъ быть поруганъ разумомъ же, и la raison toujours finira par la raison. Основной и неустранимый порокъ антиинтеллектуализма, притязающаго однако быть философіей, т. е. логической системой, это невозможность на его основѣ объяснить свою собственную возможность и свои собственныя притязанія [1]). Здѣсь неизбѣжно повторяется классическій примѣръ самопротиворѣчиваго сужденія, вращающагося въ логическомъ кругѣ: одинъ критянинъ сказалъ, что всѣ критяне лгуны, слѣдовательно, какъ критянинъ, онъ и самъ совралъ, и собственное его утвержденіе противорѣчитъ истинѣ; однако въ такомъ случаѣ оказывается, что онъ сказалъ правду, и, дѣйствительно, критяне лгуны, но тогда и онъ совралъ и т. д. Антиинтеллектуализмъ справедливо и съ большой силой подчеркиваетъ границы интеллектуалистическаго раціонализма. Жизнь шире и глубже раціональнаго сознанія, и самое это сознаніе имѣетъ свою исторію, ибо подъ нимъ и за нимъ стоятъ

[1]) Ниже (въ послѣдней главѣ) мы еще встрѣтимся съ этой чертой при разборѣ экономическаго матеріализма.

„сублиминальныя“, подсознательныя или предсознательныя сферы. Хотя дневное я, разсудочно-дискурсивное, есть наиболѣе острое выраженіе или симптомъ жизни, но оно *вырастаетъ* изъ глубины и имѣетъ корни, погруженные въ темноту ночного дремлющаго я, вообще личность неизмѣримо глубже и шире своего сознанія въ каждый данный моментъ. Жизнь въ природѣ не сразу приходитъ къ сознанію, но идетъ къ нему долгимъ путемъ. Эту истину, ранѣе всякаго дарвинизма и эволюціонизма, особенно живо чувствовалъ „историкъ разума“ Шеллингъ. Если ограничиться лишь коррективомъ къ извращеніямъ притязательнаго схоластическаго раціонализма, то отсюда еще не получится антиинтеллектуализма, который и состоитъ именно въ разрывѣ необходимой, изначальной и идеальной связи логическаго и алогическаго и погружаетъ свѣточъ разума въ темную стихію алогическаго. Этимъ онъ фактически произноситъ приговоръ надъ самимъ собой, какъ надъ философскимъ ученіемъ. Въ немъ дорого лишь основное его настроеніе, бунтъ противъ мертвящаго раціонализма, но „однимъ бунтомъ жить нельзя“ (Достоевскій) и въ философіи, ибо и здѣсь бунтарство есть то же рабство, только навыворотъ, духовный плѣнъ въ тискахъ раціонализма, а вовсе не преодолѣніе его.

Итакъ, жизнь есть конкретное, неразложимое единство логическаго и алогическаго, только изъ этого положенія становится понятнымъ фактъ знанія,—и философіи, и науки, и даже въ нашемъ самосознаніи мы находимъ этотъ же самый живой синтезъ логическаго и алогическаго. Жизнь не антилогична, не чужда логосу, логосъ есть связь вещей, необходимо имѣющая транссубъективное [1]) или объективное значеніе,—вотъ аксіома, которая все время предполагается мышленіемъ, лежитъ въ основѣ нашего логическаго самосознанія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мысль необ-

[1]) Употребляю выраженіе *Johannes Volkelt.* Erfahrung und Denken 1886.

ходимо соотносительна алогическому началу, постоянно рефлектируется отъ него (какъ *я* въ системѣ Фихте предполагаетъ для своего выявленія непрерывные толчки *не—я*), она имѣетъ субстратъ внѣ себя, иначе говоря, жизнь не покрывается мыслью, и мышленіе не есть еще бытіе,хотя все существующее можетъ мыслиться. Мыслимость всего сущаго, но въ то же время его инородность мысли,его алогичность, и характеризуютъ общее соотношеніе мышленія (какъ научнаго, такъ и философскаго) и его объекта. Вся жизненная дѣйствительность идеально-реальна во всѣхъ своихъ изгибахъ, она алогично-логична. Самъ по себѣ этотъ синтезъ представляетъ собой, очевидно, нѣчто сверхлогическое, недомыслимое, какъ бы стѣну, въ которую упирается логическая мысль, находя въ ней свою границу. И во всякомъ актѣ мысли совершается этотъ живой и таинственный синтезъ двухъ инородныхъ, но однако отнюдь не противорѣчивыхъ началъ: логическаго и алогическаго.

Логическое мышленіе, *отвлеченное* отъ конкретнаго единства логическаго и алогическаго, основано на возможности рефлексіи, воспроизведенія дѣйствительности какъ идеальнаго ряда (или точнѣе) идеальныхъ рядовъ логическихъ понятій, символовъ или схемъ жизненныхъ, конкретныхъ единствъ. Это построеніе идеальныхъ рядовъ дѣйствительности, основанное на отвлеченіи логическаго начала и символизаціи конкретной, сверхлогической дѣйствительности въ понятіяхъ, этотъ символизмъ логики или „алгебра мышленія“ (по выраженію Кутюра), самъ по себѣ не выходитъ за предѣлы жизни и постольку тоже есть конкретный жизненный актъ, отъ котораго запаха жизни, привкуса „психологизма“, нельзя устранить никакой гносеологической дезинфекціей. (Вообще „чистота“, влекущая къ себѣ современныхъ гносеологовъ, чуждость всякаго „психологизма“, т. е. отчужденность отъ жизни, которая сверхлогична и не исчерпывается логическимъ мышленіемъ, конечно, недостижима, и самое стремленіе это есть порожденіе болѣзненнаго интеллектуализма, ставящаго знакъ

равенства между мышленіемъ и бытіемъ). Но въ отношеніи къ конкретной идеальнореальной дѣйствительности это идеальное, только логическое ея отображеніе представляетъ собой какъ бы выдѣленіе одного логическаго начала, и, разсматриваемая только въ свѣтѣ его, въ этомъ мірѣ логической отвлеченности, жизнь какъ будто исчерпывается мышленіемъ до дна, и для этой ограниченной и условной точки зрѣнія мышленіе дѣйствительно равно бытію. Рядомъ съ міромъ конкретнымъ создается міръ абстрактный, логически прозрачный, и на темномъ и непроницаемомъ фундаментѣ возводится свѣтлое зданіе. Это самосознаніе логоса, какъ начала бытія, есть обнаруженіе его идеальной мощи и свѣта.

Идеальная дѣйствительность, построенная логическимъ мышленіемъ, насквозь логична и насквозь раціональна, въ ней не должно быть темныхъ, неосвѣщенныхъ угловъ и закоулковъ, она вся доступна логической критикѣ, повинна „критической самоотчетности“. Въ ней все связно и непрерывно (Continuität—основной законъ мышленія, на чемъ такъ настаиваетъ Когенъ) и не должно быть мѣста hiatus'у и скачкамъ. Такова природа мысли, раскрываемая на основаніи анализа ея дѣятельности въ идеальномъ ея изображеніи, въ наукѣ логики и въ анализѣ познанія,—гносеологіи. Мысль самозаконна въ своемъ развитіи, въ своей діалектикѣ, въ своихъ заданіяхъ и проблемахъ, она скрѣпляется системой категорій, между собой необходимо связанныхъ,—и постольку правъ даже и панкатегоріализмъ (чудовищая ложь котораго начинается только тогда, когда онъ придаетъ своимъ гносеологическимъ утвержденіямъ онтологическое значеніе и, стало быть, истолковываетъ ихъ въ смыслѣ интеллектуалистической метафизики). Но не надо никогда забывать, что мышленіе, основанное на отвлеченіи отъ жизни, есть порожденіе рефлектирующей дѣятельности разума, саморефлексія жизни. Мышленіе оперируетъ сужденіями и понятіями, представляющими собою какъ бы сгустки мысли, осѣдающіе ея

кристаллы, которые потомъ подставляются на мѣсто цѣлостной, сверхлогической жизни. Эти-то логическіе символы и символы символовъ, понятія и категоріи, и суть тѣ колонны, на которыя опираются висячіе и ажурные мосты научной и философской мысли, и за которыя зацѣпляется идеалистическая фата-моргана. Но они все-таки не могутъ считаться висящими въ воздухѣ, ибо врастаютъ своимъ массивомъ въ землю. Понятія все-таки остаются символами или схемами жизненной дѣйствительности. Они *даны* ею, ими же *заданы* проблемы для мысли. Въ современномъ интеллектуализмѣ слишкомъ привыкли играть понятіемъ заданности, которое нерѣдко совершенно заступаетъ въ немъ мѣсто данности. Но что-либо задается лишь тѣмъ, что ранѣе или одновременно дается, и нельзя только задавать, вовсе ничего не давая, какъ неразрѣшимо уравненіе, состоящее изъ однихъ неизвѣстныхъ.

Данность, служащая исходнымъ пунктомъ для того или другого мыслительнаго построенія, въ непосредственности своей не допускаетъ доказательствъ, она обладаетъ аподиктичной самодостовѣрностью и принудительностью для мысли, должна быть принята за фактическую, самоочевидную аксіому, которая жизненно удостовѣряется. Но, конечно, самый актъ рефлексіи, сосредоточеніе вниманія на томъ или другомъ жизненномъ проявленіи, есть дѣло свободы (какъ это было глубоко почувствовано въ системѣ Фихте) и творчества жизни. Это произвольное сосредоточеніе вниманія на той или иной точкѣ жизни или „фактѣ“ ея и есть то, что мы называемъ *оріентированіемъ* на немъ. Напримѣръ, такъ называемая „научная философія“ есть въ дѣйствительности философія науки, „оріентируемая“ на фактѣ научнаго познанія (какъ это со всей ясностью обнаруживается въ системѣ Когена), „гносеологія“ есть въ такомъ же смыслѣ философія мышленія и познанія. Общая философія (метафизика сущаго) имѣетъ предъ собой бытіе (жизнь) какъ единство въ наиболѣе общихъ и абстрактныхъ его опредѣленіяхъ, во всеобщей

его связности и обусловленности (Плотинъ, Гегель). Можно, конечно, называть философіей только этотъ послѣдній видъ философствованія, удаляя тѣмъ самымъ изъ области философіи всѣ остальныя, болѣе частныя темы или мотивы философскихъ системъ. Однако это будетъ различеніе только терминологическое. По существу же философія остается многомотивна, имѣетъ разныя темы или оріентировки. Исходя изъ него, можно пройти мыслью болѣе или менѣе обширный кругъ проблемъ съ тѣмъ, чтобы возвратиться къ исходному пункту. Эти показанія жизни, въ концѣ концовъ, и есть то *„Empfindung“*, которое неразложимымъ грузомъ лежитъ на днѣ Кантовскаго *Erfahrung*, это тотъ „внѣшній толчекъ“ (äussere Anstoss), который такъ и остался непреодолимымъ для идеалистической системы Фихте. Это то „инобытіе духа“, которое и Гегель оказался принужденъ ввести въ свою систему. Это, наконецъ, то μὴ ὄν (а не οὐκ ὄν), которое отнюдь не есть ничто, а только неопредѣленность, въ ученіи о reiner Ursprung Г. Когена. Своими касаніями жизнь входитъ въ предѣлы логическаго, становится имманентна познающему сознанію, оставаясь въ то же время въ своемъ конкретномъ, сверхлогическомъ единствѣ для него трансцендентной. Это та *Ding an sich*, которая, какъ общая основа мысли и знанія, хотя для него и трансцендентная, просачивается даже въ наглухо законопаченныя идеалистическія системы. Жизнь не трансцендентна для живого существа въ его цѣлостномъ жизненномъ опытѣ, но она трансцендентна для него какъ для познающаго, рефлектирующаго, мыслящаго. Жизнь и есть Ding an sich въ ея непосредственной мистической глубинѣ переживанія, „явленіе“ же—это то, чѣмъ она выходитъ на поверхность мышленія и знанія, какъ надъ бездонной глубиной по поверхности ея появляется рябь, пѣна, различныя отраженія.

Идея о конкретномъ синтезѣ алогическаго и логическаго въ сверхлогическомъ единствѣ жизни глубоко заложена въ христіанскомъ ученіи о тріипостасности Божіей

и о сотвореніи міра словомъ изъ земли „невидимой и пустой“. Въ новѣйшей философіи она развивается съ тѣми или иными варіантами въ рядѣ философскихъ системъ; сюда можно отнести Шеллинга, особенно послѣдняго періода, Шопенгауера и Гартмана (отстаивавшаго эту идею съ особенной энергіей, какъ противъ гегельянства, такъ и противъ матеріализма), Вл. С. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого [1]). Съ разныхъ сторонъ и разные мыслители приходили къ сходному рѣшенію вопроса о природѣ мысли.

III.

Философія и наука.

Въ природѣ мысли лежитъ, что она не независима, но „оріентируется“, есть мысль *о чемъ-нибудь*, и это *что* въ извѣстномъ смыслѣ опредѣляется произвольно, рефлексія есть актъ свободы. Но какъ изъ каждой точки сферы могутъ быть проложены пути по всей этой сферѣ, и какъ одна и та же точка можетъ встрѣчаться на пути безконечнаго множества кривыхъ или прямыхъ, такъ, говоря принципіально, и каждая оріентировка при надлежащей углубленности своей разработки можетъ имѣть въ себѣ ключъ къ всевозможнымъ проблемамъ, а, слѣдовательно, таитъ въ себѣ возможность и соотвѣтственнаго разрѣшенія ихъ. Само собой разумѣется, что не всѣ оріентировки практически удобны и доступны для мыслящаго существа, которое въ этомъ отношеніи подлежитъ пространственной и временной, личной и исторической ограниченности; потому практически приходится говорить не о всѣхъ возможныхъ оріентировкахъ, а лишь о немногихъ, наиболѣе практичныхъ и потому естественныхъ (какъ и геометры имѣ-

[1]) Вл. С. Соловьевъ въ первой своей гносеологіи, кн. С. Н. Трубецкой въ разныхъ сочиненіяхъ, наиболѣе систематически въ „Основаніяхъ идеализма“ (собр. соч., т. II).

ютъ дѣло не со всѣми теоретически возможными геометріями, а лишь съ такими, которыя содѣйствуютъ пониманію нашего трехмѣрнаго пространства, т. е. главнымъ образомъ съ эвклидовской). Однако принципіальныхъ границъ тутъ не можетъ быть установлено въ силу единства и связности жизни и закона непрерывности мышленія: все есть во всемъ и все можно найти во всемъ. Но именно потому не существуетъ единаго, „царскаго“ пути мысли, напротивъ, при множественности исходныхъ оріентировокъ необходимо признать и множественность путей мысли, а потому и объективную „значимость“ различныхъ построеній. Другими словами, не можетъ быть *единой* философской системы, въ которую вѣрилъ Гегель вмѣстѣ съ другими идеалистами, смѣшивая абстрактность со всеобщностью и принимая систему наибольшей отвлеченности за систему наибольшей универсальности [1]). Увидать дѣйствительность въ такомъ аспектѣ, при которомъ *все* разумно и необходимо и нѣтъ случайнаго, найти все во всемъ въ единомъ связномъ цѣломъ, сразу ощутить всю діалектику мірового бытія это значитъ взглянуть на міръ Божескимъ окомъ, превзойти дискурсивное мышленіе, выскочить изъ времени. Это былъ бы въ самомъ дѣлѣ конкретный идеализмъ, мышленіе дѣйствительности, на что притязалъ Гегель. Дискурсивное

[1]) Противъ такого пониманія гегельянства можетъ быть сдѣлано возраженіе, что по Гегелю именно дѣйствительность должна быть содержаніемъ философіи: „ihr (der Philosophie) Inhalt die Wirklichkeit ist“ (*Hegel's* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Thiel. Die Logik, § 6). Однако стóитъ лишь вникнуть, какъ понимаетъ дѣйствительность Гегель, для котораго 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). „Дѣйствительность“ въ смыслѣ Гегеля противоположна непосредственной конкретности жизни, она имѣетъ идеально-метафизическій характеръ.

же мышленіе находитъ все во всемъ, лишь переходя отъ одного къ другому, отправляясь отъ частнаго къ частному же и лишь въ самомъ этомъ переходѣ находя общее. Потому дискурсивное мышленіе,—философія, а тѣмъ болѣе наука—*множественно по своей природѣ*, единая истина для него есть Ding an sich, трансцендентная для познанія какъ данность, но имманентная какъ влеченіе, какъ идеалъ познанія (Кантовская „идея“). Потому философскія системы могутъ *правомѣрно* различествовать между собою въ зависимости отъ исходной своей оріентировки, или, иначе говоря, по поводу одного и того же объекта, съ одинаковой вѣрностью истинѣ, какъ идеалу познанія, можно, исходя изъ разныхъ точекъ оріентировки, построять разныя системы, научныя и философскія подобно тому, какъ одну и ту же гору можно измѣрять и снимать съ различныхъ сторонъ и точекъ, при неодинаковомъ освѣщеніи, и всѣ эти проэкціи, при одинаковомъ объектѣ, хотя и будутъ различны, но не противорѣчивы. Различіе не есть еще противорѣчіе или, по крайней мѣрѣ, можетъ не быть имъ, поэтому мы не узаконяемъ возможности противорѣчивыхъ системъ. Различныя точки зрѣнія могутъ въ извѣстной степени мирно сосуществовать, противорѣчизыя же взаимно исключаются одна другою (Эта мысль положена въ основу исторіи философіи у Гегеля и его продолжателей, между прочимъ у кн. С. Н. Трубецкого).

Трудно при этомъ удержаться отъ уподобленія философскаго творчества художественному, ибо философская система есть тоже своего рода художественное произведеніе, „поэзія понятій“, въ ней есть своя внутренняя необходимость и логическая закономѣрность, какъ и въ художественномъ произведеніи существуетъ необходимая связность и гармонія въ отношеніи частей къ цѣлому, хотя и недоказуемая логически, но самоочевидная для „художественнаго разума“. Однако при этомъ сохраняется творческая свобода въ планировкѣ композиціи и художественный тактъ въ выборѣ исходной оріентировки, въ

этомъ болѣе всего и проявляется философско-художественный талантъ.

Развиваемая здѣсь точка зрѣнія, съ необходимостью вытекающая изъ нашего общаго пониманія соотношенія философіи и жизни, не имѣетъ ничего общаго съ скептицизмомъ, подрывающимъ всякую возможность объективнаго познанія, но это есть, несомнѣнно, эстетическій релативизмъ въ философіи, принципіально допускающій множественность философскихъ путей и превращающій философію въ философіи, какъ и науку въ науки. Прогрессъ философіи и науки основывается при этомъ не на единствѣ пути (чего мы отнюдь не наблюдаемъ и въ исторіи мысли), но на единствѣ функціи философствованія и познаванія, какъ саморефлексіи жизни, единой и непрерывной. Вѣра въ абсолютныя системы подорвана, я полагаю, навсегда—безумными притязаніями абсолютнаго идеализма въ Гегелѣ, усиліями новѣйшаго критицизма съ его тонкимъ и разлагающимъ релативизмомъ и, наконецъ, прогрессомъ научнаго знанія съ его множественностью и сложностью. Потребность въ системѣ, архитектоникѣ слишкомъ глубоко заложена въ разумѣ, чтобы можно было отъ нея освободиться, не только всякая философская доктрина, но и наука стремится построиться въ замкнутую систему понятій и свести концы съ началами; однако, строя такую систему, теперешній мыслитель (если только онъ не впадаетъ въ манію величія или наивный догматизмъ) и не притязаетъ дать единственную, абсолютную философію. Въ этомъ находитъ удовлетвореніе самочувствіе современнаго индивидуализма, ищущее проявить себя въ индивидуализаціи философскаго творчества. Соотвѣтственно этому пониманію природы философіи опредѣляется смыслъ и исторіи философіи. Послѣдняя получаетъ значеніе не только исторіи „открытія мыслей объ абсолютномъ“, въ чемъ справедливо видѣлъ ее Гегель [1]), но и обозрѣнія

[1]) Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung

разныхъ *мотивовъ* философскаго творчества или, что то же, исходныхъ его оріентировокъ. Впрочемъ, мы полагаемъ, что эти опредѣленія практически между собою совпадаютъ, ибо открытіе новыхъ мыслей объ абсолютномъ и совершается благодаря открытію новыхъ путей мысли о немъ. Абсолютное, конечно, едино, многоликимъ открывается оно для подходящихъ къ нему разными путями. Сказаннымъ принципіально оправдывается задача и настоящаго изслѣдованія. При нашемъ пониманіи философіи вообще теряютъ силу принципіальныя возраженія противъ попытки строить философскую систему, „оріентированную“ на хозяйствѣ какъ жизненномъ фактѣ. Эта задача, конечно, не можетъ быть понимаема въ духѣ абсолютическихъ, унаслѣдованныхъ еще отъ просвѣтительства и отъ Гегеля притязаній,— абсолютнаго идеализма или экономическаго матеріализма; философія хозяйства и не хочетъ быть абсолютной системой, заключающей въ себѣ въ чистомъ видѣ *всю* философскую истину, обладающей ключемъ, отмыкающимъ всѣ замки. Наша постановка проблемы притязаетъ на меньшее: она говоритъ только, что, исходя и изъ этой стороны жизни, можно подойти къ общей философіи жизни и при этомъ увидать въ ней нѣкоторыя новыя стороны, другими словами, что философская система можетъ быть построена и какъ философія хозяйства. Противъ возможности философіи хозяйства принципіально можно возражать столь же мало, какъ противъ и науки о хозяйствѣ, по крайней мѣрѣ, не впадая вообще въ скептицизмъ относительно знанія.

Но гдѣ же проходитъ въ такомъ случаѣ разграничительная черта между философіей и наукой? Чѣмъ онѣ различаются между собою? Прежде всего очевидно, что *не* объектомъ изслѣдованія, ибо объектъ этотъ вообще

---

der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist“. (Предисловіе ко 2-му изд. Encyclopädie 1-er Theil. Die Logik. Hegel's Werke, 2-te Aufl, 6-er Band, S. XX).

одинъ, это жизнь въ ея саморефлексіи, и притомъ лишь въ такихъ ея отдѣльныхъ сторонахъ, которыя могутъ быть сдѣланы одинаково предметомъ и научнаго изслѣдованія, и философскаго разсмотрѣнія. Различіе между философіей и наукой заключается не въ ихъ объектѣ, но въ познавательномъ интересѣ, въ способѣ подхожденія къ объекту, въ ихъ проблемахъ. Онѣ различаются и въ томъ, что онѣ видятъ въ своемъ объектѣ, и въ томъ, что о немъ спрашиваютъ. Наука всегда спеціальна, такова ея природа. Научное изученіе есть изолирующее, сознательно одностороннее подхожденіе къ предмету. Наука вырѣзаетъ для себя куски дѣйствительности и изучаетъ ихъ такъ, какъ будто бы это и была вся дѣйствительность. Наука дробитъ жизнь, разлагая дѣйствительность на отдѣльныя части, изъ которыхъ она затѣмъ складываетъ свой механизмъ, а схему этого механизма въ системѣ понятій она и даетъ въ своихъ ученіяхъ. Сопредѣльное или выходящее за предѣлы данной науки для нея или вовсе безразлично, или же существуетъ лишь постольку, поскольку врывается въ ея спеціальное изслѣдованіе[1]). Наоборотъ, философія мало склонна къ детализаціи, которая такъ отличаетъ науку. Она интересуется тѣмъ, что науку менѣе всего занимаетъ, связью данныхъ явленій съ общимъ и цѣлымъ, тѣмъ мѣстомъ въ жизни, которая занимаетъ данный ея уголокъ. Она разсматриваетъ міръ и отдѣльныя его стороны какъ цѣлое, въ свѣтѣ строенія этого цѣлаго. Можно, пожалуй, выразиться и такъ, что философія ищетъ уразумѣнія жизненнаго смысла и значенія явленій, въ отдѣльности изучаемыхъ наукой. Потому сопредѣльное и запредѣльное для науки, то, что она молчаливо предполагаетъ какъ свои предпосылки, это и составляетъ какъ разъ кругъ проблемъ философіи. Такъ, политическая экономія и философія хозяйства имѣютъ предъ глазами одинъ и тотъ же фактъ человѣческаго хозяйства, но одна разсматриваетъ

---

[1]) Ср. объ этомъ ниже главу о природѣ науки.

его въ общемъ или міровомъ его значеніи, другая же подвергаетъ этотъ фактъ детализирующему анализу, передъ первою стоитъ вопросъ: *что?* предъ второю же: *какъ?*

Философская рефлексія всегда направлена на цѣлое жизни, научная—на ея частности. Поэтому оказывается, что понятія философіи сравнительно съ научными, при большемъ ихъ объемѣ, неизбѣжно бѣднѣе содержаніемъ, они общѣе, отвлеченнѣе, въ соотвѣтствіи своему предназначенію быть орудіемъ познанія при разрѣшеніи проблемъ болѣе обширныхъ, нежели научныя. Философію можно опредѣлить поэтому какъ ученіе о жизни въ ея цѣломъ или въ самыхъ общихъ ея опредѣленіяхъ (къ этому пониманію приближается по существу опредѣленіе задачъ метафизики у кн. С. Н. Трубецкого, какъ науки о сущемъ въ его общихъ опредѣленіяхъ)[1]). Представляется, впрочемъ, сравнительно второстепеннымъ терминологическій вопросъ: нужно ли называть философію наукой, или же лучше оставить это названіе лишь за спеціальными науками. Въ формальномъ смыслѣ можно, конечно, называть и философію наукой въ качествѣ системы понятій, методически построяемой, какъ это вообще дѣлается въ наукѣ, но различіе между познавательными интересами философіи и науки все-таки остается неотмѣченнымъ при этомъ ихъ терминологическомъ отожествленіи. Поэтому намъ кажется правильнѣе не отожествлять, но противопоставлять философію и науку, какъ два разныя направленія нашего мышленія и познанія.

[1]) Кн. *С. Н. Трубецкой* опредѣляетъ метафизику (совпадающую съ нашимъ понятіемъ общей философіи), какъ „критическую науку о сущемъ или *систематическую идеологію сущаго*“. („Основанія идеализма“, собраніе сочиненій, т. II, 202). Къ этому опредѣленію по существу мы имѣемъ прибавить только одну, но очень важную оговорку: эта систематическая идеологія можетъ быть различно построяема въ зависимости отъ разныхъ исходныхъ оріентировокъ.

IV.

Критицизмъ и догматизмъ.

Нельзя въ настоящее время касаться философскихъ вопросовъ, не выплачивая хотя бы минимальной дани „теоріи познанія“ и не дѣлая реверанса предъ китайскимъ дракономъ „критицизма“, нынѣ красующимся на порталѣ философской академіи. Критицизмъ или догматизмъ? „Таковъ вопросъ“. По нашему мнѣнію, ни то, ни другое. Прежде всего, настоящая философская критика и „критицизмъ“ не только не тожественны, но нерѣдко въ значительной степени различествуютъ между собою. „Критицизмъ“ можетъ страдать—и мы думаемъ, что въ современной схоластикѣ и дѣйствительно страдаетъ—догматизмомъ, не меньше, чѣмъ и отпѣтые догматики, и среди „критицистовъ“, объявляющихъ себя критическими философами, теперь, какъ и всегда, много званыхъ, но мало избранныхъ. Наиболѣе притязательныя и вліятельныя критицистическія построенія нашего времени (такъ наз Фрейбургской и Марбургской школы: телеологическій идеализмъ Виндельбанда и Риккерта и логика чистаго познанія Когена и Наторпа) страдаютъ въ дѣйствительности неприкрытымъ догматизмомъ въ своихъ основоположеніяхъ: въ одной изъ нихъ зыбкій и неустойчивый аппаратъ современнаго научнаго мышленія безъ дальнихъ разговоровъ превращенъ въ абсолютный фундаментъ философіи, въ другой же мнимое долженствованіе въ познаніи при помощи ряда софистическихъ умозаключеній превращено въ призрачный „предметъ познанія“. И притомъ каждое изъ этихъ направленій, конечно, только себя и считаетъ выражающимъ истинные завѣты Кантовскаго критицизма. Конечно, послѣдовательность и самоотчетность мысли, строгая логичность и возможная ясность понятій, законченность ихъ чеканки, словомъ, критическій само-

контроль желательны для всякаго, и кто же откажется быть въ этомъ смыслѣ критическимъ философомъ, да и кто себя нынѣ не считаетъ таковымъ [1])! Истинно критическими философами были, несомнѣнно, всѣ творческіе умы въ философіи, вносившіе ясность въ ту или другую ея область, выдвигавшіе новую философскую проблему, и наивно думать, будто философской критики не было ранѣе Канта. Да это и прямо не соотвѣтствуетъ исторической истинѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ не существуетъ какого-то особаго „секрета изобрѣтателя“, владѣя которымъ только и можно научиться философской критикѣ. Теперешній „критицизмъ“ просто есть школьное направленіе, основанное на страшно преувеличенной оцѣнкѣ Канта и его (мнимо)-„коперниканскаго философскаго дѣянія“. Въ неокантіанскомъ критицизмѣ, этой „алхиміи познанія“ нашихъ дней [2]), мы видимъ философскую болѣзнь современности, быть можетъ, предразсвѣтныя сумерки философіи.

Споръ между „догматизмомъ“ и „критицизмомъ“ въ теперешней постановкѣ сводится къ вопросу объ установленіи нормальнаго отношенія между практикой знанія, которая характеризуется *непосредственностью*, погруженіемъ въ предметъ знанія [3]) съ неразличимостью въ немъ субъекта и объекта, или формы и матеріи знанія, **apriori** и **aposteriori**, и критикой, которая выражаетъ собой *рефлексію* по поводу даннаго акта знанія и является по отношенію къ нему второй уже потенціей, по выраженію Фихте [1]). Критическое изслѣдованіе знанія всегда есть второй этажъ, воздвигаемый на данномъ уже фундаментѣ, размышленіе по поводу уже совершившагося факта знанія. Какъ говоритъ Фихте по поводу своей „Wissenschaftlehre“ и какъ это можетъ быть примѣнено ко всей „Erkenntnisslehre“, „**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**“ [2]). Всякій актъ знанія, какъ актъ жизни, въ этомъ смыслѣ необходимо догматиченъ, т.-е. отличается непосредственностью, самопогруженностью, самодовлѣемостью, чуждой рефлексіи. Таковою же, а не иною была, конечно, даже и „Критика чистаго разума“, какъ она зарождалась въ умѣ ея автора, раньше того, какъ она, въ качествѣ готоваго уже продукта, сдѣлалась оселкомъ для точенія зубовъ критическихъ мышей. Мысль, знаніе есть творчество, а творчество непосредственно, творческіе замыслы и идеи родятся въ сознаніи, а не фабрикуются въ критической ретортѣ, на подобіе гомункула. Потому

---

[1]) Это совершенно подобно тому, что наблюдается теперь въ препирательствахъ о томъ, кому по праву принадлежитъ „логосъ“, причемъ, конечно, каждая изъ сторонъ себя считаетъ подлиннымъ органомъ божественнаго Логоса, а своего противника—узурпаторомъ. Къ счастью, ни Λόγος еще не выдавалъ на себя монопольнаго патента никому изъ „логосниковъ“, ни ratio еще никого не жаловалъ пожизненнымъ званіемъ критически мыслящей личности никого изъ раціоналистовъ.

[2]) Выраженіе *Melchior Palágyi*. Die Logik auf dem Scheidewege. Berlin. 1903. Въ первой части этого сочиненія содержится острая критика гносеологіи Канта и метода абстрагированія и диссекцій въ примѣненіи къ живому и нераздѣльному единству познанія.

[3]) Фихте во второй свой періодъ съ особенной ясностью показываетъ эту непосредственность жизни, отличающую познаніе, и опосредствованность рефлексіи, ея вторичность и производность. См. напр. Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie, S. W., B. II, 338 и далѣе. „Der Philosoph, als solcher, ist nicht der ganze vollständige Mensch, sondern im Zustande der Abstraktion, und es ist unmöglich, dass jemand nur Philosoph sey“ (Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. Sämmtl. Werke, V, 348).

[1]) Тамъ же, 394—5.

[2]) Тамъ же, 369: „Нѣтъ ни одной ея мысли, положенія, высказыванія изъ дѣйствительной жизни, или соотвѣтствующей дѣйствительной жизни. Это суть собственно мысли о мысляхъ, которыя имѣютъ или должны имѣть, положенія о положеніяхъ..., высказыванія о высказываніяхъ“.

не можетъ быть такого критическаго руководства, которое дѣйствительно научило бы владѣть инструментомъ знанія, ибо критика приходитъ лишь **post factum**, есть рефлексія по поводу уже совершившагося факта познанія. Поэтому критикѣ нельзя научиться, и профессіональный „критицизмъ“ есть пустая претензія. Мышленіе и знаніе не можетъ быть обосновываемо или оправдываемо критикой, ибо само оно есть фактъ, существующій прежде всякой критики и отъ нея не зависящій. Критика занимается анализомъ и констатированіемъ данностей знанія, но не есть законодательница его. Здѣсь своевременно вспомнить родившееся изъ непосредственнаго чувства философской мощи, можно сказать, изъ самой глубины самосознанія мысли, слово Гегеля.

„Главная точка зрѣнія *критической* философіи та, что, прежде чѣмъ переходить къ познанію Бога, сущности вещей и т. д., нужно напередъ изслѣдовать самую способность познанія, пригодна ли она къ этимъ задачамъ; надо сначала изучить *инструментъ*, прежде чѣмъ браться за работу, которая должна быть совершена посредствомъ него; если же онъ не годится, то весь трудъ будетъ потраченъ даромъ. Эта мысль показалась настолько пріемлемой, что вызвала къ себѣ большое удивленіе и сочувствіе, и отвела познаніе отъ интереса къ предметамъ и отъ занятія ими на само себя, на формальное. Если однако не обманываться словами, то легко видѣть, что другіе инструменты могутъ быть изслѣдованы и оцѣнены лишь при производствѣ работы, къ какой они предназначены. Но изслѣдованіе познанія не можетъ быть совершаемо иначе, какъ *познаніемъ* же; при этомъ такъ называемомъ орудіи, изслѣдовать его значитъ ничто иное, какъ познавать. Но желать познавать *прежде* познанія столь же несуразно (**ungereimt**), какъ мудрое правило одного схоластика—научиться плавать, прежде чѣмъ бросишься въ воду“ [1]).

[1]) *Hegel.* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Umriss, 1-er Th. § 10. Ср. *I. Volkelt.* Erfahrung und Denken, 24 слл. На неизбѣжность логическаго круга при разрѣшеніи гносеологической проблемы указываетъ и *Herman Lotze.* Logik. 2-te Aufl. 1880, 491 и далѣе. Ср. о немъ *Volkelt*, l. c., 26. Лотце иронически сравниваетъ критику познанія съ точеніемъ ножей, которое становится „скучно, если нечего рѣзать“ и „настраиваньемъ инструментовъ передъ концертомъ“ (*H. Lotze.* Metaphysik. 2-te Aufl. 1884, 15—16). Ср. объ этомъ *H. Cohen.* Kant's Theorie der Erfahrung, 2-te Aufl., 1885, 582.

Движенья нѣтъ, сказалъ мудрецъ брадатый,
Другой смолчалъ и сталъ предъ нимъ ходить...

Критика, которая захотѣла бы быть послѣдовательной и ничего не оставлять безъ критической рефлексіи, движется по кругу и уподобляется змѣѣ, желающей поймать свой собственный хвостъ. Ибо, критически изслѣдуя непосредственное, „догматическое“, нерефлектированное знаніе, знаніе, такъ сказать, первой потенціи, и тѣмъ возводя его ко второй, она, дѣлая это, воспроизводитъ въ новомъ познавательномъ актѣ ту же самую первую потенцію, познаетъ непосредственно, нерефлектированно, погружаясь въ предметъ своего знанія. Говоря на современномъ языкѣ, она грѣшитъ смертнымъ грѣхомъ „психологизма“, и потому оказывается необходимой критика критики, т.-е. знаніе уже третьей потенціи, а это, въ свою очередь, требуетъ знанія четвертой, пятой,... **n**,... **n**+1... потенціи. Другими словами, получается **regressus in infinitum** [1]),—дурная безконечность тамъ, гдѣ въ отвѣтѣ нужна конечная величина, что̀ указываетъ на ошибочность задачи.

Знаніе раціонально по природѣ, оно есть, или, по крайней мѣрѣ, стремится стать организмомъ понятій и сужденій. По отношенію къ алогически-логической полнотѣ жизни оно отвлеченно и опосредствованно, но въ то же время, какъ живая дѣятельность, оно непосредственно,

[1]) Этотъ аргументъ относительно regressus in infinitum относительно своихъ „формъ формъ“ старается обезсилить по своему *E. Lask.* Die Logik der Philosophie und Kategorienlehre, 1910, стр. 90, 112.

„догматично“, и этотъ жизненный догматизмъ знанія не можетъ быть растворенъ никакой критикой, напротивъ, слѣдуетъ признать, что онъ именно и создаетъ возможность критики и молчаливо подразумѣвается ею. Слѣдовательно, догматизмъ и критика соотносительны и сопряженны, а не противоположны и не враждебны. Знаніе въ своей практикѣ, въ своемъ происхожденіи изъ нѣдръ жизни непосредственно, наивно, догматично; знаніе, задумывающееся о себѣ, себя провѣряющее, сличающее себя съ собою, критично.

Такъ представляется намъ проблема критики знанія.

Сказаннымъ мы отнюдь не отрицаемъ проблемъ теоріи знанія, и не умаляемъ важности ея, какъ научной или философской дисциплины, мы лишь отвергаемъ ея значеніе, какъ законодательницы знанія, необходимо ему предшествующей. На долю теоріи познанія остаются задачи двоякаго рода: научная и философская или, если угодно, метафизическая. Научная задача сводится къ анализу знанія со стороны его общихъ формъ, или критика знанія въ собственномъ смыслѣ слова. Философская задача состоитъ въ объясненіи факта знанія, философскомъ истолкованіи его жизненнаго значенія. Въ „Критикѣ чистаго разума“ и въ современной теоріи познанія эти обѣ задачи нерѣдко смѣшиваются или недостаточно раздѣляются, какъ ни различны онѣ, при чемъ это дѣлается преднамѣренно въ соотвѣтствіи духу всей системы Канта. Философія знанія вообще и философія науки въ частности суть необходимые и очень важные отдѣлы философіи, хотя они и имѣютъ совсѣмъ иное значеніе, нежели то, которое имъ придается теперь въ „научной философіи“.

V.

Предварительное опредѣленіе хозяйства.

„Жизнь жительствуетъ“ въ теперешнемъ мірѣ лишь въ борьбѣ со смертью. Міръ „органическій“, царство жизни въ разныхъ ея формахъ, окруженъ враждебной стихіей

смерти, мертваго механизма, давящей необходимости Подъ „тяжелымъ покровомъ сѣдыхъ небесъ“, подъ этимъ свинцовымъ небомъ на отравленной, зачумленной землѣ жизнь кажется какой-то случайностью, какимъ-то попущеніемъ, снисходительностью смерти. Окруженная кольцомъ смерти, постоянно угрожаемая раскрытымъ зѣвомъ небытія, жизнь робко и скупо ютится въ уголкахъ вселенной, лишь цѣною страшныхъ усилій спасаясь отъ окончательнаго истребленія. Ибо она можетъ быть, если не окончательно истреблена, то постоянно истребляема, становясь добычей подстерегающаго ее небытія со всѣхъ сторонъ и подъ всѣми личинами. Она не отдѣлена отъ него непроницаемой стѣной, которая бы дѣлала невозможной эти посягательства. Она несовершенна въ себѣ самой, ибо непрочна, временна, смертна.

Совмѣстимость жизни со смертью, живого съ неживымъ, вещнымъ, есть одинъ изъ величайшихъ парадоксовъ дѣйствительности и вѣчная загадка для мысли. Есть только жизнь, и все, что существуетъ, существуетъ лишь въ свѣтѣ жизни. *Вещи*, т. наз. мертвая природа, т.-е. все то, въ чемъ повидимому отсутствуютъ признаки жизни, есть только минусъ жизни, отрицательный ея коэффиціентъ, но внѣ этого, хотя и отрицательнаго, однако выраженнаго въ терминахъ жизни, опредѣленія онѣ превращаются въ призраки, улетучиваются. Онѣ и замѣтны лишь въ свѣтѣ жизни, какъ предметы выдѣляются изъ мэонической тьмы небытія (потенціальнаго бытія) при восхожденіи солнца, при наступленіи же ночной тьмы опять погружаются въ небытіе. Даже и смерть существуетъ лишь благодаря жизни и въ свѣтѣ ея, смерть есть *не-жизнь*, отрицаніе жизни есть ея единственное опредѣленіе, она лишь тѣнь жизни, и внѣ жизни она ничто, ея нѣтъ,—„Богъ не сотворилъ смерти“ (Прем. Солом. 1, 13), въ ней нѣтъ своей силы бытія. Нельзя сказать, что абсолютное ничто (οὐκ ὄν, въ отличіе отъ положительнаго, хотя и неопредѣленнаго μὴ ὄν) есть, оно влачитъ условное существованіе какъ тѣнь бытія, или его зеркальное отображеніе, для своего при-

зрачнаго существованія нуждающееся въ какомъ-нибудь подлинномъ бытіи. Тѣмъ не менѣе борьба жизни и смерти, свѣта и тѣни, живого и вещнаго, проникаетъ всю нашу жизнь, дѣлая ее несовершенною, ограниченною, неабсолютною.

Если борьба жизни и смерти такъ непримирима на поверхности мірового бытія, то это возможно лишь потому, что она идетъ и внутри бытія, въ самомъ сердцѣ міра, способнаго поддерживать только *смертную жизнь*, т.-е. жизнь, хотя и абсолютную, внѣвременную по своему метафизическому характеру, но, въ полномъ противорѣчіи этому своему естеству, временную, неабсолютную въ фактическомъ существованіи. Метафизически смерть живого не только не естественна, но противоестественна, противорѣчива, а потому и логически недомыслима, мы не можемъ продумать этого понятія въ силу закона противорѣчія, и однако эмпирически она стала закономъ естества, наиболѣе общимъ и глубокимъ. Въ этомъ противорѣчіи загадка для мысли. Мы такъ привыкли къ смерти, къ самой идеѣ смертной жизни, что насъ уже не поражаетъ это противорѣчіе, которое однако гораздо глубже и радикальнѣе, нежели въ такихъ, напр., сочетаніяхъ какъ: горячій ледъ, холодный зной, черная бѣлизна и т. д.

Тѣмъ не менѣе—какъ бы это ни истолковывать—въ мірѣ существуетъ теперь только смертная жизнь, и это настолько общее ея опредѣленіе, что и самая смерть становится атрибутомъ и признакомъ жизни,—умереть можетъ только живое. Слѣдовательно, жизнь утверждается въ царствѣ смерти, обступающей ее со всѣхъ сторонъ и проникающей чрезъ всѣ ея поры. Она можетъ быть поэтому только непрерывной борьбой со смертью, она берется не даромъ, не сложа руки, а въ непрерывномъ напряженіи борьбы. Борьба за жизнь съ силами смерти есть самое общее опредѣленіе существованія, — struggle for life, въ смыслѣ не только біологическомъ, но и онтологическомъ. Смерть, тѣсня жизнь, приводитъ ее къ взаимному самоистребленію: дарвиновская борьба за существованіе! Смерть пользуется жизнью однихъ какъ орудіемъ смерти другихъ, самая побѣда жизни въ одномъ пунктѣ становится вмѣстѣ съ тѣмъ побѣдой смерти въ другомъ.

Борьба за жизнь испытывается какъ плѣнъ у необходимости, у мертваго механизма природы, у „пустыхъ и суетныхъ стихій“ міра, которыя всѣ угрожаютъ однимъ: смертью. Угрожаетъ и холодъ, и жаръ, и туманъ, и дождь, и засуха, и ураганъ, и рѣка, и море, все враждебно, и все угрожаетъ. Слѣпая необходимость, неосмысленная стихійность, мертвый механизмъ, желѣзный фатумъ, — вотъ подъ какими личинами выступаетъ здѣсь духъ небытія, „князь міра сего“, Смерть.

На природѣ лежитъ мертвая маска вещности, чуждости, непроницаемости для человѣка, и лишь избранные тайновидцы знаютъ, что въ дѣйствительности

Не то, что мните вы, природа,
Не слѣпокъ, не бездушный ликъ,
Въ ней есть душа, въ ней есть свобода,
Въ ней есть любовь, въ ней есть языкъ.

Но и имъ это открывается лишь въ мгновеніяхъ поэтическаго озаренія, въ повседневности же и для нихъ существуетъ тотъ міръ вещей, мертвая пустыня подъ свинцовымъ небомъ, гдѣ на каждомъ шагу подстерегаетъ гибель и смерть. Живое существо чувствуетъ себя рабомъ необходимости, механизма. Жизнь есть начало свободы и организма, т.-е. свободной цѣлесообразности, въ противоположность механизму съ его желѣзной необходимостью. Борьба телеологическаго принципа съ механическимъ, свободы съ необходимостью, организма съ механизмомъ, есть борьба жизни и смерти. Организмомъ побѣждается механизмъ, причемъ этимъ онъ не упраздняется какъ причинность. Законъ организма — причинность чрезъ свободу (Causalität durch die Freiheit) Шеллинга, асеизмъ (a-seизмъ). Можно сказать, что весь міровой и историческій процессъ вытекаетъ изъ противорѣчія между механизмомъ,

БИБЛИОТЕКА ИМЕНИ В.И. ЛЕНИНА

или вещностью, и организмомъ, или жизнью, и изъ стремленія природы преодолѣть въ себѣ механизмъ, какъ начало необходимости, съ тѣмъ, чтобы преобразоваться въ организмъ, какъ начало космической свободы, торжество жизни, *панзоизмъ*.

Непосредственно этотъ плѣнъ бытія у князя міра сего, у духа небытія, смерти, выражается въ роковой зависимости человѣка отъ удовлетворенія своихъ низшихъ, животныхъ, или такъ называемыхъ матеріальныхъ, потребностей, безъ котораго уничтожается жизнь. Борьба за жизнь есть поэтому въ первую очередь борьба за пищу, и это сближаетъ человѣка со всѣмъ животнымъ міромъ. Насколько существуетъ это сродство, все человѣческое хозяйство можно разсматривать какъ частный случай біологической борьбы за существованіе.

Итакъ, всякому живому существу, а также и человѣку, приходится отстаивать свое существованіе, защищать жизнь отъ смерти. Но этимъ оборонительнымъ отношеніемъ не исчерпывается, конечно, борьба за жизнь, при первой же возможности она изъ оборонительной становится наступательной, стремясь утверждать и расширять жизнь, укрощать враждебныя стихіи природы и подчинять своимъ цѣлямъ ея силы. Территоріи свободы и необходимости постоянно измѣняются одна за счетъ другой, жизнь—свобода стремится расширить свои завоеванія и обвести себя окружностью все съ болѣе широкимъ радіусомъ. Борьба эта за расширеніе жизни и свободы на счетъ необходимости, въ которой жизнь превращаетъ отвоевываемые куски механизма въ члены организма и расплавляетъ холодный металлъ вещности въ огнѣ жизни, принимаетъ разныя формы, она ведется съ примитивными инструментами и во всеоружіи знанія, но содержаніе ея остается одно и тоже: защита жизни и ея расширеніе путемъ превращенія механизма въ организмъ, преодолѣнія мертваго механизма животворящими силами и въ этомъ смыслѣ — творчество жизни. Обѣ дѣятельности—оборонительная и наступательная—защита и расширеніе жизни—неразрывно связаны между собою, суть разныя стороны одного и того же процесса. Какъ бы успѣшно ни велась эта борьба, она во всякомъ случаѣ не можетъ быть по желанію прекращена, она не добровольна, но вынуждена.

Борьба за жизнь съ враждебными силами природы въ цѣляхъ защиты, утвержденія и расширенія, въ стремленіи ими овладѣть, приручить ихъ, сдѣлаться ихъ *хозяиномъ* и есть то, что—въ самомъ широкомъ и предварительномъ смыслѣ слова—можетъ быть названо *хозяйствомъ*. Хозяйство въ этомъ смыслѣ свойственно всему живому, не только человѣческому, но и животному міру: почему не говорить о хозяйствѣ пчелъ, муравьевъ или о хозяйственномъ смыслѣ и содержаніи животной борьбы за существованіе? Однако въ точномъ смыслѣ слова хозяйственная дѣятельность свойственна только человѣку, при чемъ она включаетъ въ себя, въ качествѣ подчиненныхъ и частныхъ моментовъ, и элементы хозяйства животнаго міра. Въ дальнѣйшемъ черты различія хозяйства у человѣка и животныхъ выяснятся полнѣе.

Итакъ, хозяйство есть борьба человѣчества съ стихійными силами природы въ цѣляхъ защиты и расширенія жизни, покоренія и очеловѣченія природы, превращенія ея въ потенціальный человѣческій организмъ. Содержаніе хозяйственнаго процесса можно поэтому выразить еще и такъ: въ немъ выражается стремленіе превратить мертвую матерію, дѣйствующую съ механической необходимостью, въ живое тѣло, съ его органической цѣлесообразностью, поэтому въ предѣлѣ цѣль эту можно опредѣлить какъ превращеніе всего космическаго механизма въ потенціальный или актуальный организмъ, въ преодолѣніе необходимости свободой, механизма организмомъ, причинности цѣлесообразностью, какъ *очеловѣченіе природы*. Задача хозяйства установляется именно этимъ распадомъ бытія, противорѣчіемъ и взаимнымъ ограниченіемъ свободы и необходимости, жизни и смерти: если-бы въ мірѣ царила абсолютная, безсмертная жизнь (и,

слѣдовательно, вселенная представляла бы собой универсальный организмъ), еслибы въ ней совсѣмъ не было мѣста мертвому механизму съ угрозой смерти, то единственною формой причинности была бы причинность чрезъ свободу или телеологическая; подобнымъ же образомъ въ случаѣ полнаго уничтоженія жизни, при которомъ царство мертваго механизма не имѣло бы никакихъ границъ, все оказалось бы въ темной ночи небытія, неосвѣщаемое въ этой тьмѣ свѣтомъ жизни и свободы. Наличное же состояніе бытія, какъ тяжба жизни и смерти, какъ борьба свободы и необходимости, уже тѣмъ самымъ обнаруживаетъ свой неокончательный, переходный характеръ, свое неустойчивое равновѣсіе, которое стремится сдѣлаться устойчивымъ въ этомъ процессѣ. Хозяйство есть выраженіе борьбы этихъ двухъ метафизическихъ началъ, — жизни и смерти, свободы и необходимости, механизма и организма. Въ своемъ прогрессѣ оно есть побѣда организующихъ силъ жизни надъ дезорганизующими силами смерти и дѣлами ея, однако надъ самой-ли смертью въ ея метафизическомъ существѣ? Хозяйство есть борьба со смертоносными силами князя міра сего, но способно ли оно поднять мятежъ противъ самого этого князя? Способно ли хозяйство изгнать изъ міра смерть и побѣдою надъ ней преодолѣть то, что составляетъ его собственное условіе? Или наоборотъ, хозяйственнымъ путемъ не уврачевать сердца міра, отравленнаго смертію, и только новымъ творческимъ актомъ Божества, силою Того, Кто „смертію смерть попралъ“, „истребится послѣдній врагъ— смерть?“ Этотъ предѣльный вопросъ мы ставимъ здѣсь лишь какъ логическую грань, его обсужденіе относится уже къ эсхаталогіи хозяйства (въ слѣдующей части этого сочиненія).

Но если хозяйство есть форма борьбы жизни со смертью и орудіе самоутверждающейся жизни, то съ такимъ же основаніемъ можно сказать, что *хозяйство есть функція смерти*, вызвано необходимостью самозащиты жизни. Оно въ самомъ основномъ своемъ мотивѣ есть несвободная дѣятельность, этотъ мотивъ — страхъ смерти, свойственный всему живому. Какъ бы далеко ни зашелъ человѣкъ въ своемъ хозяйственномъ прогрессѣ, онъ, оставаясь хозяиномъ, не можетъ снять съ себя наручни раба, повиннаго смерти.

Опредѣляя хозяйство какъ актуальное, оборонительно-наступательное отношеніе человѣка къ природѣ, мы раздвигаемъ его границы, очевидно, шире, нежели онѣ установляются въ политической экономіи, руководящейся при этомъ цѣлями и возможностями спеціальнаго изученія [1]).

Признакомъ, установляющимъ хозяйственную дѣятельность, является наличность *усилія, труда*, направленнаго къ опредѣленной цѣли. *Хозяйство есть трудовая дѣятельность*. Трудъ, и притомъ подневольный, отличаетъ хозяйство. Въ этомъ смыслѣ хозяйство можно опредѣлить какъ трудовую борьбу за жизнь и ея расширеніе, трудъ есть основа жизни, разсматриваемой съ хозяйственной точки зрѣнія. Жизнь возникаетъ въ рожденіи естественно, т.-е. безъ сознательнаго приложенія труда, дается даромъ, но въ хозяйствѣ поддержаніе ея уже оплачивается трудомъ, она становится трудовою. Трудъ есть та цѣнность, которою пріобрѣтаются блага, поддерживающія жизнь. Эта истина какъ темное предчувствіе лежитъ въ основѣ т. наз. трудовыхъ теорій цѣнности въ политической экономіи.

„Alle wirtschaftliche Güter sind Arbeitsprodukte“ [2]). Эта формула Родбертуса, прекрасно отражающая общее міровоззрѣніе политической экономіи, сохраняетъ вѣрность и

---

[1]) Хозяйство, какъ оно обычно понимается въ политической экономіи, есть планомѣрная дѣятельность человѣка, направленная къ удовлетворенію его матеріальныхъ потребностей. Это опредѣленіе цѣликомъ укладывается въ сдѣланное нами, характеризуя хозяйство съ точки зрѣнія хозяйствующаго субъекта.

[2]) *Carl Rodbertus - Jagetzow*. Zur Beleuchtung der socialen Frage. Theil I, 2-te Aufl. Hrsg. von M. Wirth. Berlin 1899. S. 104: „всѣ хозяйственныя блага суть продукты труда“.

смыслъ и за ея предѣлами. Въ политической экономіи, именно въ „теоріи цѣнности", ей придается чрезмѣрно узкое, матеріалистическое и меркантильное истолкованіе, на ней лежитъ здѣсь печать экономическаго матеріализма, а также и преднамѣренной односторонности, обусловленной научной спеціализаціей. Уже съ самаго своего зарожденія—въ меркантилизмѣ, у физіократовъ, у Ад. Смита и другихъ представителей классической школы, наконецъ, въ соціализмѣ политическая экономія стремится точнѣе опредѣлить понятіе „производительнаго", т.-е. хозяйственнаго труда, чтобы отмежевать при помощи его область своего спеціальнаго изслѣдованія, которое иначе грозило бы расширяться безгранично и должно было бы включить въ себя всю науку о культурѣ. Въ политической экономіи эта преднамѣренная узость ея понятій приводитъ и къ односторонности и грубости выводовъ, для философіи же хозяйства это преднамѣренное суженіе кругозора было бы не только излишне, но и прямо вредно. Хозяйство по существу включаетъ въ себя человѣческій трудъ во всѣхъ его примѣненіяхъ, отъ чернорабочаго до Канта, отъ пахаря до звѣздочета. Признакъ хозяйства — *трудовое* воспроизведеніе или завоеваніе жизненныхъ благъ, матеріальныхъ или духовныхъ, въ противоположность *даровому* ихъ полученію. Это напряженная активность человѣческой жизни, во исполненіе Божьяго слова: *въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ свой*, и притомъ всякій хлѣбъ, т.-е. не только матеріальную пищу, но и духовную: въ потѣ лица, хозяйственнымъ трудомъ, не только производятся хозяйственные продукты, но созидается и вся культура.

Міръ какъ хозяйство—это міръ какъ объектъ труда, а постольку и какъ продуктъ труда. Печать хозяйства кладется именно трудомъ, въ этомъ права трудовая теорія цѣнности, права политическая экономія, которая вѣрно чувствуетъ универсальное, космическое значеніе труда, хотя и не умѣетъ его какъ слѣдуетъ выразить и до конца осмыслить.

Опредѣлимъ ли трудъ? Мы знаемъ попытки опредѣленій

труда въ политической экономіи, но онѣ преслѣдуютъ спеціальныя цѣли, имѣя въ виду преимущественно теорію цѣнности, и неудачны даже съ точки зрѣнія послѣдней, кромѣ того онѣ не могутъ удовлетворить насъ и по своей матеріалистичности. Трудъ есть затрата нервно-мускульной энергіи,—таково, напр., пользующееся большой распространенностью и вліяніемъ опредѣленіе Маркса. Но не говоря уже о томъ, что признакъ этотъ нелегко установимъ для умственнаго труда, нетрудно видѣть, что и вообще въ этой затратѣ силы только выражается, обнаруживается трудъ. Трудъ въ своей внутренней, волевой основѣ, какъ чувство усилія, направленнаго вовнѣ, не поддается никакому опредѣленію, хотя онъ извѣстенъ изъ опыта и самонаблюденія каждому, какъ актуальность, какъ дѣйственная воля, какъ активный выходъ изъ себя. Способность къ труду есть одно изъ свойствъ живого существа, въ немъ обнаруживается огонь и острота жизни. Только тотъ живетъ полной жизнью, кто способенъ къ труду и дѣйствительно трудится.

Трудовое начало жизни соотносительно и въ извѣстной мѣрѣ противоположно природному или даровому. *Хозяйству*, какъ трудовому воспроизведенію и расширенію жизни, противоположна *природа*, какъ совокупность даровыхъ (для человѣка) „естественныхъ" силъ жизни и ея роста. Не хозяйственнымъ актомъ родится человѣкъ, развивается въ утробѣ матери и растетъ послѣ рожденія, укрѣпляясь въ своихъ физическихъ и духовныхъ силахъ, осознавая въ себѣ силы духа. Не хозяйствомъ совершаются всевозможные процессы въ природѣ, не хозяйствомъ, наконецъ, создана эта вселенная. Напротивъ, лишь наличность ея и обусловливаетъ какъ субъективную, такъ и объективную возможность хозяйства, и способность къ труду, и возможность труда. Хозяйство есть въ этомъ смыслѣ лишь включено въ жизнь вселенной, есть моментъ ея роста. Но въ то же время это—моментъ необходимый, включенный въ планъ міросданія, какъ актуальное проявленіе жизни, достигшей самосознанія и остроты. Культура, т.-е.

трудомъ, или хозяйственно вызываемый или реализуемый ростъ жизни, предполагаетъ природу (въ смыслѣ ея некультурнаго или, точнѣе, внѣ-и до-культурнаго, до-хозяйственнаго состоянія), какъ свою основу. Природа безъ труда, безъ трудовой культуры, не можетъ выявить всѣхъ своихъ силъ, по крайней мѣрѣ, въ человѣкѣ, выйти изъ полудремотнаго существованія, но, съ другой стороны, и культура не имѣетъ иныхъ творческихъ силъ, кромѣ заложенныхъ уже въ природѣ. И „заботясь“ (т.-е. всѣми усиліями культуры) мы не можемъ прибавить себѣ даже локтя росту, по слову Спасителя. Природа есть поэтому естественная основа культуры, матеріалъ для хозяйственнаго воздѣйствія, внѣ ея такъ же немыслимо и невозможно хозяйство, какъ внѣ жизни невозможенъ конкретный опытъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Натурфилософскія основы теоріи хозяйства.

I.

Идеализмъ и натурфилософія.

Всякій хозяйственный актъ представляетъ собой нѣкоторое объективное дѣяніе, актуальный выходъ человѣка изъ себя во внѣшній міръ и дѣйствіе въ немъ. Онъ есть нѣкоторое дѣйствіе въ мірѣ вещей и на вещи: будетъ ли это трудъ земледѣльца, промышленнаго рабочаго, механика, инженера, ученаго изслѣдователя, или это будетъ работа по организаціи фабрики съ машиннымъ раздѣленіемъ труда или по торговлѣ съ ея спекуляціей, хозяйство состоитъ во всякомъ случаѣ изъ дѣйствій надъ вещами, или объективныхъ дѣйствій. Im Anfang war die That, говоритъ хозяйственная практика, и не напрасно Марксъ въ центрѣ доктрины экономическаго матеріализ-

---

1) Въ замѣчательныхъ по содержащимся здѣсь намекамъ на новѣйшую теорію прагматизма тезисахъ Маркса о Фейербахѣ 1845 года, приложенныхъ Энгельсомъ къ своей брошюрѣ: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie мы читаемъ: 1. Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* 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

ма выдвигаетъ „Praxis“ [1]), т.-е. именно то, что мы называемъ здѣсь объективнымъ дѣйствіемъ. Все хозяйство представляетъ собой такую объективную дѣятельность, которая предполагаетъ подъ собой, очевидно, нѣкоторую объективную дѣйствительность. Оно есть постоянное воздѣйствіе хозяина, *субъекта хозяйства* (пока здѣсь безразлично, единоличнаго или коллективнаго) на вещи (природу или матерію, какъ бы она далѣе философски ни конструировалась), т.-е. на *объектъ хозяйства*. И всякій хозяйственный актъ осуществляетъ собой нѣкоторое сліяніе субъекта и объекта, внѣдреніе субъекта въ объектъ, субъективированіе объекта, или же выходъ субъекта изъ себя въ міръ вещей, въ объектъ, т.-е. объективированіе субъекта. Въ этомъ смыслѣ хозяйство, отвлекаясь отъ всякой данной его формы или содержанія, сколь бы они ни были различны, есть субъективно-объективная дѣятельность, актуальное единство субъекта и объекта. Субъектъ дѣйствуетъ по цѣлямъ, имъ руководитъ только цѣлесообразность, объектъ,—природа, міръ вещей, опредѣляется механической закономѣрностью, желѣзной связью причинъ и слѣдствій. Во всякомъ же хозяйственномъ актѣ, въ его предѣлахъ, телеологія и механизмъ сливаются до полнаго взаимнаго проникновенія: не переставая быть механизмомъ, природа, въ предѣлахъ этого акта, становится антропоморфна, подобно тому, какъ въ органахъ нашего тѣла механизмъ не противорѣчитъ, но сочетается съ функціональной цѣлесообразностью.

Такимъ образомъ, содержаніе хозяйственнаго акта можно опредѣлить въ этомъ смыслѣ какъ сліяніе или частичное отожествленіе механизма природы съ человѣческой телеологіей, превращеніе механизма причинъ въ механизмъ цѣлей, въ цѣле-механизмъ, это и называется обыкновенно покореніемъ природы [1]).

die wirkliche, sinnliche Thätigkeit als solche nicht kennt... 2. Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche 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 *verändern*. Въ этихъ тезисахъ, хотя съ большой сжатостью, но опредѣленно ставится проблема философіи хозяйства.

1) Механизмъ въ смыслѣ причинности, вытекающей изъ природы вещей и ихъ свойствъ, отнюдь не устраняется идеей цѣлесообразности. Послѣдняя вовсе не означаетъ безпричинности или, точнѣе, безприродности, при которой уничтожаются свойства вещей. Механизмъ, въ противоположность цѣлесообразности, есть только его чуждость человѣческимъ цѣлямъ или же фактическая недоступность его цѣлей человѣку. Вообще механизмъ есть только способъ дѣйствія, его *какъ*, а не его *что*. Онъ можетъ работать съ дѣйствительной или кажущейся безцѣльностью или же въ прямой противоположности человѣческимъ цѣлямъ, но это отнюдь не значитъ, что самая его идея противорѣчитъ цѣлесообразности. Напротивъ, его можно разсматривать, какъ понятіе, координированное понятію цѣли: всякая цѣль нуждается въ механизмѣ средствъ, такъ что механизмъ входитъ въ осуществленіе цѣли. При этомъ какъ и цѣли могутъ быть различны, такъ и степень координированности имъ механизма причинъ также является различна. Можно пойти дальше и сказать, что понятіе абсолютнаго механизма, безотносительнаго всякой цѣлесообразности, даже и немыслимо, въ дѣйствительности мы мыслимъ всегда телеологически, и сознательно или безсознательно подставляемъ тѣ или иныя цѣли природѣ, и даже исходя изъ нихъ истолковываемъ и ея механизмъ. Въ этомъ смыслѣ телеологично все естествознаніе,—дарвиновская борьба за существованіе, ученіе о происхожденіи видовъ и т. д. Телеологична (безсознательно) вся политическая экономія даже въ самыхъ ея объективныхъ направленіяхъ (напр. въ экономическомъ матеріализмѣ). По вопросу о цѣли въ хозяйствѣ ср. обширное изслѣдованіе *R. Stolzmann*. Der Zweck in der Volkswirtschaft. Die Volkswirtschaft als sozialethisches Zweckgebilde. Berlin 1909.

Всевозможные хозяйственные акты представляютъ собой нѣчто для насъ столь привычное и обыденное, что кажутся естественными и какъ все, что̀ таковымъ почитается, не возбуждаютъ о себѣ особаго вопроса. Поэтому нужно нѣкоторое усиліе философской абстракціи для того, чтобы увидѣть, что это якобы само собою разумѣющееся представляется намъ темной загадкой, ставитъ сложную и трудную философскую проблему. Протекли вѣка научнаго опыта, прежде чѣмъ Кантъ поставилъ свой „Коперниканскій“ вопросъ: какъ возможенъ этотъ самый опытъ, каковы условія и предпосылки объективнаго знанія, его апріори? И тѣ же вѣка хозяйственной жизни имѣли протечь прежде, нежели философія сознательно начала ставить предъ собой вопросъ: *какъ возможно хозяйство*, каковы условія и предпосылки объективнаго дѣйствія, его апріори? Конечно, хозяйство есть фактъ дѣйствительности, такъ же какъ и опытъ въ Кантовскомъ смыслѣ есть такой же фактъ. Но здѣсь спрашивается не о фактѣ, а о принципѣ этого факта, объ его необходимыхъ предположеніяхъ какъ положительнаго, такъ отрицательнаго характера. Задача философскаго анализа состоитъ въ томъ, чтобы, выдѣливъ эти предположенія, разсмотрѣть тѣ основанія, на которыя необходимо они опираются. Задача эта, такимъ образомъ, есть въ первую очередь критически-аналитическая, она представляетъ въ этомъ смыслѣ полную аналогію съ задачей *Критики Чистаго Разума* Канта. Во вторую же очередь она—метафизическая, насколько предпосылки хозяйства при этомъ изслѣдуются не только съ формальной стороны, но и по положительному своему содержанію.

Истиннымъ основоположникомъ философіи хозяйства является однако не Кантъ, философъ субъективнаго идеализма, пассивнаго созерцанія, но *Шеллингъ*, философъ природы и объективной дѣйствительности. Философія Канта по самой темѣ своей не могла быть и не была философіей дѣйствія, каковою необходимо должна быть философія хозяйства, она была исключительно философіей квіэтистическаго созерцанія, спокойнаго теоретическаго обособленія субъекта и объекта, при которомъ объектъ лишь отражается въ субъектѣ и вопросъ идетъ только объ условіяхъ возможности этого зеркальнаго отраженія. Кантовскій субъектъ бездѣйствуетъ, онъ только созерцаетъ, поэтому ученіе это есть вполнѣ кабинетная философія [1]).

---

[1]) Энгельсъ (а съ нимъ, вѣроятно, и Марксъ) въ Анти-Дюрингѣ противъ Кантовскаго субъективнаго идеализма возражаетъ ссылкой на фактъ технологіи. (Ср. также вышецитированные тезисы Маркса о Фейербахѣ). Насколько для ортодоксальныхъ, некритическихъ марксистовъ ссылка эта кажется побѣдоносной и уничтожающей, настолько же въ кантіанской средѣ принято относиться къ этому аргументу съ пренебреженіемъ, какъ къ философской наивности. Въ дѣйствительности неправильно ни то, ни другое. Конечно ссылка на технологію, совершенно такъ же какъ и на всякій другой фактъ нашего опыта, отнюдь не опровергаетъ того утвержденія Канта, что всякое показаніе опыта предполагаетъ извѣстное a priori, наличность формъ познанія, въ которыхъ оно только и можетъ быть опознано. Въ этомъ смыслѣ и фактъ технологіи принципіально ничѣмъ не отличается отъ всякаго другого факта—затменія луны, движенія свѣтилъ небесныхъ и т. д. Какъ *фактъ познанія*, технологія не выводитъ за Канта съ его ученіемъ о формахъ познанія, о гносеологическомъ субъектѣ. Но какъ *фактъ дѣйствія*, технологія, дѣйствительно, не вмѣщается въ познавательныхъ и лишь созерцательныхъ схемахъ Канта, ибо требуетъ для своего пониманія иного характера схемъ, которыми Кантъ вообще не располагалъ. Но такое принципіальное значеніе, приписываемое Энгельсомъ технологіи, очевидно, въ виду поразительности ея успѣховъ, принадлежитъ и всякому объективному дѣйствію, всякому хозяйственному акту,—сложнѣйшей машинѣ не болѣе, нежели цѣлесообразному удару простого топора. Кантъ, конечно, не опровергается фактомъ хозяйства или техники, но въ то же время онъ философски и не объясняетъ ихъ въ своей чисто созерцательной, теоретической позиціи. Просто въ его схемѣ не вмѣщается постановка этого вопроса.

И даже въ практической философіи Канта, въ *Критикѣ Практическаго Разума*, благодаря своимъ постулатамъ занимающей такое центральное мѣсто въ ученіи Канта и столь важной для обнаруженія подлинныхъ мотивовъ его системы, именно религіозно-метафизическихъ и религіозно-этическихъ (столь прямолинейно изъ нея устраняемыхъ многими теперешними неокантіанцами), рѣчь идетъ не о самомъ дѣйствіи, а лишь о нормахъ объективнаго, т.-е. правильнаго поведенія субъекта, объ этикѣ дѣйствія, но не объ его практикѣ. Поэтому и „практическій“ разумъ въ дѣйствительности остается не менѣе теоретиченъ, отвлеченъ, субъективенъ, нежели теоретическій. И здѣсь стеклянная преграда, отдѣляющая Кантовскаго субъекта отъ объекта, т.-е. отъ природы и міра, остается въ неприкосновенности, и субъектъ этотъ сохраняетъ свою созерцательно-зеркальную природу. Такъ какъ философія Канта есть философія созерцанія, а не дѣйствія, то субъектъ и объектъ здѣсь лишь противопоставлены другъ другу, и дѣятельность разума состоитъ лишь въ наполненіи трансцендентальныхъ схемъ познанія. Поэтому здѣсь нѣтъ ни объективной дѣйствительности, ни природы, какъ реальности, существующей въ качествѣ основы умозрительнаго ея построенія гносеологическимъ субъектомъ. Кантовская матерія, на установленіе апріорнаго опредѣленія которой онъ положилъ столько труда, можетъ быть лишь конструируема и теоретически созерцаема, но не ощущаема. Она есть зеркальное отображеніе субъекта, она относится къ реальной природѣ какъ нарисованныя Апеллесомъ яблоки, которыя пробовали клевать только глупыя птицы, къ дѣйствительнымъ яблокамъ, или какъ идеальные талеры къ дѣйствительнымъ (въ извѣстномъ примѣрѣ Канта). Она лишь апріорна, а не апостеріорна, потому что для того, чтобы установить апостеріорную ощутимость природы, испытать познавательное **a priori** въ дѣйствіи, субъектъ долженъ сойти съ трона созерцанія и замѣшаться въ толпѣ, подобно Фаусту, когда онъ, оставивъ свой кабинетъ, повѣ-

ряетъ себя въ народѣ, въ дѣятельности. Иначе же, пребывая въ своемъ отъединеніи, онъ такъ и останется въ невѣдѣніи, суть ли рисующіеся предъ нимъ города и сады дѣйствительность, а не фата-моргана. Онъ не можетъ разогнать грезъ солипсизма. Ему надо сдѣлать нѣкоторый прыжокъ къ дѣйствительности, совершить дѣйствіе, въ которомъ ему откроется нѣчто новое и относительно себя самого, и относительно созерцаемаго имъ объекта. Ибо, по прекрасному сравненію Шеллинга, „духъ есть вѣчный островъ, къ которому нельзя достигнуть отъ матеріи чрезъ какіе угодно обходы безъ прыжка“ [1]), и тѣмъ прыжкомъ для познающаго кантовскаго субъекта (=духа) къ объекту (=матеріи) можетъ быть только дѣйствіе. Поэтому-то философія Канта, несмотря на свой примать практическаго разума надъ теоретическимъ, въ глубочайшемъ смыслѣ слова анти-прагматична [2]). Ея дѣйствительность есть лишь нарисованная, субъективная, міръ и природа спроектированы, какъ они представляются созерцающему ихъ внѣжизненному, внѣприродному и внѣмірового, хотя и не сверхприродному, лишь трансцендентальному, но не трансцендентному субъекту. Признаніе примата субъективной воли надъ субъективнымъ разумомъ, или практическаго разума надъ теоретическимъ, отнюдь не знаменуетъ у Канта выхода къ объективной дѣйствительности, котораго у него все-таки нѣтъ; налицо только познавательныя условія этой объективности, которая однако можетъ быть, а можетъ и не быть. Кантъ самъ сознадъ эту невозможность утвердить объективность нашего опыта въ одномъ субъектѣ, и отсюда зародилась у него необходимость искать опоры внѣ заколдованнаго

---

[1]) System des transcendentalen Idealismus (*Schelling's* Ausgewählte Werke, II, 103).

[2]) Этому не противорѣчитъ, что Кантъ въ тоже время оказывается отцомъ *научнаго* прагматизма въ своей теоріи научнаго знанія или въ критикѣ чистаго разума. Ср. гл. VI.

круга субъективизма. Эту точку опоры въ субъектѣ онъ нашелъ только внѣ разума, именно въ волѣ, назвавъ ее метафорически практическимъ разумомъ, хотя едва ли можетъ въ серьезъ обмануть этотъ невинный терминологическій маскарадъ.

Радикальный раціонализмъ субъективизма привелъ къ не менѣе радикальному волюнтаризму, т.-е. ирраціонализму. Основныя положенія, скрѣпляющія собой всю систему,— ученіе о. реальномъ бытіи или о Ding an sich, о свободѣ и необходимости, о человѣческомъ духѣ, запрятаны сюда, въ философское подполье. Система Канта разсѣдается изнутри, и нельзя въ этомъ не видѣть ея собственнаго фатума. Философскій трагизмъ Канта состоитъ въ томъ, что онъ, хотя и былъ воодушевленъ паѳосомъ объективности, реальности, и стремился къ освобожденію отъ субъективизма и солипсизма, въ которыхъ онъ справедливо ощущалъ марево, навѣянное духомъ небытія, но онъ пошелъ къ этой цѣли чисто спекулятивнымъ, созерцательнымъ путемъ. Онъ умертвилъ для этого живую дѣйствительность, превративъ ее въ представленіе, въ схему, раньше чѣмъ началъ изучать ее въ ея жизненной конкретности. Онъ искалъ жизни въ смерти и благоуханія полей въ спертомъ воздухѣ своего кабинета.

Но то, что у Канта получилось въ значительной степени помимо его вѣдома и желанія, — субъективный идеализмъ подъ маской философіи реальности, сдѣлалось боевымъ кличемъ у Фихте, въ этомъ отношеніи до конца договорившаго Канта, выдавшаго тайну кантіанства. Я разумѣю при этомъ, конечно, *первую* систему Фихте, его Ich-philosophie [1]). При этомъ то, что сказано у Канта въ изъявительномъ наклоненіи, у Фихте выражено въ повелительномъ. Субъективный идеализмъ превращается въ абсолютный, гносеологія въ неприкрытую, воинствующую метафизику, при чемъ Фихте уже не устрашаютъ ни

[1]) Ср. о Фихте выше, стр. 15—16, примѣч.

солипсизмъ, ни иллюзіонизмъ, ни акосмизмъ, къ которому необходимо приводитъ его ученіе о мірѣ какъ *не-я*. Міру усвояется въ его системѣ значеніе только границы я, онъ полагается какъ *не-я*, и въ этомъ смыслѣ есть творческое созданіе я. Если Кантовскій трансцендентальный субъектъ спокойно грезитъ и пассивно отражаетъ въ своемъ зеркалѣ призраки бытія, то Фихтевское я, — правда, повинуясь нѣкоторому безсознательному импульсу, „внѣшнему толчку“ (äusserer Anstoss), — бросаетъ на экранъ сознанія, вмѣстѣ съ снопомъ свѣта, различныя состоянія бытія, само творитъ міръ. А такъ какъ человѣкъ въ дѣйствительности не можетъ творить, то, благодаря этому притязанію, онъ все существующее превращаетъ только въ иллюзію, въ свою грезу, живое опрыскиваетъ мертвой водой.

Weh! Weh! Du hast sie zerstört
Die schöne Welt
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen. (Faust, erster Theil, 1253—8).

Радикальный субъективизмъ и иллюзіонизмъ—таковъ итогъ философіи дѣйствія у Фихте, какъ основанной не на взаимоотношеніи субъекта и объекта, а лишь на самоположеніи субъекта, „приматѣ практическаго разума надъ теоретическимъ“, однако осуществляемомъ только въ сферѣ субъекта.

Абсолютное дѣяніе (absolute Thathandlung), какъ положеніе не-я въ я въ качествѣ границы послѣдняго, приравниваетъ человѣческое *я* къ Божественному *Я*, для котораго нѣтъ разницы между желаніемъ и дѣяніемъ, мыслью и бытіемъ, которое дѣйствительно можетъ полагать не-я какъ свое другое, имъ не ограничиваясь, но владѣя. Въ философіи Фихте образъ Божій въ человѣкѣ—формальная безпредѣльность и универсальность нашего я—

непосредственно приравнивается своему Первообразу,— жалкая манія величія, reductio ad absurdum субъективнаго идеализма, которая повторяется и нынѣ только уже безъ паѳоса и воодушевленія, свойственнаго Фихте, теперешними „имманентами“.

Система Фихте еще болѣе, чѣмъ Канта, притязаетъ быть философіей дѣйствія, — самопорожденіе *я* гносеологическаго она опираетъ на дѣяніе *я* дѣйственнаго. Однако дѣйственность *я* остается чисто идеалистическою, она не можетъ получить транссубъективнаго значенія, выйти изъ себя, коснуться реальнаго *не-я* или же *сверхъ-я*. Еще крѣпче чѣмъ у Канта субъектъ остается здѣсь заключенъ подъ стекляннымъ колпакомъ съ выкачаннымъ воздухомъ, и въ этомъ безвоздушномъ пространствѣ онъ грезитъ объективное бытіе,—однако увы! нолевого измѣренія.

Между субъектомъ и объектомъ воздвиглась, казалось, невидимая, но непроницаемая стеклянная стѣна, цѣлая система зеркалъ. Надо было ударомъ мощной руки разбить эту стеклянную стѣну и лишь такимъ путемъ прорваться къ объективной дѣйствительности. Это великое философское дѣяніе совершено было Шеллингомъ уже въ первой его системѣ, особенно въ его натурфилософіи. Изъ душнаго Канто-Фихтевскаго идеализма, гдѣ міръ и природа превращались лишь въ схемы разсудка, Шеллингъ, по собственному его выраженію, „прорвался въ открытое свободное поприще объективной науки“ и завоевалъ „свободу и жизненность мышленія“ [1]). Въ лицѣ Шеллинга

[1]) Вотъ эти замѣчательныя слова Шеллинга, сказанныя имъ съ каѳедры Мюнхенскаго университета (цит. у *К. Фишеръ*, Исторія новой философіи, т. VII, стр. 329—330). „Когда я почти 30 лѣтъ тому назадъ впервые принялъ участіе въ философской дѣятельности, тогда въ этой области господствовала система философіи, мощная въ самой себѣ, внутренно въ высшей степени жизненная, но далекая отъ всякой дѣйствительности. Кто могъ бы повѣрить въ то время, что никому неизвѣстный учитель, по

смерть еще разъ побѣждена жизнью въ философскомъ сознаніи. Эта побѣда достигнута имъ при помощи двухъ глубокихъ и жизненныхъ идей: тожества субъекта и объекта и пониманія природы, какъ живого развивающагося организма. Въ исторіи философіи мало найдется идей, къ которымъ бы потомство отнеслось до такой степени неблагодарно какъ къ натурфилософіи Шеллинга, впрочемъ опирающейся на мистическую натурфилософію Я. Бёме и Фр. Баадера. Мы разумѣемъ не детали ея выполненія, которыя, конечно, находятся въ связи съ естествознаніемъ его времени (хотя тогда оплодотворяли и послѣднее) и которыя теперь могутъ и должны быть проработаны совершенно заново, но самую ея идею, ея проблему, ея, такъ сказать, заданіе. Хотя и не абсолютно новая въ исторіи философіи—вспомнимъ ученіе о міровой душѣ въ древности: у Платона и Плотина, затѣмъ у отцовъ церкви: свв. Григорія Нисскаго, Псевдодіонисія, св. Максима Исповѣдника, далѣе у I. Скота Эригены — философская идея природы и проблема натурфилософіи до такой степени были утеряны во всей новой западной

годамъ еще юноша, овладѣетъ такою мощной системой философіи, несмотря на свою пустую абстрактность, все-таки тѣсно примыкавшую ко многимъ излюбленнымъ тенденціямъ? Однако это случилось, конечно, не благодаря его заслугамъ или особеннымъ достоинствамъ, а благодаря природѣ вещей, благодаря силѣ непреодолимой реальности, заключающейся во всѣхъ вещахъ, и онъ никогда не забудетъ благодарности и радостной признательности, высказанной ему въ то время лучшими представителями умственной жизни народа, хотя въ наше время немногіе уже знаютъ, отъ какихъ преградъ и путъ нужно было тогда освободить философію, такъ какъ въ то время надобно было добиться того, чтобы прорваться въ открытое свободное поприще объективной науки, доступное теперь всѣмъ, и завоевать свободу и жизненность мышленія, результатомъ которыхъ всѣ теперь наслаждаются“. Не напоминаетъ ли и теперешнее положеніе вещей въ философіи эту эпоху передъ выступленіемъ Шеллинга?

философіи [1]), начиная съ Декарта (особое мѣсто занимаетъ здѣсь Спиноза съ его механистическимъ пантеизмомъ: Natura sive Deus), что въ настоящее время отсутствуетъ въ ней, можно сказать, совершенно. Она влачитъ темное и безвѣстное существованіе лишь въ различныхъ ученіяхъ матеріализма гилозоистическаго оттѣнка (Геккель!), представляющихъ собой по истинѣ Немезиду новой философіи за ея природоубійство: если въ ней во имя правъ духа— и даже не духа, а лишь гносеологическаго субъекта — убивается природа, то здѣсь во имя мертвой природы убивается духъ, объявляемый эпифеноменомъ сочетаній атомовъ. Разъединеніе и враждебное противопоставленіе природы и духа оказывается смертоноснымъ для обѣихъ сторонъ. Шеллингъ отвергъ самое это противопоставленіе и сталъ разсматривать природу какъ безсознательный духъ, а духъ какъ осознавшую себя природу.

Природа для интеллекта есть лишь предметъ созерцанія, объектъ, существующій въ субъектѣ и для субъекта. Но существуетъ-ли природа внѣ субъекта и, такъ сказать, до субъекта? Да и самъ субъектъ не существуетъ-ли въ природѣ? Какъ входитъ природа въ субъектъ или какимъ образомъ онъ находитъ ее не только внѣ, но и внутри себя? Или, обобщая всѣ эти вопросы, спросимъ себя: *какъ возможна природа?* При томъ расщепленіи субъекта и объекта, при которомъ бытіе прямо приравнивается сознанію, т.-е. опредѣляется только въ субъектѣ, вопросы эти совершенно

[1]) Единственное исключеніе въ этомъ отношеніи представляетъ философская система Вл. Соловьева. Ученія классической древности, восточныхъ отцовъ Церкви и западныхъ мистиковъ (особенно Бёме и Баадера) получили здѣсь новое философское выраженіе въ ученіи о душѣ міра или Вѣчной Женственности, занимающей центральное мѣсто въ философской системѣ, а равно и въ поэзіи Соловьева. Ср. объ этомъ мой очеркъ: „Природа въ философіи Соловьева“, Вопр. Фил. и Псих., 1910, V, а также въ сборникѣ *Пути* о Владимірѣ Соловьевѣ. Москва. 1911. Ср. и другія статьи этого сборника.

неразрѣшимы. Необходимо углубить понятіе опыта и расширить понятіе бытія, включивъ въ него не только данныя сознанія, но и то, что стоитъ за его предѣлами, какъ безсознательное или внѣсознательное, и что по отношеніи къ сознанію можно назвать вмѣстѣ съ Шеллингомъ „потенцированнымъ сознаніемъ“. Это расширеніе бытія за предѣлы имманентнаго сознанія, включеніе и его самого въ составъ бытія какъ его продуктъ, признаніе существованія цѣлаго міра за предѣлами сознанія означало цѣлую философскую революцію, совершенную именно Шеллингомъ. Подходъ къ ней дѣлалъ уже Фихте, который оказался вынужденъ признать, что существуетъ нѣкая цѣлесообразная дѣятельность, безсознательный или досознательный интеллектъ: именно сознательной дѣятельности *я* предшествуетъ рядъ его необходимыхъ и безсознательныхъ самоположеній, которыя принадлежатъ однако къ числу условій сознанія и знанія. Этимъ ученіемъ уже намѣчался возможный путь дальнѣйшаго развитія, которымъ самъ Фихте не пошелъ, а пошелъ Шеллингъ [1]). (Этотъ же мотивъ развиваетъ въ своей философской дѣятельности Шопенгауеръ и позднѣе Гартманъ, но они стоятъ особнякомъ въ міровой философской традиціи).

II.

Философія Шеллинга.

Отвѣтомъ на вопросъ о взаимноотношеніи субъекта и объекта или, что въ извѣстномъ смыслѣ есть одно и тоже, о возможности природы внѣ насъ, насъ въ природѣ и въ насъ природы, и было основное философское ученіе Шеллинга о *тожествѣ*, о тожествѣ субъекта и объекта, духа и природы. „Природа должна быть видимымъ духомъ, а духъ долженъ быть невидимой природой. Такимъ обра-

[1]) Ср. К. Фишеръ. Ист. Нов. фил., т. V и т. VI, 339 (р. п.)

зомъ, здѣсь, въ абсолютномъ тожествѣ духа въ насъ и природы внѣ насъ, должна разрѣшиться проблема, какъ возможна природа внѣ насъ“ [1]). Вселенная представляется, при свѣтѣ философіи тождества, какъ лѣстница ступеней или „потенцій“, какъ эволюціонное развитіе, общее содержаніе котораго есть выявленіе духа. „Мертвые и безсознательные продукты природы суть лишь неудавшіяся попытки природы рефлектировать на самое себя, а вся такъ называемая мертвая природа вообще есть незрѣлый интеллектъ, потому уже въ ея феноменахъ, пока безсознательно, проглядываетъ ея интеллектуальный характеръ. Высшей цѣли—вполнѣ сдѣлаться объектомъ для себя самой природа достигаетъ лишь въ высшей и послѣдней рефлексіи, которая есть ничто иное какъ человѣкъ или, общѣе, то, что мы называемъ разумомъ, въ которомъ природа возвращается къ себѣ самой и въ которомъ становится очевидно, что природа первоначально тожественна съ тѣмъ, что познается въ насъ какъ интеллектуальное и сознательное“ [2]). Природа представляется поэтому какъ рядъ ступеней развитія, или, говоря языкомъ современной біологіи, эволюціоннаго трансформизма. То здоровое зерно, которое имѣется въ дарвинизмѣ и вообще эволюціонизмѣ, еще задолго до Дарвина мы находимъ у Шеллинга, но не въ качествѣ спорной біологической гипотезы, а необходимаго метафизическаго постулата [3]). „Философія должна принять (annehmen), что

[1]) Ideen zur Philosophie der Natur (Ausgew. Werke, I, 152).

[2]) System des transzendentalen Idealismus (Ausgew. Werke, II, 14—15).

[3]) Въ предисловіи къ первому изданію Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, вышедшему въ 1798 году, 23-хъ лѣтній Шеллингъ пишетъ: „по крайней мѣрѣ сдѣланъ былъ бы шагъ къ объясненію (организаціи и жизни), если бы можно было показать, что *послѣдовательность (Stufenfolge) всѣхъ органическихъ существъ образовалась посредствомъ постепеннаго развитія одной и той же организаціи.* То, что

существуетъ градація ступеней жизни въ природѣ“ [1]). „Всеобщій міровой процессъ покоится на прогрессирующей хотя и постоянно оспариваемой побѣдѣ субъективнаго надъ объективнымъ“ [2]). Философія тожества засыпаетъ такимъ образомъ непроходимую пропасть, образовавшуюся между субъектомъ и объектомъ въ критической философіи, признавая ихъ изначальное тожество, какъ ступеней развитія одного и того же начала жизни, субъектъ — объекта, въ этомъ своемъ развитіи лишь распадающагося на два полюса — субъектъ и объектъ. Самое это различеніе — субъекта и объекта, идеальнаго и реальнаго — относительно, оно создается въ процессѣ саморазвитія и самоопредѣленія природы. Въ Абсолютномъ (какими бы оно признаками ни опредѣлялось) нѣтъ этого различія, для него акты сознанія суть въ тоже время и объекты, противоположность субъективнаго и объективнаго погашена въ ихъ изначальномъ тожествѣ, и вселенная есть самообнаруженіе Абсолютнаго, въ которомъ природа и духъ, объектъ и субъектъ, отъ вѣка тожественны. Самосозерцаніе Абсолютнаго раскрывается для насъ какъ развитіе міра. Первое, въ качествѣ первообраза и первоисточника, есть **natura naturans**, второе же **natura naturata**, какъ необходимое порожденіе перваго. Здѣсь намѣчается уже путь къ дальнѣйшему углубленію фило-

нашъ опытъ не сообщилъ намъ о преобразованіи природы, о переходѣ одной формы въ другую,— не есть доказательство противъ возможности этого; ибо, могъ бы возразить на это ея защитникъ, перемѣны, которымъ подвержена органическая природа такъ же какъ и неорганическая, могутъ происходить во все удлиняющіеся періоды времени, для которыхъ малые періоды не могутъ служить измѣреніемъ и которые такъ велики, что мы до сихъ поръ не узнали по опыту такого случая“ (A. W., I, 445). Этими аргументами въ защиту трансформизма у Шеллинга могъ бы позаимствоваться и самый завзятый дарвинистъ.

[1]) Ideen zur Philosophie der Natur, A. W., I, 142.

[2]) Philosophie der Kunst, A. W., III, 519.

софіи тожества, которое мы имѣемъ во второй періодъ дѣятельности Шеллинга, гдѣ она разрастается въ грандіозную религіозно-философскую систему. Но здѣсь мы должны сосредоточить вниманіе лишь на этой основной натурфилософской идеѣ Шеллинга, какъ она обосновывается его общей философіей тожества въ его натурфилософскихъ сочиненіяхъ и въ „Системѣ трансцендентальнаго идеализма".

Идея философіи тожества внѣшне приближается къ тому, что называютъ въ настоящее время „монизмомъ", причемъ чаще всего подъ этимъ именемъ подразумѣвается матеріализмъ болѣе или менѣе гилозоистическаго оттѣнка, который онъ теперь обыкновенно принимаетъ (напр. у Геккеля). Не считая нужнымъ подвергать здѣсь критикѣ догматическій матеріализмъ и лишній разъ вскрывать всю его безпомощность передъ проблемами сознанія, познанія и воли, скажемъ только, что своеобразное величіе философскаго дѣянія Шеллинга состоитъ, между прочимъ, именно въ положительномъ философскомъ преодолѣніи матеріализма. Матеріализмъ опирается на фактъ независимаго отъ насъ механизма природы, по отношенію къ намъ имѣющаго принудительный характеръ; наоборотъ, идеализмомъ природа отрицается, поскольку она низводится до простого представленія [1]). Потому матеріализмъ есть какъ бы неизбѣжная тѣнь идеализма, его дополненіе: насколько послѣдній есть философія субъекта, настолько же первый есть философія объекта. Живого же единства субъекта и объекта не способны объяснить ни тотъ ни другой видъ монистической философіи, ни имманентно-идеалистическая, зачеркивающая объектъ ради субъекта, ни матеріалистическая, уничтожающая субъектъ во имя объекта. Матеріализмъ и идеализмъ примиряются въ высшемъ тожествѣ, въ единствѣ развивающейся жизни. „Что

[1]) Ср. мой очеркъ „Природа въ философіи Вл. Соловьева" въ сборникѣ *Пути* о Вл. Соловьевѣ.

ищете живого между мертвыми?" какъ бы говоритъ Шеллингъ матеріализму. „Осяжите Меня, духъ бо плоти и костей не имѣетъ", сказано въ сторону скептическаго идеализма. Шеллингъ на философскомъ языкѣ своего времени выразилъ одну изъ самыхъ основныхъ истинъ христіанства. Ибо христіанство одинаково далеко и отъ матеріализма и отъ субъективнаго идеализма, оно снимаетъ противоположность плоти и духа въ своемъ ученіи о человѣкѣ, какъ *воплощенномъ духѣ*, живомъ единствѣ обоихъ. Христіанство есть въ этомъ смыслѣ тоже философія тожества (хотя въ этикѣ оно и дуалистично). Ни платонизмъ, ни неоплатонизмъ, разсматривавшіе тѣло какъ футляръ для души или темницу для нея, ни новѣйшій идеализмъ, превращающій плоть въ субъективное представленіе, не знаютъ того единенія духа и плоти, какому учитъ христіанство. На этомъ основано и ученіе о возможности обоженія плоти, совершеннаго боговоплощеніемъ. И это послѣднее произошло не для видимости только или внѣшне, но вполнѣ реально и окончательно. Плоть, которую принялъ на Себя Христосъ, Онъ сохраняетъ на вѣки, съ нею Онъ вознесся и съ нею паки грядетъ,—таково ученіе Церкви. Потому и смерть, надламывающая и временно разрывающая союзъ духа и плоти, есть нѣчто метафизически противуестественное, нарушающее естество человѣка, какъ воплощеннаго духа.

Это высшее единство, обладающее качествами всеобщаго (трансцендентальнаго) субъекта, универсальнаго духа, и всеобщаго объекта, матерняго лона всей твари [1]), эту natura naturans Шеллингъ, по примѣру древнихъ, обозначаетъ иногда наименованіемъ *„міровой души"*. Конечно, Шел-

[1]) У Платона въ *Тимеѣ* матерія, представляющая извѣстную аналогію съ природой у Шеллинга, характерно обозначается между прочимъ, какъ „мать" или „кормилица" (μητήρ, τιθήνη), а такъ же какъ сущность, лишенная формы, но способная воспринимать всякія (ἐκμαγεῖον:) Tim., XVIII, 49 A, 50 E, 51 A.

лингъ опирается при этомъ на мистическое ученіе Я. Бёме и „теософію“ Фр. Баадера.

Итакъ, въ единствѣ міровой души, универсальнаго субъектъ-объекта, самораскрывающагося въ процессѣ жизни, находитъ свое объясненіе реальная связь субъекта и объекта, устанавливаемая въ каждомъ актѣ сознанія и воли. Къ этому единству причастны отдѣльныя личности. Оно даетъ ключъ къ пониманію закономѣрности природы и ея познаваемости. Кантъ объяснялъ закономѣрность природы познавательнымъ a priori, по его ученію закономѣрность вносится въ природу разумомъ. Впослѣдствіи Гегель, развивая мысль Канта въ метафизическую систему, попытался построить законы природы a priori, какъ дѣло универсальнаго, сверхъ-природнаго и въ эмпиріи не нуждающагося, но ее полагающаго, какъ моментъ своего развитія, разума. Однако это идеалистическое пониманіе естествознанія, все вниманіе сосредоточивающее на формально-логической, „трансцендентальной“, сторонѣ законовъ природы, безсильно отвести надлежащее мѣсто его конкретному содержанію, дѣйствительному многообразію явленій природы, охватываемыхъ этой закономѣрностью. Они существуютъ для идеализма не какъ таковыя, въ своей живой, конкретной дѣйствительности, но лишь въ своей схематической абстрактности, только какъ матеріалъ для логической обработки, подобно тому какъ для геометра не существуетъ дѣйствительнаго многообразія тѣлъ, а только ихъ фигуры. Иначе поставилась эта проблема у Шеллинга. Съ точки зрѣнія философіи тожества снимается, теряетъ свою остроту самая противоположность апріори и апостеріори, субъекта и объекта. „Именно потому, что все наше знаніе первоначально имѣетъ сплошь эмпирическій характеръ, оно все сплошь апріорно... Въ самомъ дѣлѣ, поскольку я производитъ изъ себя все, постольку знаніе... имѣетъ апріорный характеръ. Однако поскольку мы не сознаемъ этой дѣятельности я, постольку въ насъ нѣтъ ничего a priori,

а все существуетъ a posteriori“. Въ этомъ же смыслѣ и „природа *есть* apriori, т.-е. все отдѣльное въ ней напередъ опредѣлено цѣлымъ или идеей природы вообще“[1]). Подтвержденіе этого апріоризма природы мы имѣемъ въ экспериментѣ. „Всякій экспериментъ есть вопросъ природѣ, на который она принуждена отвѣчать. Но каждый вопросъ содержитъ скрытое сужденіе a priori, каждый экспериментъ, который есть дѣйствительно экспериментъ, содержитъ предсказаніе“ [2]). Исторія природы есть исторія сознанія, и предварительныя ступени его развитія сохраняются въ немъ, это „трансцендентальная память разума“, въ которой онъ воспроизводитъ свои ступени, т. е. познаетъ природу. „Мысль Платона, что вся философія есть припоминаніе, въ этомъ смыслѣ вѣрна; всякое философствованіе есть припоминаніе состоянія, когда мы были тожественны съ природой“ [3]). Позднѣе Шеллингъ называетъ природу первымъ или ветхимъ завѣтомъ и говоритъ, что „у насъ есть болѣе древнее откровеніе, чѣмъ всякое писанное откровеніе: это *природа,* заключающая въ себѣ прообразы, неистолкованные еще ни однимъ человѣкомъ“ [4]). Имѣя въ виду эту всеобщую связность и „апріорность“ природы, Шеллингъ замѣчаетъ, что „природа безконечна въ каждомъ продуктѣ и въ каждомъ лежитъ сѣмя вселенной“ [5]).

---

[1]) Einleitung zu dem Entwurf eines System der Philosophie, A. W. I. 691.

[2]) Ib., 688.

[3]) Die allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses, A. W. I 815.

[4]) Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы, 74.

[5]) Einleitung zu dem Entwurf eines System der Naturphilosophie, A. W., I, 703. Въ примѣчаніи къ этому мѣсту читаемъ: „путешественникъ по Италіи дѣлаетъ наблюденіе, что на великомъ римскомъ обелискѣ можетъ быть демонстрирована вся міровая исторія, также на всякомъ продуктѣ природы. Каждое минеральное тѣло есть отрывокъ изъ исторіи земли. Но что такое земля? Ея

Итакъ, природа и интеллектъ — это суть два полюса единаго сущаго. Природа есть безсознательный разумъ, въ ней воплощена слѣпая цѣлесообразность [1]), и она поражаетъ именно тѣмъ, что дѣйствуетъ какъ механизмъ, но, въ тоже время, съ полной цѣлесообразностью [2]).

исторія вплетена въ исторію всей природы, такимъ образомъ начиная отъ ископаемаго чрезъ всю неорганическую и органическую природу къ исторіи вселенной тянется цѣпь". Эта мысль отчасти свойственна и „Монадологіи" *Лейбница*: 65... „каждая часть матеріи не только способна къ безконечной дѣлимости, какъ полагали древніе, но кромѣ того и дѣйствительно (актуально) подраздѣлена безъ конца, каждая часть на части, изъ которыхъ каждая имѣетъ свое собственное движеніе; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть матеріи была въ состояніи выражать всю вселенную. 66. Отсюда мы видимъ, что въ наималѣйшей части матеріи существуетъ цѣлый міръ созданій, живыхъ существъ, животныхъ, энтелехій". (*Г. В. Лейбницъ*. Избранныя философскія сочиненія, Труды Моск. Психол. Об., вып. IV. Москва, 1908, стр. 356—7).

[1]) „Своеобразіе природы покоится именно на томъ, что она въ своемъ механизмѣ, хотя сама есть ничто иное какъ слѣпой механизмъ, все же цѣлесообразна. Съ устраненіемъ механизма устраняется и самая природа. Все очарованіе, которое окружаетъ, напр. органическую природу..., основано на противорѣчіи, что эта природа, хотя и продуктъ слѣпыхъ силъ природы, все же вполнѣ и насквозь цѣлесообразна" (System des transzendentalen Idealismus, A. W. II, 282).

[2]) Какъ говоритъ Шеллингъ въ одномъ изъ своихъ позднѣйшихъ и глубокомысленнѣйшихъ произведеній (Die Darstellung des philosophischen Empirismus A. W., III, 517—18), генезисъ всей природы покоится исключительно на томъ перевѣсѣ, который, постепенно увеличиваясь, установляется для субъекта относительно объекта до того пункта, когда объектъ становится окончательно субъектомъ въ *человѣческомъ* сознаніи. То, что полагается *вн*ѣ сознанія, по существу есть то же самое, что полагается и въ сознаніи. Вся природа образуетъ *одну* непрерывную (zusammenhängende) линію, которая въ одномъ направленіи ведетъ къ перевѣсу

Исходя изъ общихъ положеній философіи тожества, Шеллингъ разрѣшаетъ (въ наиболѣе систематической формѣ въ „Системѣ трансцендентальнаго идеализма"), вопросъ, который даже не вмѣщался въ систему субъективнаго идеализма со всѣми его разновидностями: ***какъ возможно объективное дѣйствіе?*** Какимъ образомъ хотѣніе становится преобразующимъ объекты? Задачей „трансцендентальной философіи" (въ Шеллинговскомъ смыслѣ слова) является показать, какимъ образомъ интеллектъ приходитъ къ объективному бытію, которое согласуется съ нимъ (тогда какъ задачей натурфилософіи было показать обратное,—какимъ образомъ природа приходитъ къ интеллекту, становится сознательной). Согласованіе представленій съ объектами можетъ быть двояко: представленія могутъ относиться къ объектамъ какъ ихъ копіи (идеальныя удвоенія) или же ихъ образцы (проекты, модели), первыя возникаютъ въ насъ непроизвольно, съ необходимостью, вторые произвольно и свободно. На возможности первыхъ основывается всякое теоретическое знаніе, на возможности вторыхъ — свободная, практическая дѣятельность. Для трансцендентальной философіи ставится этимъ общій вопросъ, связывающій теоретическую и практическую философію: какимъ образомъ интеллектъ можетъ быть въ одно и то же время и копирующимъ, и дающимъ образцы? „Какимъ образомъ объективное измѣняется чрезъ посредство лишь идеально представляемаго (bloss gedachtes), такъ, что оно

объективности, на другой сторонѣ къ рѣшительному перевѣсу субъективнаго надъ объективнымъ, не такъ, чтобы въ послѣднемъ пунктѣ объектъ оказался совершенно истребленнымъ и уничтоженнымъ, напротивъ, онъ всегда остается въ основѣ даже и совершенно превращеннымъ въ субъективность, но лишь такимъ образомъ, что объективное переходитъ въ скрытое состояніе относительно субъективнаго, становится какъ бы латентнымъ, подобно тому, какъ въ прозрачномъ тѣлѣ благодаря такому его состоянію темная матерія не исчезаетъ, но превращается въ ясность". (Die Darstellung des philosophischen Empirismus A. W., III, 517—8).

вполнѣ согласуется съ представленіемъ“? Вопросъ этотъ, совершенно не разрѣшимый для философіи чисто субъективной (идеализмъ), или чисто объективной (догматическій матеріализмъ), разрѣшается легко на основаніи идеи изначальнаго тожества субъекта и объекта, интеллекта и природы. „Какъ можетъ что-либо изъ свободы перейти въ объективный міръ, было бы совершенно непонятно, если этотъ міръ есть нѣчто существующее само по себѣ (an sich Bestehendes), и было бы непонятно даже при предположеніи предустановленной гармоніи, которая, въ свою очередь, была бы возможна лишь чрезъ посредство третьяго, общими модификаціями чего являются интеллектъ и объективный міръ... Вопросъ, слѣдовательно, есть именно такой: какъ можетъ чрезъ свободную дѣятельность что-либо опредѣляться во мнѣ, насколько я несвободенъ, насколько я являюсь созерцающимъ? Положеніе, что моя свободная дѣятельность содержитъ въ себѣ причинность, означаетъ: я созерцаю ее, какъ имѣющую причинность. Я, которое дѣйствуетъ, отличается отъ я, которое созерцаетъ, въ то же время оба они должны быть тожественны по отношенію къ объекту; то, что полагается дѣйствующимъ въ объектѣ, должно быть полагаемо и въ созерцающее, дѣйствующимъ я должно опредѣляться я созерцающее. Ибо о томъ, что это я есть дѣйствующее, я узнаю лишь изъ тожества его съ тѣмъ, которое созерцаетъ дѣйствіе, сознаетъ дѣйствіе. Дѣйствующее (повидимому) не знаетъ, оно только дѣйствуетъ, есть только объектъ, лишь созерцающее знаетъ и потому именно есть субъектъ; какъ же привходитъ здѣсь тожественность, именно въ объектѣ полагается то же, что и въ субъектѣ, а въ субъектѣ то же, что и въ объектѣ?“ [1]). „Нельзя было бы понять, какъ бы возможно было реализированіе нашихъ цѣлей во внѣшнемъ мірѣ, если бы въ мірѣ, прежде еще чѣмъ онъ становится объектомъ сознательнаго дѣйствія, уже

[1]) System des transzendentalen Idealismus A. W., II 237—8.

въ силу изначальнаго тожества безсознательной дѣятельности съ сознательной, не заложена была воспріимчивость для такого дѣйствія. Но хотя всякая сознательная дѣятельность цѣлесообразна, такое совпаденіе сознательной и безсознательной дѣятельности можетъ быть показано только въ такомъ продуктѣ, который является цѣлесообразнымъ, не будучи цѣлесообразно произведенъ. Таковымъ продуктомъ и должна быть природа“ [1]).

Слѣпой интеллектъ, безсознательная воля, съ безошибочной цѣлесообразностью дѣйствующая въ природѣ, достигаетъ сознанія въ *эстетической* дѣятельности, отличительная черта которой есть соединеніе безсознательнаго творчества генія съ сознаніемъ. Вся природа есть такое безсознательное, но живое произведеніе искусства, „объективный міръ есть лишь первоначальная, еще безсознательная поэзія духа“, дѣлающаяся сознательной въ искусствѣ. Въ искусствѣ раскрывается тайна міра, тожество идеальнаго и реальнаго. Поэтому Шеллингъ называетъ искусство „общимъ органомъ философіи“. Художественная дѣятельность имѣетъ творческій характеръ, она свободна, но вмѣстѣ съ тѣмъ подчинена принужденію (*„pati Deum“*, вспоминаетъ онъ выраженіе древнихъ о вдохновеніи). „Такимъ сознательно-безсознательнымъ творцомъ въ искусствѣ является только *геній*, который поэтому для эстетики имѣетъ такое же значеніе, какъ я для философіи“ [2]). Въ немъ разрѣшается основное противорѣчіе (сознательности и безсознательности), которое „иначе абсолютно ничѣмъ не разрѣшимо“. „Поэтому искусство есть вѣчный и истинный органонъ и въ то же время документъ философіи, постоянно и все вновь подтверждающій то, чего философія не можетъ выразить во внѣшней формѣ, именно изображающій безсознательное въ дѣятельности

[1]) Ibidem, 280.

[2]) Ibid., 293.

и творчествѣ и его первоначальное тожество съ сознательнымъ“ [1]).

Эти плодотворныя идеи Шеллинга, только намѣченныя здѣсь и развиваемыя въ его сочиненіяхъ (впрочемъ, далеко не съ одинаковой полнотой), хотя плѣняли и ослѣпляли современниковъ, однако оказались забытыми и неиспользованными въ исторіи философіи и до сихъ поръ остаются мертвымъ капиталомъ. Господствующее неокантіанство, съ своимъ формальнымъ идеализмомъ утратившее вкусъ къ Шеллинговскому онтологизму и снова далекое отъ объективной дѣйствительности, къ которой онъ „прорвался“ съ такимъ усиліемъ, всего менѣе склонно къ пониманію значенія этихъ идей. Оно было замѣчено и условно оцѣнено въ новѣйшей философіи, (кромѣ К. Фишера, съ своей обычной добросовѣстностью изучившаго Шеллинга и посвятившаго ему

[1]) Ibid., 301—2. Шеллингъ продолжаетъ далѣе: „искусство есть высочайшее явленіе для философіи именно потому, что оно какъ бы раскрываетъ ему Святая Святыхъ, гдѣ въ вѣчномъ и первоначальномъ единствѣ *въ единомъ* пламени пылаетъ то, что обособлено въ природѣ и исторіи и что вѣчно должно расходиться въ жизни и дѣятельности, а также въ мышленіи. Взгляды на природу, искусственно создаваемые философами, въ искусствѣ являются первоначально и естественно. Природа есть поэма, написанная таинственными чудными письменами. Однако, если бы загадка могла раскрыться, мы бы увидѣли въ ней *Одиссею духа*, который, чудесно обманываясь, ища себя, бѣжитъ отъ самого себя. Въ самомъ дѣлѣ, смыслъ міра проглядываетъ сквозь чувственную оболочку его лишь такъ, какъ значеніе словъ чрезъ ихъ звуки, какъ страна фантазіи, составляющей прелесть нашихъ желаній, сквозь полупрозрачный туманъ. Эта величественная картина получается какъ бы благодаря тому, что устраняется невидимая преграда, раздѣляющая идеальный и дѣйствительный міръ, и только черезъ это отверстіе вполнѣ выступаютъ эти образы и страны фантастическаго міра, которые лишь несовершенно просвѣчиваютъ черезъ дѣйствительный“.

шестой томъ своей исторіи философіи), только философомъ безсознательнаго, но, конечно, не Шопенгауеромъ съ ослѣплявшей его самовлюбленностью, которая не позволяла ему видѣть близость нѣкоторыхъ основныхъ его метафизическихъ идей къ Шеллингу, но Эд. ф. Гартманомъ, этимъ, безспорно крупнѣйшимъ изъ нѣмецкихъ мыслителей второй половины 19-го вѣка [1]), съ его послѣдователями [2]). Но они берутъ только одну сторону ученія Шеллинга, именно его ученіе о безсознательной цѣлесообразности, слѣпомъ интеллектѣ. Только русская философская литература можетъ указать плодотворное и даже творческое развитіе натурфилософскихъ идей Шеллинга, это именно въ философской системѣ В. С. Соловьева, столь конгеніальнаго Шеллингу. Близость послѣдняго къ Шеллингу, особенно такъ называемаго второго періода [3]), чрезвычайно велика, больше, нежели это до сихъ поръ констатировалось (хотя эта близость отнюдь не имѣетъ характера прямого заимствованія, а лишь очень большого вліянія, оплодотворяющаго собственное творчество Соловьева). Въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ ученіе о міровой душѣ и о природѣ, играющее вообще такую центральную роль въ философіи Соловьева, непосредственно примыкаетъ къ Шеллингу (какъ перваго, такъ и второго періода). Мы не излагаемъ здѣсь соотвѣтствующихъ ученій Соловьева въ виду того, что знакомство съ нимъ доступно всѣмъ желающимъ [4]).

[1]) Ср. *Ed. v. Hartmann.* Schelling's philosophisches System. Leipzig, 1897.

[2]) Ср. хотя предисловіе Древса къ новому изданію избранныхъ сочиненій Шеллинга въ трехъ томахъ: Schelling's Ausgewählte Werke. B. I.

[3]) Наиболѣе рельефно эта близость выступаетъ при сопоставленіи такого напр. трактата, какъ Darstellung des philosophischen Empirismus съ юношескими произведеніями Соловьева.

[4]) Ср. нашъ очеркъ „Природа въ философіи Вл. Соловьева“ въ сборникѣ *Пути* о Вл. Соловьевѣ.

Философія хозяйства, какъ философія объективнаго дѣйствія, необходимо должна быть сознательнымъ продолженіемъ философскаго, именно „натурфилософскаго“ дѣла Шеллинга. Конечно, она должна быть чужда всякаго шеллингіанскаго догматизма, она беретъ основную идею Шеллинга какъ тему и задачу для современной философіи. Нельзя однако не видѣть, что именно Шеллингъ съ своей философіей тожества полагаетъ основанія и для философіи хозяйства, хотя необходимо прибавить, что самъ онъ эту сторону своей собственной проблемы въ ея специфическомъ своеобразіи и значеніи не только не изслѣдовалъ, но, очевидно, даже и не сознавалъ. Проблема философіи хозяйства выдвинулась съ такой силой въ жизни и сознаніи послѣднихъ десятилѣтій, столь ярко окрашенныхъ „экономическимъ матеріализмомъ“. Между прочимъ, на основаніи сказаннаго до сихъ поръ ясно, что и проблема „экономическаго матеріализма“, или воздѣйствія хозяйства, а въ немъ природы, на человѣка и, въ свою очередь, человѣка на хозяйство, а въ немъ на природу, есть прежде всего проблема натурфилософская, и только по философскому недоразумѣнію школа Маркса беретъ себѣ въ крестные отцы идеалистическаго интеллектуалиста Гегеля, не замѣчая, что для ея цѣлей несравненно пригоднѣе натурфилософъ Шеллингъ. Впрочемъ, объ этомъ рѣчь будетъ еще впереди. А теперь, послѣ этой краткой и предварительной оріентировки въ исторіи новѣйшей философіи, обратимся къ изслѣдованію нашей собственной проблемы. Какъ возможно хозяйство? Каковы его апріорныя предположенія или предусловія? Каковъ философскій смыслъ и значеніе основныхъ хозяйственныхъ функцій?

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Значеніе основныхъ хозяйственныхъ функцій.

I. Потребленіе.

Хозяйственная жизнь сводится къ обмѣну веществъ, къ нѣкоторому круговороту или чередованію вдыханій и выдыханій. На языкѣ политической экономіи вдыханіямъ соотвѣтствуетъ производство, а выдыханіямъ потребленіе. Хозяйственный круговоротъ слагается изъ этихъ двухъ актовъ, производства и потребленія, это суть основныя функціи хозяйства. Поэтому общій вопросъ: *какъ возможно хозяйство?* распадается на два болѣе частныхъ вопроса, а именно: какъ возможно производство, и какъ возможно потребленіе?

Начнемъ съ потребленія.

Всякій живой организмъ, какъ тѣло, какъ организованная матерія, находится въ неразрывной связи со всей вселенной въ качествѣ ея части, ибо вселенная есть система силъ, взаимно связанныхъ и взаимно проникающихъ одна другою, и нельзя сдвинуть песчинку, уничтожить хотя одинъ атомъ безъ того, чтобы не подвиглась—въ той или иной формѣ и степени—вся вселенная. Мыслимъ ли мы вселенную какъ систему силъ или энергій, динамически, или же разсматриваемъ ее какъ находящуюся въ состояніи неустойчиваго равновѣсія,

статически, все равно, въ силу этой непрерывной связности всѣхъ ея частей, она является для насъ единой. Предположеніе нѣсколькихъ вселенныхъ необходимо включало бы и ихъ взаимодѣйствіе, т.-е. только расширяло бы понятіе вселенной, превращая ее въ систему нѣсколькихъ міровъ, образующихъ единство космоса, или же вводило бы противорѣчивое понятіе двухъ (или болѣе) системъ силъ, существующихъ рядомъ, но почему-то совершенно изолированныхъ одна отъ другой, взаимно непроницаемыхъ. Такая непроницаемость, такой космологическій плюрализмъ могъ бы быть допущенъ лишь для качественно различныхъ міровъ, представляющихъ собой различныя метафизическія ступени бытія, какъ, напр., міръ духовный и нашъ міръ, „небо и земля“, или же загробное существованіе человѣка по отношеніи къ земному. Единство вселенной имѣетъ аксіоматическій характеръ для всего міровѣдѣнія, имъ обосновывается непрерывность причинной связи, ее проникающей и устанавливающей физическій коммунизмъ бытія. То, что я вожу сейчасъ перомъ по бумагѣ и произвожу новое размѣщеніе атомовъ чернилъ, бумаги, стали пера и пр., разсуждая принципіально, есть такое же космическое событіе, какъ астрономическія или геологическія катастрофы, ибо измѣняетъ физическую картину міра также, хотя и съ меньшей силой (впрочемъ, даже и этого нельзя сказать, ибо отсутствуетъ соизмѣримость этихъ событій), какъ и эти катастрофы. Сейчасъ, когда я сижу за этимъ столомъ, я испытываю на себѣ всю безконечную сложность положительныхъ и отрицательныхъ вліяній космическихъ силъ, и не только отдаленнаго отъ насъ милліонами километровъ солнца, но и всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ намъ міровыхъ солнцъ. Неуловимое для меня по причинамъ своего возникновенія космическое измѣненіе можетъ вызвать такое состояніе атмосферы, такую жару, которая оказывается способна скосить дорогую для меня жизнь или сдѣлать мое собственное существованіе невозможнымъ.

Есть нѣкоторая космологическая *карма* сущаго. Единство мірозданія, физическій коммунизмъ бытія, дѣлаетъ то, что физически все находитъ себя или есть во всемъ, каждый атомъ мірозданія связанъ со всей вселенной, или, если приравнять вселенную организму, то можно сказать, что онъ входитъ въ составъ мірового тѣла [1]).

Нельзя остановиться только на признаніи этого физи-

---

[1]) Истинности этого философскаго положенія, представляющаго собой, въ извѣстномъ смыслѣ, апріори космологіи, нисколько не противорѣчитъ научная практика, которая, въ силу своего прагматическаго характера, по соображеніямъ цѣлесообразности, фактически установляетъ неопредѣленное множество причинностей, соотвѣтствующее множественности самой науки. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать напр. слова *Курно*, отразившія эту идею научнаго прагматизма: „никто не будетъ въ серьезъ принимать, что, топая ногой, можетъ повліять на движеніе корабля, плывущаго по водамъ противоположнаго полушарія, или сотрясти систему спутниковъ Юпитера; вліяніе, во всякомъ случаѣ, было бы столь ничтожно, что не обнаружилось бы ни въ какомъ уловимомъ для насъ дѣйствіи, и мы совершенно въ правѣ съ нимъ не считаться. Не представляется невозможнымъ, чтобы событіе, происходящее въ Китаѣ или Японіи, отразилось на томъ, что имѣетъ произойти въ Парижѣ или въ Лондонѣ; но вообще, несомнѣнно, способъ, какимъ располагаетъ свой день парижскій обыватель, ни въ коей мѣрѣ не зависитъ отъ того, что происходитъ въ какомъ-нибудь китайскомъ городѣ, куда европейцы никогда не проникали. Это какъ бы два небольшихъ міра, въ каждомъ изъ которыхъ наблюдается своя цѣпь причинъ и слѣдствій, и цѣпи эти развиваются одновременно, не переплетаясь и не оказывая другъ на друга сколько нибудь замѣтнаго вліянія“ (*Cournot.* Essai sur les fondements de nos connaissances etc. I, 51—2. Цит. у *А. А. Чупрова.* Очерки по теоріи статистики, 100). Для науки такихъ міровъ не два, а *n*, неопредѣленное количество, это вытекаетъ изъ ея свойствъ (ср. ниже главу „О природѣ науки“), но эта практика науки не подрываетъ, а скорѣе даже предполагаетъ философскую идею о единствѣ мірозданія, а, стало быть, и непрерывности причинной связи.

ческаго коммунизма бытія, ибо вселенная характеризуется не только всеобщей соотносительностью, непрерывностью и связностью міра физическаго вещества, но также и опредѣленнымъ соотношеніемъ между живымъ или организованнымъ веществомъ и неживымъ или мертвымъ, или, иначе можно выразиться, между органическими тѣлами и неодушевленной матеріей. Чрезъ всю вселенную проходитъ грань, раздѣляющая ее на два царства: живого и не-живого. Пускай наука истощается въ попыткахъ какъ-нибудь перешагнуть или стереть эту грань и, не найдя ея, начинаетъ ее порой и совсѣмъ отвергать. Она все-таки если не теоретически, то фактически существуетъ, какъ есть живое и неживое. И общее соотношеніе между обѣими областями характеризуется тѣмъ, что царство жизни дѣлаетъ постоянно натискъ на царство безжизненности, своими теплыми щупальцами оно захватываетъ и уноситъ съ собой холодныя, безжизненныя вещества и превращаетъ ихъ въ живую ткань, организуетъ мертвую матерію въ живое тѣло. Но и наоборотъ, не навѣки сильно оно закрѣпить это превращеніе, жизнь не въ состояніи прогрѣть своей теплотой мертвую матерію настолько, чтобы она уже никогда не остывала. Приходитъ время, и тѣла—по частямъ или цѣликомъ,—снова превращаются въ мертвую матерію, въ первоначальную метафизическую „землю“, относительно которой сказано человѣку, а, въ лицѣ его, конечно, всему живому: „земля еси, и въ землю отыдеши“ (Бытія, 3, 19). Плотина, раздѣляющая воды жизни и смерти, оказывается не непроницаема: постоянно просачиваются и смѣшиваются онѣ между собой. Этотъ коммунизмъ жизни и смерти, это загадочное тожество живого и мертваго, смертность всякой жизни, но и, повидимому, жизнеспособность всего неживого, принадлежитъ къ самымъ основнымъ устоямъ нашего земного бытія, на которые и опирается возможность хозяйственнаго отношенія къ міру. Жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь, такъ гласитъ формула этого тожества. Въ

развернутомъ и болѣе точномъ видѣ ее слѣдуетъ выразить такъ: жизнь переходитъ въ принципіально для себя новое, или ей трансцендентное состояніе безжизненности, смерти, а неживое, мертвое возводится въ иное, высшее, тоже трансцендентное для него состояніе жизни. Самое это тожество, развертывающееся постоянно предъ нами въ неисчислимомъ количествѣ потенцій и актовъ, есть опытный, для всѣхъ самоочевидный фактъ. Но философское истолкованіе этого факта ставитъ предъ сознаніемъ неразрѣшимую загадку жизни и смерти: какъ можно мыслить это тожество и этотъ **transcensus**? И что подлиннѣе, что изначальнѣе, что субстанціальнѣе: жизнь или смерть, начало живое или мертвое? Есть ли жизнь только эпифеноменъ смерти, красивые узоры на ней, миражъ, вызываемый игрой физическихъ силъ? Но тогда самое чувство жизни, самосознаніе ея (которое задолго предшествуетъ самосознанію личнаго я) становится непостижимымъ чудомъ, къ которому нѣтъ научнаго или логическаго пути, и остается только перепрыгнуть чрезъ пропасть, какъ это и дѣлаютъ догматическіе матеріалисты. Или же справедливо обратное: нѣтъ смерти, а есть только жизнь, то замирающая и какъ бы совсѣмъ исчезающая, но сохраняющаяся въ потенціи, находящаяся только какъ бы въ обморокѣ, и вселенная представляетъ собой только развитіе безконечныхъ потенцій жизни, лѣстницу изъ ея ступеней? Этотъ монизмъ жизни, панзоизмъ, въ противоположность монизму смерти или панѳанатизму матеріалистовъ, вслѣдъ за древними мыслителями (Платономъ и особенно Плотиномъ), Бёме и Баадеромъ, Шеллингомъ и Вл. Соловьевымъ, мы считаемъ метафизической гипотезой, единственно способной вывести изъ затрудненія, и матеріалисты, впадая въ пантеистическій гилозоизмъ, одушевляя природу, приписывая ей цѣлесообразность, даже эстетику, ее обожествляя (какъ Геккель), въ сущности уже отказываются отъ панѳанатизма и приближаются къ панзоизму.

Матерія, организованная жизнью, есть уже *тѣло*; тѣло

же есть совокупность органовъ, посредствомъ которыхъ жизнь овладѣваетъ мертвымъ веществомъ. Чрезъ тѣло, благодаря связности универса, жизнь въ разныхъ ея проявленіяхъ внѣдряется въ цѣлый космосъ. Космосъ есть въ этомъ смыслѣ потенціальное тѣло живого существа, организмъ in potentia. Эта потенціальность можетъ, конечно, и совсѣмъ не перейти въ актуальность или же можетъ переходить въ нее по частямъ. Она существуетъ въ двоякомъ смыслѣ.

Во-первыхъ, всякое живое тѣло есть организація матеріи, не только даннаго количества матеріи, какъ представляется это статически, но матеріи вообще, ибо динамически существуетъ *одна* матерія, prima materia, и эта матерія („матерь жизни", Μητὴρ ζωῆς, Платоновскій мэонъ), какъ система силъ, едина и непрерывна. Животворящее начало, овладѣвающее этой матеріей, такъ сказать образуетъ въ ней узелки жизни не изолированные, но динамически связанные, какъ система силъ, находящихся въ извѣстномъ отношеніи между собою; это не отдѣльныя и обособленныя сферы жизни, но жизнь вообще, лишь въ различныхъ ея проявленіяхъ. Въ безчисленныхъ точкахъ и центрахъ жизнь организуетъ матерію, активнымъ, мужественнымъ началомъ оплодотворяетъ рецептивное, женственное начало, безжизненный Мэонъ. Эросъ жизни родится отъ Пороса и Пеніи, богатства и скудости, активности и пассивности. Идеи—формы, энтелехіи, воплощаются въ безформенной пассивной матеріи и образуютъ монады. Внѣ этого оформленія матерія находится на самой грани небытія, понимаемаго въ смыслѣ метафизическаго несуществованія (οὐκ ὄν), пребывая въ состояніи полубытія, неосуществленнаго бытія, какъ чистая потенція (μὴ ὄν).

Во-вторыхъ, кромѣ этого общаго и отвлеченнаго единства жизни и матеріи, активнаго и пассивнаго начала, существуетъ еще и конкретная универсальность жизни. Она дана не только въ логическомъ сознаніи, въ которомъ

идеально содержится вселенная, но и въ возможномъ расширеніи чувственности живого существа, для которой принципіально нѣтъ границъ, или, точнѣе, онѣ совпадаютъ лишь съ границами вселенной. Органы нашего тѣла представляютъ собой какъ бы двери и окна во всю вселенную, и все, что входитъ въ насъ черезъ эти окна и эти двери, и дѣлается предметомъ нашего „вчувствованія", а, становясь для насъ ощутимымъ, въ извѣстномъ смыслѣ, есть уже наше тѣло. Все, что выходитъ изъ мэонически-темной области полубытія и освѣщается жизнью, становится уже какъ бы периферіей нашего тѣла: все, что мы видимъ подъ микроскопомъ и чрезъ телескопъ,—міръ микроскопическій, удаленный отъ насъ глубиной пространства, и небесныя свѣтила, удаленныя отъ насъ его широтою,—все, доступное нашему познанію и такъ или иначе аффицирующее нашу чувственность и чрезъ то входящее въ освѣщенное поле жизни, все это, т.-е. потенціально вся вселенная, способно становиться нашимъ тѣломъ, дѣлаться его внѣшнимъ периферическимъ продолженіемъ. Поэтому въ предѣлѣ вся вселенная, которая, какъ міръ внѣжизненнаго, мэоническаго, лишь по себѣ, но не для себя бытія, представляется намъ подъ покровомъ механизма и подъ маскою безжизненнаго вещества, по снятіи этого покрова и по удаленіи этой маски, есть, вѣрнѣе, можетъ становиться организмомъ. Въ такомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать глубокомысленное выраженіе Шеллинга о томъ, что „вселенная для интеллекта (согласно нашей дедукціи — для жизни) есть только болѣе грубый и отдѣльный органъ самосознанія, такъ же, какъ индивидуальный организмъ есть болѣе тонкій и непосредственный его органъ", и что „организмъ есть въ общемъ не что иное, какъ уменьшенный (zusammengezogenes) образъ вселенной" [1]). Въ этомъ смыслѣ получаетъ новое истолкованіе часто повторяемая мысль о томъ, что съ каж-

[1]) System des transzendentalen Idealismus. A. W., II, 164—6.

дымъ человѣкомъ рождается и умираетъ вселенная. Это означаетъ, между прочимъ, что вселенная есть вообще поле зрѣнія жизни, которая освѣщаетъ своимъ свѣтомъ мэоническую тьму, потенціальность матеріальнаго бытія. Это выраженіе поэтому надо понимать гораздо буквальнѣе, нежели это дѣлается. Оно требуетъ ограниченія лишь съ той стороны, что, благодаря множественности формъ и центровъ жизни, она не можетъ быть совершенно побѣждена смертью, разрушающей только эти отдѣльные ея центры, поэтому вселенная не можетъ совершенно умереть, т.-е. погрузиться въ пустоту и безформенность мэоническаго полубытія, въ которомъ ничего не совершается и не происходитъ никакихъ событій. Итакъ, Жизнь и Матерія (Мэонъ) противостоятъ другъ другу какъ два полярныя начала, другъ друга притягивающія, обусловливающія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и взаимно-отталкивающіяся. Жизнь необходимо нуждается въ основѣ, въ субстратѣ, въ косномъ началѣ, которое бы побѣждалось и активировалось ея остротой, какъ свѣтъ предполагаетъ тьму, тепло—холодъ, а радость—печаль для преодолѣнія. Абсолютный организмъ вселенной, окончательная побѣда Жизни надъ Мэономъ, послѣ которой на него навсегда былъ бы наброшенъ покровъ жизни и тѣмъ была бы окончательно изгнана смерть, и абсолютный механизмъ Мэона, „земля невидимая и пустая“ до творческаго глагола Бытія (I, 1), вотъ два метафизическихъ предѣла, два полюса мірового бытія. Въ теперешнюю міровую эпоху устойчивость не достигнута ни въ ту, ни въ другую форму,—ни въ сторону Хаоса, Пустоты и Механизма, ни въ сторону Организма, безсмертной Жизни, Полноты. Между Жизнью и Смертью идетъ поединокъ...

Однако такая борьба возможна между началами, хотя и различными, даже противоположными, но все-таки между собою сродными. Точнѣе, слѣдуетъ сказать, что это борьба не двухъ началъ, но *двухъ состояній* одной и той же Вселенной, при чемъ самая эта борьба есть лишь симптомъ болѣзненнаго состоянія бытія, хотя и болѣзни роста: сила небытія, стихія мэоническаго, возстала и обособилась отъ силы Жизни, которой однако она можетъ быть покорена. Потому только и возможно это постоянно и непрерывно происходящее частичное воскрешеніе или оживотвореніе мертвой матеріи, какъ бы приведеніе ея въ чувство, хотя по истеченіи нѣкотораго времени она снова впадаетъ въ тотъ же обморокъ. Возможность борьбы между одушевленнымъ и неодушевленнымъ обусловливается ихъ существеннымъ тожествомъ, при различіи ихъ какъ состояній. Это изначальное тожество живого и неживого выражается въ питаніи и связанномъ съ нимъ ростѣ и размноженіи жизни. Подъ питаніемъ въ широкомъ смыслѣ можно разумѣть самый общій обмѣнъ веществъ между живымъ организмомъ и окружающей его средой, такъ что сюда относится не только собственно ѣда, но и дыханіе, воздѣйствіе атмосферы, свѣта, электричества, химизма и другихъ силъ природы на нашъ организмъ, насколько въ результатѣ его получается жизнетворный обмѣнъ веществъ. Питаніе, еще шире понимаемое, включаетъ въ себя не только обмѣнъ веществъ въ указанномъ значеніи, но и всю нашу „чувственность“ (въ Кантовскомъ смыслѣ), т.-е. способность аффицироваться внѣшнимъ міромъ, получать отъ него впечатлѣнія или раздраженія чувствъ. Мы ѣдимъ міръ, пріобщаемся плоти міра не только устами или органами пищеваренія, не только легкими и кожей въ процессѣ дыханія, но и въ процессѣ зрѣнія, обонянія, слуха, осязанія, общаго мускульнаго чувства. Міръ входитъ въ насъ чрезъ всѣ окна и двери нашихъ чувствъ и, входя, воспринимается и ассимилируется нами. Въ своей совокупности это потребленіе міра, бытійственное общеніе съ нимъ, коммунизмъ бытія, обосновываетъ всѣ наши жизненные процессы. Сама жизнь въ этомъ смыслѣ есть способность потреблять міръ, пріобщаться къ нему, а смерть есть выходъ за предѣлы этого міра, утрата способности общенія съ нимъ, и, наконецъ, вос-

кресеніе есть возвращеніе въ міръ, съ возстановленіемъ этой способности, хотя бы въ безконечно расширенной степени.

Чтобы не усложнять вопроса различеніемъ частныхъ формъ питанія (я сознаю, что употребляю этотъ терминъ въ необычномъ для физіологіи смыслѣ, однако онъ съ достаточной точностью передаетъ требуемый оттѣнокъ мысли, именно о поддержаніи живого организма неживой средой), остановимъ вниманіе на питаніи въ узкомъ смыслѣ, т.-е. на ѣдѣ. Что значитъ ѣсть? Мы не свободны въ выборѣ ѣды, въ ней можемъ мы вкусить не только жизнь, но и смерть, въ ѣдѣ сосредоточивается борьба за жизнь и смерть или борьба за существованіе во всемъ животномъ мірѣ. Безъ ѣды невозможна жизнь, намъ не дано питаться черезъ атмосферу, за нашей спиной стоитъ костлявая смерть и погоняетъ насъ на поиски за ѣдой. Что же такое ѣда? Для естествоиспытателя вопросъ объ ѣдѣ есть, конечно, сложная проблема физіологическихъ функцій нашего организма, ученіе о питаніи есть глава физіологіи. Однако, каковы бы ни были физіологическіе органы питанія, біологической наукой отнюдь не устраняется и не разрѣшается болѣе общій, метафизическій, вопросъ о значеніи ѣды. Какимъ образомъ чуждая моему организму матерія становится моей плотью, входитъ въ мое тѣло? Или можно поставить тотъ же вопросъ и въ обратной формѣ: какимъ образомъ моя плоть, живое тѣло, превращается въ мертвую матерію, цѣликомъ послѣ смерти, а по частямъ непрерывно въ теченіе всей жизни въ видѣ экскрементовъ, падающихъ волосъ, ногтей, испареній и т. д.? Мы имѣемъ здѣсь передъ собой самое яркое проявленіе того космическаго коммунизма, о которомъ была рѣчь выше. Въ ѣдѣ граница между живымъ и неживымъ реально снимается. *Ѣда есть натуральное причащеніе,—пріобщеніе плоти міра.* Когда я принимаю пищу, я ѣмъ міровую матерію вообще [1]), я пріобщаюсь плоти міра и тѣмъ самымъ реально, самымъ дѣломъ нахожу міръ въ себѣ, а себя въ мірѣ, становлюсь его частью. Непосредственно я ѣмъ вотъ этотъ хлѣбъ. Но динамически, въ силу указаннаго единства и связности космоса, я, подъ видомъ этого хлѣба, вкушаю плоть всего міра вообще. Ибо въ исторіи этого хлѣба, какъ и всякой частицы вещества, заключена исторія всей вселенной. Для того, чтобы онъ могъ вырости и получить теперешнюю форму, необходимо совокупное дѣйствіе всего мірового механизма въ его прошломъ и настоящемъ. И не только этотъ хлѣбъ, но и каждая частица нашей пищи (и каждый атомъ вдыхаемаго нами воздуха) принципіально есть плоть міра вообще. И лишь какъ міровыя существа, дѣти этого самаго міра, способны мы причащаться его плоти, поддерживать ею свою жизнь, способны ѣсть. Ѣда въ этомъ смыслѣ является обнаруженіемъ нашего существеннаго, метафизическаго единства съ міромъ. Существа, трансцендентныя этому міру, внѣ-

[1]) Невольно вспоминается здѣсь формула еще *Парацельса:* „Isesst du ein Stück Brot, so geniesst du darin Himmel und Erde und alle Sterne“ (Цитировано у *I. Claassen.* Einführung in *Iacob Böhme's* ausgewählte Werke, I, L.). Коммунизмъ бытія, снимающій гранъ между человѣкомъ и міромъ, есть одна изъ основныхъ идей величайшаго мистика Германіи *Якова Бёме,* а также и его послѣдователя въ 19-омъ вѣкѣ *Франца ф. Баадера.* „Das menschliche Corpus (читаемъ у Бёме) ist ein Auszug aus dem Wesen aller Wesen, sonst könnte es nicht ein Gleichniss oder ein Bild Gottes genannt“ (*Claassen's* Auswahl aus *I. Böhme,* II, 160). Человѣкъ въ этомъ смыслѣ есть не только микро-космъ, но и „микро-теосъ“. Та же мысль и у Баадера: „Iedem 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“ (*Baader's* Werke, 15, 591, *Claassen's* Auswahl, II, 62) „Was man gewöhnlich das Verzehren oder Verdauen der Speise nennt, ist als ein Moment der Assimiliation selbst nur ein Moment des universalen nährenden, einverleibenden oder leibsetzenden Prozesses, welchem der gleichfalls universale leibverzehrende Prozess gegenübersteht“ (*Baader,* I, 159, *Claassen,* 2, 63).

мірныя, были бы неспособны къ ѣдѣ, а потому и неспособны къ непосредственному, прямому воздѣйствію на этотъ міръ; для того, чтобы получить эту способность, имъ надо было бы предварительно воплотиться (или „матеріализоваться“, какъ это будто бы дѣлаютъ загробные духи на спиритическихъ сеансахъ). Для міра духовъ, свѣтлыхъ или темныхъ, такъ же какъ и для отшедшихъ изъ нашего міра и находящихся въ загробномъ состояніи душъ, міръ нашъ остается трансцендентенъ, для дѣйствія въ немъ и на него они лишены точки опоры въ этомъ мірѣ. Онъ остается для нихъ отвлеченнымъ представленіемъ, а не реальностью, такъ же какъ для насъ загробная жизнь. И для Бога, почтившаго этотъ міръ свободой и автономностью и потому создавшаго его какъ внѣ Себя существующее, внѣбожественное бытіе, возможно воздѣйствовать на него только внѣшнимъ, трансцендентнымъ принужденіемъ, какъ Deus ex machina, или новымъ твореніемъ. Для того же, чтобы воздѣйствовать изнутри, какъ сила внутриміровая и перерождающая, и Богъ долженъ былъ воплотиться въ міръ. „И Слово плоть бысть“. Богъ-Слово совершаетъ transcensus, изъ внѣмірнаго бытія Онъ пріобщается къ бытію міровому („и съ человѣки поживе“), съ тѣмъ, чтобы, поднявъ его до Себя, тѣмъ спасти міръ.

Если ѣда есть причащеніе плоти міра, независимо отъ своей формы и количества, то вкушеніе Тѣла и Крови Христовой подъ видомъ хлѣба и вина есть причащеніе плоти Сына Божія, обоженной міровой плоти, которое тоже можно мыслить только динамически. И какъ пища поддерживаетъ смертную жизнь, такъ евхаристическая трапеза есть пріобщеніе къ безсмертной жизни, въ которой окончательно побѣждена смерть и преодолѣна мертвенная непроницаемость матеріи. Она имманентна нашему міру, какъ обоженная плоть его, но она и трансцендентна его теперешнему состоянію. Воплощеніемъ Бога создана новая, духовная, плоть ,— міровая плоть возведена въ высшую, безсмертную потенцію, и предвареніе ея грядущаго преображенія ощутимо въ таинствѣ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что священная пища Евхаристіи, „лекарство безсмертія“ (φάρμακον τῆς ἀθανασίας), есть пища, но потенцированная, она питаетъ въ жизнь безсмертную, отдѣленную отъ теперешней порогомъ смерти и воскресенія. „Ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ.... ядущій Меня жить будетъ Мною“ (Іоан. 6, 56—7). Подобно тому какъ, вкушая плоть міра, мы принимаемъ въ себя міръ съ смертной его жизнью, и вкушающіе эту пищу умираютъ, такъ вкушающіе „хлѣбъ, сшедшій съ небесъ“, принимаютъ въ себя его животворящую силу. „И Я воскрешу его въ послѣдній день“ (Іоан. 6, 54), даетъ имъ обѣтованіе Христосъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что самое великое христіанское таинство предваряется столь основнымъ актомъ жизни какъ ѣда или причащеніе плоти міра; предвареніе этого таинства, стремленіе получить въ натуральномъ пріобщеніи плоти міра благодатное, исцѣляющее причащеніе объясняетъ происхожденіе и языческихъ натуральныхъ таинствъ, напр., греческихъ мистерій [1]).

Итакъ, возможность *потребленія* принципіально основана на метафизическомъ коммунизмѣ мірозданія, на изначальномъ тожествѣ всего сущаго, благодаря которому возможенъ обмѣнъ веществъ и ихъ круговоротъ, и, прежде всего, предполагаетъ единство живого и неживого, уни-

---

[1]) Объ этомъ хорошо говоритъ кн. *С. Трубецкой* въ „Метафизикѣ древней Греціи“. Пріобщаясь мистеріямъ (чрезъ хлѣбное сѣмя и вино), „грекъ совершалъ таинства натурализма: онъ пріобщался непосредственно производящимъ силамъ природы, онъ вѣрилъ непосредственно въ *боговъ хлѣба и вина* и думалъ жить и возрождаться ихъ внутреннею силою... Христіанство не воспринимаетъ въ себя языческія мистеріи: въ своей идеѣ оно *пресуществляетъ* ихъ какъ все непосредственное и природное“ (123—4). О греческихъ мистеріяхъ см. у *Rohde.* Psyche. 3—te Aufl. 1903, I 279 fg.

версальность жизни. Только потому, что вся вселенная есть живое тѣло, возможно возникновеніе жизни, ея питаніе и размноженіе. Конечно, это утвержденіе нельзя понимать какъ положеніе научнаго естествознанія, ибо оно противорѣчитъ основнымъ его фактамъ и устоямъ. Естествознаніе исходитъ — и по своему вполнѣ справедливо — изъ различенія живого и неживого, а не отожествленія. Для него грань, раздѣляющая органическое и неорганическое, живое и мертвое, остается незыблемой, и этимъ обусловливается твердость его позиціи. Однако выставленное здѣсь утвержденіе нисколько не вторгается въ компетенцію естествознанія, оно идетъ, такъ сказать, *поверхъ* этихъ частныхъ истинъ естествознанія. Оно вытекаетъ изъ такого міропониманія, которое отлично мирится со всѣми раздробленіями и расщепленіями природы въ естествознаніи. Естествознаніе, во всемъ сложномъ составѣ своихъ дисциплинъ, въ интересахъ изученія и самой возможности его, расщепляетъ природу, изъ единаго цѣлаго создаетъ массу отдѣльныхъ препаратовъ и ставитъ по поводу ихъ великое множество проблемъ. Элементы природы, установляемые естествознаніемъ, обладаютъ въ высшей степени различными свойствами и почти непереходимы одинъ въ другой. Цѣлое природы въ его непосредственности улетучивается безслѣдно, природа умираетъ въ естествознаніи. Она подобна трупу, мускулы и нервы котораго изучаются въ анатомическомъ театрѣ. И какъ послѣ обособленнаго изученія всѣхъ органовъ трупа обратнымъ сложеніемъ ихъ не удается собрать даже мертваго, а не только живого тѣла, такъ и естествознаніе, существующее только въ отдѣльныхъ отрасляхъ, — ибо природовѣдѣнія какъ цѣлаго нѣтъ,—не въ состояніи синтетически сложить міръ изъ своихъ разрозненныхъ элементовъ. Онъ остается разсыпаннымъ и мертвымъ. Идеаломъ естествознанія, конечно, является преодолѣніе этой обособленности изученія, теоретическаго природоубійства, благодаря которому изучается только трупъ природы.

Если бы совершилось такое преодолѣніе, тѣмъ самымъ была бы побѣждена и обособляющая дѣятельность отдѣльныхъ естественно-научныхъ дисциплинъ и была бы показана вся относительность этихъ различій, которая не уничтожаетъ изначальнаго единства или тожества природы. Но то, что является лишь идеаломъ природовѣдѣнія, которому теперешнее его состояніе не только не отвѣтствуетъ, но и прямо противорѣчитъ, все-таки остается безспорно, какъ апріорное, метафизическое предположеніе всякаго научнаго опыта. Но это же изначальное тожество или единство природы получаетъ наглядное и, можно сказать, аподиктическое удостовѣреніе въ фактѣ *потребленія*, въ которомъ снимается грань между живымъ и мертвымъ, одушевленнымъ и неодушевленнымъ. Въ немъ природа имѣетъ удостовѣреніе въ возможности всеобщаго одушевленія. Слѣдовательно, при всемъ различіи и своеобразіи элементовъ природы, формъ матеріи и ея состояній, при полномъ признаніи principium individuationis et differentiae, природа едина, и это единство просвѣчиваетъ въ основной функціи хозяйства — въ потребленіи. Очевидно, всѣ различія продуктовъ natura naturata, которыя для обособляющаго естествознанія представляются далѣе уже неразложимыми, непереходимыми, не доходятъ въ дѣйствительности до дна бытія, не даны въ natura naturans, суть только состоянія природы или точнѣе ея продукты, но не вяжутъ собой творческія силы natura naturans, которая возвышается надъ каждымъ изъ отдѣльныхъ своихъ продуктовъ, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, объединяетъ ихъ своимъ единствомъ и самотожествомъ.

Итакъ, компетенція естествознанія и его ученій остается нисколько не затронутой выставленнымъ положеніемъ объ единствѣ или тожествѣ природы, но и, съ другой стороны, никакія возраженія со стороны анатомизирующаго естествознанія не могутъ опровергнуть этого общаго натурфилософскаго тезиса, который представляетъ собой лишь философское выраженіе основныхъ и элементарныхъ жизнен-

ныхъ фактовъ, обладающихъ характеромъ непосредственной данности и потому притязающихъ на аподиктическую убѣдительность (вѣдь исходя изъ подобныхъ фактовъ или данностей аксіоматическаго характера построяется и математика, и гносеологія). Можно сказать, что потребленіе не только свидѣтельствуетъ о тожествѣ природы, но оно есть само это тожество, проявляемое въ дѣйствіи, тожество in actu. Такъ въ жизни своего тѣла всѣ его измѣненія какъ нормальнаго, такъ и патологическаго характера я отношу къ дѣятельности одной и той же самотожественной силы или энергіи—моего тѣлеснаго организма, въ которомъ возникаютъ, развиваются и исчезаютъ всѣ эти столь различныя, иногда одно другому противорѣчащія и даже какъ будто взаимно исключающіяся явленія, причемъ, однако, единство и самотожество силы организма, его энтелехія, остается въ полной силѣ, какъ natura naturans по отношенію къ natura naturata. И то, что̀ мы наблюдаемъ, какъ въ моделп, въ организмѣ, этой „стянутой вселенной“, то въ отношеніяхъ между живымъ и неживымъ мы наблюдаемъ въ жизни всей вселенной, natura naturans, которой мы не можемъ же отрицать только потому, что, производя все и не будучи поэтому сама продуктомъ, она не можетъ быть открыта и изучена ни подъ анатомическимъ ножемъ, ни подъ микроскопомъ (какъ, впрочемъ, не поддается такому анатомизирующему изученію, пригодному лишь для natura naturata, для статики вселенной, все, что касается живой силы организмовъ, natura naturans, динамики жизни).

Между идеаломъ знанія живой природы, единой natura naturans, и естествознаніемъ, совокупностью наукъ объ ея продуктахъ, natura naturata, должно происходить—и силою вещей происходитъ—сближеніе, наряду съ аналитической дѣятельностью идетъ синтезирующая. Къ установленію единства природы ведетъ и само опытное естествознаніе въ своихъ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ. Второй этажъ надъ нимъ, хотя и въ видѣ легкой и неустойчивой постройки, надстраиваетъ натурфилософія. Идеаломъ здѣсь

является такое сліяніе натурфилософіи съ естествознаніемъ, при которомъ спекулятивная натурфилософія покрывала бы естествознаніе, а послѣднее непосредственно приводило бы къ философіи [1]).

II. Производство.

Теперь обратимся ко второму изъ тѣхъ двухъ частныхъ вопросовъ, на которые распадается нашъ общій вопросъ: какъ возможно хозяйство? Предъ нами стоитъ сейчасъ вопросъ: *какъ возможно производство?* Производство есть такое активное воздѣйствіе субъекта на объектъ, или человѣка на природу, при которомъ хозяйствующій субъектъ отпечатлѣваетъ, осуществляетъ въ предметѣ своего хозяйственнаго воздѣйствія свою идею, объективируетъ свои цѣли. Стало быть, производство есть, прежде всего, система *объективныхъ дѣйствій*, субъективное здѣсь объективируется, грань, лежащая между субъектомъ и объектомъ, снимается, субъектъ актуально выходитъ изъ себя въ объектъ.

Продуктъ хозяйства есть субъектъ-объектъ, нѣчто такое, въ чемъ погашено различіе субъекта и объекта, это предметъ природы, міра объектовъ, не-я, но, въ то же время, совершенно пропитанный человѣческой телеологіей, воплощающій въ себѣ субъективную цѣль, осуществляющій заранѣе проектированную въ субъектѣ модель или идею. Съ этой стороны продуктъ всякаго законченнаго

[1]) Какъ говоритъ Шеллингъ: „высшее усовершенствованіе естествознанія состояло бы въ полномъ одухотвореніи всѣхъ законовъ природы въ законы мышленія и созерцанія. Феномены (матеріальные) должны совсѣмъ исчезнуть, и лишь законы (формальные) остаться. Потому наблюдается, что чѣмъ больше обнаруживается закономѣрность въ природѣ, тѣмъ больше исчезаетъ оболочка, сами феномены становятся духовнѣе и, наконецъ, вполнѣ исчезаютъ. Совершенная теорія природы была бы такая, въ силу которой вся природа разрѣшилась бы въ интеллектъ“. (Ibid, 14).

производственнаго акта подобенъ художественному произведенію, которое характеризуется взаимнымъ проникновеніемъ матеріи и формы или идеи. Различіе между хозяйствомъ и искусствомъ относится къ ихъ задачамъ, къ ихъ метафизической природѣ, но въ этомъ формальномъ моментѣ, въ субъектъ-объектности ихъ продуктовъ, они сходны. И тамъ и здѣсь съ міра частично снимается лежащій на немъ покровъ отчужденности отъ человѣка или отъ субъекта, объектности или вещности, и въ вещи внѣдряются и начинаютъ просвѣчивать въ нихъ идеи, цѣли, механизмъ уступаетъ телеологіи, точнѣе, съ ней неразрывно и даже неразличимо отожествляется.

Итакъ, что же мы имѣемъ въ производствѣ, какъ объективномъ дѣйствіи? Прежде всего выходъ субъекта въ объектъ и притомъ не призрачный, но реальный, входящій въ составъ объективнаго, всеобщаго „опыта“ [1]). Кантъ поставилъ вопросъ о томъ, какимъ образомъ возможно объективное знаніе, опытъ, однако только въ смыслѣ пассивнаго, зеркальнаго отображенія дѣйствительности. Шеллингъ задавался уже вопросомъ, какимъ образомъ я созерцающее, познающее, Кантовское, можетъ созерцать себя же и дѣйствующимъ, Фихтевскимъ, или какъ возможно тожество я познающаго и дѣйствующаго. Наша проблема представляетъ собой видоизмѣненіе и нѣкоторую спецификацію общей проблемы Шеллинга, который самъ ставитъ ее (въ „Системѣ трансцендентальнаго идеализма“) все-таки преимущественно гносеологически, хотя самъ же даетъ возможность и натурфилософской, онтологической ея постановки. Проблема здѣсь въ томъ, какъ возможно транссубъективное дѣйствіе, дѣйствіе надъ объектомъ, которое мы

[1]) Справедливо говоритъ кн. *С. Н. Трубецкой*: *„субъектъ выходитъ изъ себя метафизически, всеобщимъ образомъ въ каждомъ актѣ жизни своей, во всякомъ своемъ отношеніи. Никакая эмпирія не можетъ этому противорѣчить“*. (Метафизика въ древней Греціи, собр. соч. III, 15, курс. авт.).

имѣемъ въ производствѣ? Безъ сомнѣнія, оно констатируется и по своему учитывается и гносеологически, но оно необходимо переводитъ насъ въ онтологію. Отъ этого перехода будетъ отбиваться, можетъ быть, лишь самый отчаянный солипсизмъ и акосмизмъ, который, впрочемъ, тоже представляетъ собой лишь особую, скептическую онтологію, и для него все-таки остается задача, какъ объяснить появленіе, хотя бы и въ грезящемъ сознаніи, идеи объективнаго дѣйствія въ отличіе отъ субъективныхъ представленій. Слѣдуетъ указать, что производство совершенно не вмѣщается въ созерцательномъ понятіи Кантовскаго опыта: хотя онъ и оформляется гносеологическимъ субъектомъ или категоріями разума, но при этомъ совершенно не предусматривается, заранѣе даже исключается такой случай, когда субъектъ, оставляя свою гносеологическую обсерваторію, самъ оказывается агентомъ въ космическомъ потокѣ. Кантовскій субъектъ могъ бы лишь зарегистрировать такой случай, извнѣ наблюдая его въ своемъ опытѣ, онъ приравнялъ бы человѣческія дѣйствія движущемуся вертелу (по извѣстному сравненію Канта), помѣстивъ ихъ подъ категорію причинности и разсматривая ихъ только какъ механически закономѣрные объекты опыта, „явленія“, но и только всего. Потому Кантовской философіи, съ ея спокойнымъ кабинетнымъ солипсизмомъ, остается такъ недоступенъ вопросъ о реальномъ существованіи или несуществованіи внѣшняго міра, ибо для чистаго созерцанія безразлично, нарисованъ ли этотъ міръ или же сдѣланъ изъ папье-маше, лишь бы онъ давалъ одну и ту же картину опыта, имѣетъ ли оно предъ собой говорящія статуи Кондильяка или же живыхъ людей. Ему нѣтъ нужды ощупать эти объекты или постучать объ эту дѣйствительность. Только для философіи объективнаго дѣйствія, т.-е. для философіи хозяйства, получаетъ всю свою жгучесть и неустранимость вопросъ о жизненной реальности внѣшняго міра, ибо она предполагаетъ выходъ въ эту объективную дѣйствительность. Какъ прекрасно гово-

ритъ Шеллингъ, „только въ дѣйствіи для насъ самихъ міръ становится объективнымъ. Мы дѣйствуемъ свободно, а міръ существуетъ независимо отъ насъ—оба эти положенія должны быть соединены синтетически“ [1]). Міръ возникаетъ для насъ лишь какъ объектъ нашего дѣйствія. Поле, видимое нами во снѣ и на яву, можетъ не отличаться одно отъ другого по зрительному впечатлѣнію, и однако разница между ними та, что одно можетъ быть лишь созерцаемо пассивнымъ, дремотнымъ сознаніемъ, второе же можетъ быть предметомъ воздѣйствія бодрствующаго, активнаго, живого сознанія.

Привидѣніе или призракъ можетъ быть прокалываемъ во всевозможныхъ направленіяхъ, какъ тѣнь отца Гамлета, оставляя лишь одно ощущеніе—пустоты, небытія, обмана. Міръ же непризрачной, реальной дѣйствительности опознается нами, какъ предметъ нашего воздѣйствія и, вмѣстѣ, какъ сила противодѣйствія, сопротивленія, т.-е. какъ объектъ хозяйства. Дѣйственный выходъ нашего я въ область не-я и, обратно, давленіе этого не-я на я, вся практика взаимодѣйствія я и не-я, установляютъ реальность внѣшняго міра и заполняютъ пустую и холодную область не-я силой, тепломъ, тѣлами, превращаютъ миражъ не-я въ природу, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и само я помѣщаютъ въ природѣ, органически сливая я и не-я въ единое мірозданіе. Въ этомъ дѣятельномъ, хозяйственномъ отношеніи къ міру и заключается жизненное обоснованіе того „наивнаго реализма“, который составляетъ всеобщую естественную гносеологію человѣчества ранѣе всякой философской рефлексіи, который практически сохраняется, не взирая ни на какіе разрушительные, скептическіе выводы философскаго солипсизма. Внушить человѣчеству настоящее сомнѣніе въ существованіи природы или собственнаго тѣла, какъ органа я въ природѣ, конечно,

[1]) System des transzendentalen Idealismus, A. W. II, 241.

не удавалось и не удастся ни одному критическому философу, и это въ силу непосредственнаго хозяйственнаго отношенія къ міру, постояннаго выхода изъ я въ не-я. Хозяйство, какъ постоянное моделлированіе или проектированіе дѣйствительности, а вмѣстѣ и объективированіе своихъ идей, есть реальный мостъ изъ я въ не-я, изъ субъекта въ объектъ, ихъ живое и непосредственное единство, которое не нужно уже доказывать, напротивъ, оно само должно, въ качествѣ непосреднѣйшаго показанія нашего хозяйственнаго опыта, лечь въ основу дальнѣйшихъ построеній. Отношеніе между я и не-я есть отношеніе двухъ міровъ или двухъ энергій, находящихся въ постоянномъ взаимодѣйствіи. И лишь при свѣтѣ хозяйственнаго отношенія къ міру можетъ быть правильно понята и самая функція познанія, природа чистаго разума, теоретическаго я. Того чистаго разума, или гносеологическаго, т.-е. отвлеченно теоретизирующаго субъекта, для котораго проблемой прежде всего становится самое существованіе дѣйствительности и которое истощается въ безконечныхъ сомнѣніяхъ по этому поводу, въ непосредственной жизни просто не существуетъ. Вся гносеологическая или теоретическая постановка вопроса объ отношеніи субъекта къ объекту сочинена въ кабинетѣ и есть порожденіе логической фантазіи, своего рода пангеометрія; эта гносеологія имѣетъ въ виду не человѣка, но міоъ, она утопична въ самомъ злѣйшемъ смыслѣ слова, какъ отрицаніе дѣйствительности. Если въ ней и установляются важныя истины, то лишь постольку, поскольку она измѣняетъ своей собственной позиціи, переходя къ реализму. Этому обособленію разума теоретическаго вполнѣ соотвѣтствуетъ и обособленіе практическаго разума, который, впрочемъ, понимается лишь въ этическомъ, а не хозяйственномъ смыслѣ. Въ дѣйствительности не существуетъ ни того, ни другого въ ихъ раздѣльности, есть лишь живое единство теоретически-практическаго разума. Между тѣмъ для нихъ заведено какъ бы два „стола“, и въ каж-

домъ ведется по особому „дѣлу“: „дѣло о теоретическомъ разумѣ“ и „дѣло о практическомъ разумѣ“. А далѣе то, что оказывается неразрѣшимо въ столѣ разума теоретическаго, просто отсылается въ столъ разума практическаго, и въ этомъ столѣ удостовѣряется то, что не могло быть удостовѣрено въ первомъ. Въ этомъ состоитъ основная особенность неокантіанской схоластики нашихъ дней, порожденной Кантомъ съ его „коперниковскимъ дѣяніемъ“, которое состоитъ въ убіеніи живого, дѣйственнаго я и въ разсѣченіи его трупа на двѣ части—съ той цѣлью, чтобы изъ двухъ мертвыхъ половинъ потомъ сложить живое тѣло. Чистый разумъ у Канта принадлежитъ не живому я, воплощенному въ тѣлѣ, а чрезъ тѣло жизненно связанному со всѣмъ міросозданіемъ, но анатомическому препарату познавательныхъ формъ, скелету, составленному изъ костей и сухожилій. Практическій же разумъ вовсе не вѣдаетъ о томъ, что дѣлаетъ теоретическій, онъ теоретически глухъ и слѣпъ, но именно поэтому онъ и не можетъ быть практическимъ *разумомъ*.

Итакъ, хозяйственное отношеніе человѣка къ міру, теоретически-практическое, проективно-дѣятельное, идеально-реальное, субъектъ-объектное, имѣетъ первостепенное какъ гносеологическое, такъ и общефилософское значеніе. Философія должна исходить не изъ ложнаго представленія о гносеологическомъ, совершенно фиктивномъ субъектѣ, но изъ единственно даннаго намъ въ опытѣ представленія о хозяйственномъ, дѣятельномъ субъектѣ. Вся дальнѣйшая философская оріентировка, характеръ возникающихъ отсюда проблемъ будетъ при этомъ совершенно иная, и цѣлая серія ложныхъ проблемъ и призрачныхъ затрудненій субъективнаго идеализма отпадетъ сама собою.

Итакъ, не міръ или опытъ данъ намъ въ я или есть представленіе нашего я, не объектъ полагается въ субъектѣ, какъ учитъ субъективный идеализмъ, [1]) и не субъектъ

[1]) Наиболѣе проницательный изъ идеалистовъ Шопенгауеръ къ опредѣленію, что міръ есть представленіе, присоединяетъ

есть порожденіе объекта, какъ учитъ догматическій матеріализмъ, утверждая нѣчто совершенно ирраціональное, недомыслимое и въ самомъ абсурдномъ смыслѣ чудесное, но субъектъ данъ намъ лишь во взаимодѣйствіи съ объектомъ, субъектъ-объектъ: я въ мірѣ или въ природѣ, а природа во мнѣ. Потому и самое я не есть законченное, неизмѣнное, данное, абстрактное, какъ въ субъективномъ идеализмѣ, но непрерывно растущее, развивающееся, живущее. Это измѣняющееся отношеніе между субъектомъ и объектомъ, развитіе я въ природѣ, есть *жизнь*, т.-е. рость, движеніе, не статика, но динамика. Это живое, дѣйственное, хозяйственное я и должно быть исходнымъ понятіемъ философіи. Къ этой идеѣ чрезвычайно близко подходитъ современный прагматизмъ, поскольку онъ не соединяется съ скептическимъ релативизмомъ, а особенно философія Бергсона [1]).

Анализируя хозяйство какъ производство, мы снова пришли къ той же философской идеѣ—необходимаго тожества субъекта и объекта, я и не-я, сознанія и природы, актуально отожествляющихся въ хозяйствѣ. Только на этомъ предположеніи обосновывается возможность производства. Дѣйствительно, возможность объективнаго дѣйствія, активнаго выхода я въ не-я, или распространенія области я въ не-я, становится понятна лишь въ томъ случаѣ, если между ними существуетъ извѣстная однопріродность, если они находятся, такъ сказать, въ одной и той же метафизической плоскости. Нельзя перемѣстить

еще: *и* воля. Но воля и представленіе у него суть совершенно чуждыя, взаимноотталкивающіяся и другъ друга не проникающія начала, воля остается слѣпа, а представленіе иллюзорно, почему практическимъ выводомъ изъ философіи Шопенгауера и оказывается квіетизмъ съ идеаломъ нирваны.

[1]) Излагаемыя здѣсь мысли были продуманы и набросаны мною еще до знакомства съ философіей Бергсона и находятся въ связи съ проблемами, чуждыми Бергсону. Но это не уменьшаетъ ихъ близости къ нѣкоторымъ сторонамъ міровоззрѣнія Бергсона.

въ этомъ мірѣ даже одного атома иначе, какъ находясь въ этомъ же мірѣ и имѣя въ немъ точку опоры. Нельзя при предположеніи чуждости между я и не-я объяснить ихъ взаимодѣйствіе. Мы приходимъ поэтому къ выводу о метафизической одноприродности я и не-я, или единствѣ въ нихъ хозяйственнаго логоса, которое выражается въ практической уступчивости природы, ея рецептивности по отношенію къ заданіямъ и проектамъ я. Тотъ же самый хозяйственный логосъ, который въ природѣ дѣйствуетъ какъ слѣпая организующая сила, а въ мірѣ животномъ проявляется полусознательно какъ инстинктъ, лишь въ человѣкѣ получаетъ сознательность, благодаря чему идея и матерія, только слитно существовавшія въ природѣ, получаютъ раздѣльное бытіе въ субъектѣ и объектѣ. Въ субъектъ-объектѣ природа видитъ себя, сознаетъ себя, воздѣйствуетъ на себя, создаетъ себя. Слѣпой, стихійный или инстинктивный трудъ природы становится сознательнымъ трудомъ человѣка.

Итакъ, живой связью между субъектомъ и объектомъ, мостомъ, выводящимъ я въ міръ реальностей и неразрывно соединяющимъ его съ этимъ міромъ, является *трудъ*,— человѣческая актуальность, объективирующаяся вовнѣ и тѣмъ объективирующая для насъ этотъ міръ. Благодаря труду не можетъ быть ни только—субъекта, какъ принимаетъ субъективный идеализмъ, ни только—объекта, какъ принимаетъ матеріализмъ, но есть ихъ живое единство, субъектъ-объектъ, и лишь при разсмотрѣніи его въ томъ или другомъ отношеніи посредствомъ методологической абстракціи выдѣляются изъ него субъектъ или объектъ. Эта полярность бытія, его раздвоеніе погашается только въ Абсолютномъ, которое есть одновременно и субъектъ и объектъ для самого себя. Поэтому для него *выходъ* субъекта въ объектъ исключенъ по самому понятію, и субъектъ-объектность полагается въ единомъ, тожественномъ, внѣвременномъ актѣ: тайна святой Троицы и внутритроичной жизни!

Трудъ, занимающій такъ много мѣста въ ученіяхъ политической экономіи, получаетъ такимъ образомъ первостепенное значеніе и въ гносеологіи, хотя эта послѣдняя съ нимъ никогда какъ слѣдуетъ не считалась, не „оріентировалась“ на фактѣ труда, живой энергіи, спаивающей неразрывно субъектъ и объектъ, хотя именно это значило бы оріентироваться на наиболѣе непосредственной данности. Напротивъ, политическая экономія, хотя и съ самаго своего возникновенія не разставалась съ принципомъ труда, но, вслѣдствіе низкой степени философской сознательности и ограниченности ея духовныхъ горизонтовъ, она не знала, какъ ей воспользоваться этимъ принципомъ, какое отвести ему мѣсто. И ему было отведено мѣсто, совершенно несоотвѣтствующее философскому значенію этого принципа. Прежде всего, политическая экономія—принципіально въ лицѣ Ад. Смита, фактически же въ лицѣ большинства своихъ представителей—сузила понятіе труда до „производительнаго“ труда, выражающагося въ матеріальныхъ благахъ. Слѣдовательно, все вниманіе было сосредоточено только на одной, объективной, сторонѣ труда, на его периферіи, и было оставлено безъ вниманія и внѣ разсмотрѣнія его значеніе въ качествѣ моста между субъектомъ и объектомъ, по которому субъектъ вообще выходитъ въ объектъ и осуществляетъ въ немъ свои идеи, проекты или модели. Здѣсь молчаливо уже предполагается технологія (въ самомъ широкомъ смыслѣ) какъ способность проектированія или моделлированія, причемъ политическая экономія, какъ наука историческая, сосредоточивающая свое вниманіе на конкретномъ и измѣняющемся, гораздо охотнѣе останавливается на исторіи технологіи, нежели на ея общей принципіальной проблемѣ, которая остается одна и та же какъ относительно машины Уатта или сложнѣйшей современной машины, такъ и относительно примитивнаго молотка или каменнаго топора, а именно: какъ возможенъ трудовой выходъ субъекта въ объектъ, какъ возможно моделлированіе и проектированіе, какъ возможно

объективное дѣйствіе или же цѣлая система такихъ дѣйствій, т.-е. технологія? Мимо этого вопроса проходитъ и научная технологія, сосредоточивающаяся всецѣло на разработкѣ детальныхъ прикладныхъ проблемъ.

Но если политическая экономія, въ силу своего „экономическаго матеріализма“, знаетъ трудъ только въ его продуктахъ, въ объектѣ, и просматриваетъ его въ субъектѣ, то аналогичная ошибка повторяется и на противоположномъ полюсѣ—въ Кантовскомъ субъективномъ идеализмѣ. Кантовскій, а еще болѣе неокантіанскій субъектъ празденъ, онъ абсолютно пассивенъ и лишенъ всякой трудовой энергіи. Поэтому онъ лишенъ и здороваго самосознанія своей субъектности, реальности я, почему и можетъ, вмѣстѣ съ Юмомъ, оспаривать существованіе личности, сводя ее къ „пучку представленій“, или, вмѣстѣ съ Кантомъ, сводя ее лишь къ формальному единству сознанія („единству трансцендентальной апперцепціи“). Отсюда фатальный и безпросвѣтный детерминизмъ этой философіи, какъ выраженіе полной пассивности субъекта, отсутствія въ немъ актуальности, самодѣятельности, асеизма.

Передъ такимъ субъектомъ или, точнѣе, въ немъ самомъ, въ его сознаніи, происходитъ театральное представленіе, развертывается жизнь, которой онъ только зритель, смотрящій съ своего кресла, самъ ни въ чемъ не участвуя. И самое это созерцаніе дается какъ будто само собой, не требуя затраты энергіи и труда. Но такой праздности, такой даровщины не существуетъ въ познаніи, она выдумана или „постулирована“ [1]). Познаніе, какъ

[1]) Фихте уже чувствуетъ ложность кантіанства именно въ пассивности сознанія и, вмѣсто я, пассивно созерцающаго, ставитъ я дѣятельное. Однако онъ имѣетъ дѣло тоже съ отвлеченнымъ. а потому мертвеннымъ субъектомъ, который полагаетъ не-я лишь какъ свою границу, но не живетъ съ нимъ общей жизнью. Это „міръ въ карманномъ форматѣ“, какъ ядовито, но справедливо о немъ выразился Шеллингъ, міръ какъ предметъ гносеологическихъ упражненій для я. Поэтому и Фихтевская Thathandlung

волевая дѣятельность, тоже требуетъ энергіи, напряженія, труда, и этотъ трудовой его характеръ долженъ также освобождать отъ чувства зеркальности я и призрачности міра, какъ и хозяйство. Въ этомъ смыслѣ и познаніе есть трудовая, хозяйственная дѣятельность, преодолѣвающая раздвоеніе субъекта и объекта и приводящая къ ихъ взаимнопроникновенію. Нельзя усомниться въ реальности я, когда оно обнаруживаетъ себя какъ актуальная энергія, или если оно, употребляя выраженіе Лейбница, осуществляетъ себя, какъ монада. И какъ всякій проектъ въ хозяйственномъ актѣ содержитъ уже въ себѣ модель бу-

остается идеалистической позой абстрактнаго субъекта, а не есть живая Thätigkeit. Фихтевской концепціи столь же глубоко какъ и Кантовской остается чуждъ принципъ труда, какъ живой связи между субъектомъ и объектомъ, обосновывающей объективность міра. Потому-то Фихтевская „absolute That“ „не пользуетъ ни мало“ и нисколько не выводитъ изъ ограды солипсизма, изъ заколдованнаго терема субъективизма, въ которомъ я можетъ грезить, созерцать, становиться предъ зеркаломъ въ позѣ дѣятельнаго я, но остается заключеннымъ за семью замками отъ міра, какъ Людмила въ замкѣ Черномора. Въ „популярной философіи“ послѣдняго періода („Назначеніе человѣка 1800“, „Основныя черты современной эпохи“ 1804—5, „О назначеніи ученаго“ 1811) Фихте излагаетъ теорію историческаго развитія, включающую въ себя и философію хозяйства, но она не имѣетъ связи съ его первой системой, которой онъ оставилъ наиболѣе глубокій слѣдъ въ исторіи философіи. Впрочемъ изъ ранняго его періода особнякомъ стоитъ небольшая рѣчь 1794 г. „Ueber die Würde des Menschen“ (Sämtl. Werke, I. 412—16),—классическій памятникъ идеалистическаго человѣкобожія. Здѣсь намѣчаются идеи вполнѣ шеллингіанскаго характера, Человѣкъ „пробуждаетъ природу“ (463), способенъ получить изъ нея „болѣе совершенное твореніе“, „повелѣваетъ грубой матеріи организоваться по своему идеалу“ (ib.), вся матерія должна получить „печать его воздѣйствія“ (415). Рѣчь эта кончается положеніемъ, что „всѣ индивидуумы заключены въ одномъ великомъ единствѣ чистаго духа“ (міровая душа?).

дущаго продукта, такъ и въ процессѣ познанія уже имѣется налицо модель будущаго знанія или его проектъ въ видѣ вопроса, тревоги, исканія: безъ вопросовъ нѣтъ и отвѣтовъ, и все наше знаніе суть отвѣты природы на запросы нашего духа. Все знаніе есть хозяйственное моделлированіе въ ставимыхъ вопросахъ будущихъ отвѣтовъ. Объектомъ трудового воздѣйствія является здѣсь внѣшній міръ, но не въ смыслѣ пространственномъ или топографическомъ, а въ идеальномъ: то, что находится сейчасъ внѣ сознанія или подъ сознаніемъ, но можетъ быть освѣщено имъ, присоединено къ его богатствамъ, есть объектъ познанія, полный столь же безграничныхъ возможностей, какъ и міръ внѣшній въ качествѣ объекта хозяйства. Въ этомъ смыслѣ знаніе есть хозяйственная дѣятельность, выходъ субъекта я въ не-я (точнѣе въ еще не-я), и въ каждомъ познавательномъ актѣ осуществляется изначальное тожество я и не-я, субъекта и объекта. То что было въ дремлющемъ, потенціальномъ состояніи, какъ безсознательное, какъ возможность знанія, актуализируется въ сознаніи. Я обогащается не изъ самого себя, какъ сознанія или какъ субъекта, но изъ самого себя, какъ безсознательнаго, или какъ объекта, иначе нельзя понять познавательнаго процесса, какъ постояннаго взаимоотношенія между субъектомъ и объектомъ. Субъектъ сдираетъ кожу безсознательности, прорывается къ своему объекту трудовымъ процессомъ, такимъ же точно или вполнѣ аналогичнымъ тому, какой мы имѣемъ въ производствѣ благъ матеріальныхъ. Можно сказать, что хозяйство есть процессъ знанія, сдѣлавшійся чувственно-осязательнымъ, выведенный наружу, а познаніе есть тотъ же процессъ, но въ идеальной, нечувственной формѣ. И тамъ, и здѣсь по своему преодолѣвается противопоставленіе субъекта и объекта, въ обоихъ процессахъ обнаруживается одна и та же метафизическая основа, именно *тожество* субъекта и объекта, и жизнь раскрывается какъ постоянное выявленіе, углубленіе и обнаруженіе этого тожества, вмѣстѣ съ преодолѣніемъ этой полярности. И путь этого преодолѣнія, онъ же и путь жизни, есть трудъ. Всякое сознательное, преднамѣренное преодолѣніе противоположности субъекта и объекта въ сферѣ идеальной или чувственной есть трудовое дѣйствіе. Даромъ дается только или инстинктивное, до-сознательное, или безсознательно цѣлесообразное, вполнѣ объектное дѣйствіе (напр., работа нашего сердца), или же, наоборотъ, высшее созерцаніе, откровеніе художественное или религіозное, при которомъ я само отдается объекту, сливаясь съ нимъ, теряетъ себя, погружаясь въ полноту переживаемаго. Конечно, обѣ эти области трудовой дѣятельности, идеальная и чувственная, проявляющіяся въ мірѣ идеальныхъ образовъ или овеществленныхъ идей, такъ рѣзко различаются между собой только въ крайнихъ своихъ проявленіяхъ, дѣйствительность же представляетъ собой постепенныя смѣшенія обѣихъ областей. Во всякомъ случаѣ, ни познаніе, или производство продуктовъ идеальныхъ, ни хозяйство, или производство продуктовъ матеріальныхъ, какъ трудовые процессы, въ которыхъ осуществляется затрата силъ, по непосредственному характеру своему не допускаютъ серьезнаго и искренняго сомнѣнія въ существованіи одинаково какъ субъекта, такъ и объекта, а также ихъ взаимодѣйствія или взаимопроницаемости другъ для друга, т.-е. реальности и причинной связи. Этимъ установляется та точка зрѣнія, которая въ „критической“ философіи надменно обозначается какъ „наивный реализмъ“, на самомъ же дѣлѣ это есть жизненный или, точнѣе, *хозяйственный реализмъ*. Трудъ, какъ основаніе гносеологіи, снимаетъ поэтому проблему существованія внѣшняго міра (а также и чужого я), какъ идеалистическое измышленіе, фантомъ отвлеченной мысли.

Значеніе труда, неоцѣненное по достоинству въ гносеологіи, нашло нѣкоторую оцѣнку въ политической экономіи. Но она является здѣсь, въ соотвѣтствіи спеціальному характеру экономической науки, условной и ограничен-

ной. Именно, въ ученіи о производствѣ матеріальныхъ благъ трудъ помѣщается обыкновенно въ числѣ „факторовъ производства“, причемъ рядомъ съ нимъ фигурируютъ земля и капиталъ. Однако эта классификація, можетъ быть, и имѣющая спеціальный смыслъ, совершенно лишена общефилософскаго значенія. Гораздо любопытнѣе въ этомъ отношеніи оцѣнка труда, которая выражается въ такъ называемыхъ „трудовыхъ“ теоріяхъ цѣнности. Здѣсь трудъ не помѣщается лишь наряду съ другими факторами производства, напротивъ, ему приписывается исключительное значеніе, какъ основы цѣнности благъ.

Однако тщетно мы стали бы искать здѣсь философскаго углубленія или истолкованія этой идеи. Она понимается въ высшей степени узко, лишь въ примѣненіи къ объясненію механизма цѣнъ, къ ученію о мѣновой цѣнности товаровъ. Благодаря этому и самое понятіе труда суживается въ политической экономіи до Смитовскаго опредѣленія производительнаго труда, т.-е. труда, выражающагося лишь въ матеріальныхъ продуктахъ. Напримѣръ, Марксъ опредѣляетъ цѣнности, какъ сгустки или кристаллы труда, трудъ же какъ затрату человѣческой энергіи, а послѣдняя съ грубымъ и наивнымъ матеріализмомъ опредѣляется имъ какъ трата нервовъ, мускуловъ, костей, физіологической энергіи. Но—можно возразить противъ столь узкаго пониманія труда—вѣдь и сама трудовая теорія цѣнности есть тоже трудовой и въ этомъ смыслѣ хозяйственный продуктъ, вѣдь выработка и усвоеніе ея тоже предполагаетъ затрату интеллектуальнаго труда или, на языкѣ Маркса, затраты нервной и мозговой энергіи. И притомъ какъ трудовая теорія цѣнности, такъ и теоріи, построенныя для ея ниспроверженія и отрицающія универсальное значеніе трудового начала, одинаково суть продукты труда, совершенно такъ же, какъ и матеріальныя блага, и также различаются по качеству, полезности и пригодности, какъ и они. Но при всей узости пониманія нельзя отрицать за трудовой теоріей цѣнности того общефилософскаго значенія, что въ ней съ совершенно исключительной силой было выдвинуто значеніе трудового начала, столь недостаточно оцѣненное въ философіи. Въ ней отразилось, хотя и недостаточно осознанное, чувство актуальности человѣка, трудовая или хозяйственная природа жизни. Въ этомъ смыслѣ то зерно истины, которое содержится въ трудовыхъ теоріяхъ цѣнности, сохраняетъ жизнеспособность, хотя и въ иномъ истолкованіи, чѣмъ давали ей творцы ея, облекшіе это зерно въ совершенно закрывающую его шелуху. Основную мысль теоріи мѣновой цѣнности можно истолковать такъ. *Большая посылка*: трудъ есть высшее начало хозяйственной жизни, ее собой установляющее; *меньшая посылка*: эта роль труда должна соотвѣтственнымъ образомъ проявляться и въ феноменологіи хозяйственной жизни, на поверхности ея явленій; *вывод*: поэтому мѣновыя пропорціи, или цѣнности товаровъ, опредѣляются количествомъ труда, затраченнаго на ихъ производство. Очевидно, однако, что ея творцы въ стремленіи возвеличить трудъ (отчасти по мотивамъ соціалистическаго человѣкобожія) совершенно затемняютъ свою идею, придаютъ ей мелочное, уродливое выраженіе, которое оказывается незащитимымъ и въ спеціально научномъ смыслѣ. Цѣны товаровъ, даже по признанію самихъ творцовъ трудовой теоріи цѣнности (Рикардо, Родбертуса и Маркса), не соотвѣтствуютъ трудовымъ цѣнностямъ, имъ приписывается почетная роль идеальнаго, теоретическаго мѣрила цѣнностей,—вовсе лишить трудъ этого значенія они, очевидно, не считали возможнымъ. Но въ дѣйствительности для оцѣнки значенія труда въ хозяйствѣ, какъ его основы, совершенно несущественно и, пожалуй, даже неинтересно, въ какомъ отношеніи рыночныя цѣны стоятъ къ трудовымъ цѣнностямъ. Цѣны могутъ никогда не соотвѣтствовать трудовымъ цѣнностямъ (послѣднія, впрочемъ, и не допускаютъ даже теоретическаго исчисленія иначе, какъ путемъ логическихъ скачковъ и неразрѣшимыхъ уравненій со многими неизвѣстными), и тѣмъ не

менѣе значеніе труда, какъ основы хозяйства, останется въ полной силѣ. Если вѣрна большая посылка трудовой теоріи цѣнности, и, до нѣкоторой степени, вѣрна даже и малая, то выводъ изъ нихъ, который дѣлаетъ трудовая теорія цѣнности, совершенно не соотвѣтствуетъ ни большой, ни малой посылкѣ, потому что переноситъ вопросъ съ принципіальной высоты въ меркантильную практику, на рынокъ. Если трудовая теорія цѣнности, по крайней мѣрѣ, въ строгой формѣ давно уже не защитима даже и въ политической экономіи, то философская ея идея, вѣрнѣе, выраженное въ ней предчувствіе чрезвычайно цѣнно и, освобожденное отъ несоотвѣтствующей и уродливой формы, можетъ получить дальнѣйшее развитіе. И въ этомъ политическая экономія оказалась впереди философіи.

Изъ предыдущаго выяснилось, что вопросъ о томъ, какъ возможно производство, равнозначущъ съ вопросомъ, какъ возможенъ хозяйственный трудъ. Если обозначить совокупность всевозможныхъ способовъ воздѣйствія человѣка на природу въ опредѣленныхъ, напередъ намѣченныхъ, цѣляхъ какъ *технологію,*—то занимающій насъ вопросъ можетъ быть формулированъ и такъ: какъ возможна технологія? Чѣмъ характеризуется техническое отношеніе субъекта къ объекту, человѣка къ природѣ? Возможность технологіи, очевидно, предполагаетъ принципіальную доступность природы человѣческому воздѣйствію, ея воспріимчивость человѣческимъ цѣлямъ. Вслѣдствіе всеобщей связности природы, единства космоса, приходится говорить о доступности или послушности человѣку природы вообще. Хотя человѣкъ остается неизмѣримо далекъ отъ обладанія природой, но ему открытъ путь къ нему. Природа есть пассивное, рецептивное, женственное начало, человѣкъ—активное, мужественное, сознательное. Такимъ образомъ, природа, съ господствующимъ въ ней слѣпымъ интеллектомъ или инстинктомъ, только въ человѣкѣ осознаетъ себя, становится зрячею. *Природа очеловѣчивается*, она способна стать периферическимъ тѣломъ человѣка, подчиняясь его

сознанію и въ немъ осознавая себя. Въ этомъ смыслѣ человѣкъ есть центръ мірозданія, онъ даетъ имена животнымъ и, ужъ разумѣется, растеніямъ и минераламъ, въ немъ осознаетъ себя логосъ міра, и это его потенціальное міровладѣніе (нѣкогда утерянное) частично и постепенно осуществляется въ хозяйственномъ процессѣ. Такимъ образомъ, мы снова приходимъ къ центральной идеѣ натурфилософіи Шеллинга о тожествѣ субъекта и объекта, или, что то же, о тожествѣ природы, какъ безсознательнаго творчества духа и какъ сознательнаго его воспроизведенія. Только это тожество, это глубочайшее интимное сродство природы и духа, дѣлаетъ возможнымъ какъ потребленіе, такъ и производство, вообще хозяйство какъ субъективно-объективный процессъ, тожество in actu. Шеллингъ называетъ исторію природы исторіей самосознанія, она заканчивается появленіемъ сознанія. Но, достигнувъ этого порога бореніемъ безсознательныхъ и слѣпыхъ, хотя и цѣлесообразныхъ, ибо все-таки разумныхъ, силъ, природа какъ бы перерастаетъ себя. Безсознательный ростъ восполняется, а отчасти и замѣняется сознательнымъ воспроизведеніемъ, даровое и инстинктивное становится сознательнымъ и трудовымъ, „естественное“ замѣняется „искусственнымъ“, т.-е. хозяйственно-сознательнымъ. Природа, достигнувъ въ человѣкѣ самосознанія и способности труда надъ собой, вступаетъ въ новую эпоху своего существованія. Хозяйственный трудъ есть уже какъ бы новая сила природы, новый мірообразующій, космогоническій факторъ, принципіально отличный притомъ отъ всѣхъ остальныхъ силъ природы. *Эпоха хозяйства* есть столь же характерная и опредѣленная эпоха въ исторіи земли, а чрезъ нее и въ исторіи космоса, что можно съ этой точки зрѣнія всю космогонію подѣлить на два періода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный,—до появленія человѣка, и сознательный, хозяйственный,—послѣ его появленія. Разумѣется, мы говоримъ это не въ смыслѣ современнаго эволюціонизма, но подразумѣваемъ выявленіе живыхъ силъ,

изначально вложенныхъ въ мірозданіе Творцомъ. Міръ въ собранномъ, законченномъ видѣ съ Адамомъ—человѣчествомъ въ центрѣ созданъ Творцомъ, и то, что развивается во времени и составляетъ содержаніе исторіи, лишь воспроизводитъ внутреннюю связь и соотношеніе элементовъ міра, нарушенную грѣхопаденіемъ.

Можно также сказать, что въ человѣкѣ осознаетъ себя natura naturans, лежащая въ основѣ natura naturata, но ею закрытая и какъ бы придавленная. Человѣкъ, медленно и постепенно освобождаясь отъ рабства вещей, продуктовъ natura naturata, снимаетъ мертвый покровъ съ природы и опознаетъ творящія ее силы. Онъ понимаетъ, что природа какъ продуктъ есть лишь порожденіе natura naturans, хотя и искаженное злымъ владычествомъ „князя этого міра“, для котораго, однако, остается недоступна сама natura naturans, непорочная душа міра. И natura naturata, наши теперешнія земля и небо, которыя суть несовершенный продуктъ natura naturans, „прейдутъ съ шумомъ“, имѣютъ быть пересозданы, явится новая земля и небо, новая плоть, но прежде этого съ міра долженъ быть снятъ этотъ тяжелый, свинцовый покровъ вещности и безжизненной окаменѣлости. Здѣсь мы вступаемъ однако уже въ эсхатологію хозяйства, которая остается пока внѣ нашего разсмотрѣнія. Въ хозяйствѣ, въ сознательномъ воспроизводствѣ природы, можно видѣть нѣкій прообразъ, предвареніе того освобожденія natura naturans отъ оковъ теперешней natura naturata, о которой сказано у апостола, что „вся тварь повиновалась суетѣ тлѣнія не по своей волѣ, но по волѣ повинувшаго ее“, падшаго человѣка, души міра, и что „вся тварь стенаетъ и чаетъ своего освобожденія“ отъ плѣна вещности, отъ тяжелаго оцѣпенѣнія, въ дремѣ котораго она грезитъ о своемъ освобожденіи.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

О трансцендентальномъ субъектѣ хозяйства.

I. Человѣкъ и человѣчество.

То, что называется хозяйствомъ, въ смыслѣ эмпирическомъ выражается въ множествѣ раздробленныхъ хозяйственныхъ актовъ, совершаемыхъ отдѣльными людьми на протяженіи времени и пространства [1]), подобно тому какъ и знаніе (наука) существуетъ лишь въ видѣ раздѣльныхъ познавательныхъ актовъ, научныхъ экспериментовъ, спеціальныхъ изслѣдованій. Въ генерическомъ понятіи *хозяйства* (такъ же какъ и знанія, *науки*) мы безусловно подниmаемся надъ этими частными раздробленными актами и разсматриваемъ ихъ какъ проявленія нѣкоторой *единой функціи*, обладающія извѣстной связностью, единствомъ иного рода, чѣмъ только ихъ алгебраическая сумма. Динамически они представляются намъ частичными, отрывочными проявленіями нѣкоторой единой дѣятельности, подчиненной въ развитіи своимъ особымъ нормамъ. И эти нормы нельзя установить чисто индуктивнымъ путемъ, изслѣдуя каждый отдѣльный хозяйственный или познавательный актъ въ его конкретности. Онѣ могутъ быть установлены лишь a priori, изъ анализа всеобщеприложимыхъ или трансцендентальныхъ условій знанія или, въ нашемъ случаѣ, хозяйства. Этотъ трансцендентальный анализъ хо-

[1]) Ср. главу VIII: „Феноменологія хозяйства“.

зяйства, конечно, исходитъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и упирается въ хозяйственный опытъ.

Такимъ всеобщимъ и апріорнымъ предположеніемъ хозяйства—такъ же какъ и знанія—представляется *родовой* или, что то же, *историческій* характеръ этой дѣятельности. Хотя эмпирически, непосредственно она и выражается въ міріадахъ разрозненныхъ актовъ, но динамически она есть единая и связная дѣятельность, которая субъектомъ имѣетъ не индивидъ, но родъ, и развертывается во времени, т.-е. въ исторіи. Мы не усмотрѣли бы въ хозяйствѣ (и наукѣ) самаго существеннаго его содержанія, за отдѣльными хозяйственными актами не увидали бы самаго хозяйства (а за научными спеціальностями—науки), если бы не остановили въ достаточной мѣрѣ вниманія на цѣломъ, выходящемъ за предѣлы этихъ отдѣльныхъ актовъ. Разлагающее атомизированіе въ данномъ случаѣ сослужило бы плохую службу, оно заграждало бы доступъ къ интересующему насъ анализу, ибо конечно, *хозяйство* не только логически, но и фактически, исторически есть *prius* отдѣльныхъ актовъ хозяйства (а наука—наукъ). Хозяйство должно уже существовать въ своихъ основахъ, чтобы возможны были эти отдѣльные акты, а не наоборотъ: они суть не слагаемыя, не дроби, но части органическаго цѣлаго, которое больше простой суммы своихъ частей, и лишь оно опредѣляетъ ихъ смыслъ. Каждый хозяйственный актъ только въ хозяйствѣ, въ нѣкоторой органической средѣ, получаетъ свое опредѣленное значеніе, подобно тому какъ то или иное вещество, вводимое въ живой организмъ, имѣетъ здѣсь значеніе, существенно новое сравнительно съ тѣмъ какое ему принадлежитъ въ неорганической природѣ; оно опредѣляется не только имъ самимъ, но и организмомъ, реагирующимъ такъ или иначе на его свойства. И какъ организмъ не является, конечно, только механической суммой всѣхъ веществъ, въ составъ его входящихъ, такъ и хозяйство (и, опять таки, знаніе) есть органическая, синтезирующая дѣятельность, существующая какъ бы поверхъ

отдѣльныхъ ея проявленій, которыя, вступая въ этотъ кругъ, получаютъ въ немъ свою качественную опредѣленность. Хотя непосредственно хозяйство (или наука) въ каждый данный моментъ существуетъ въ тѣхъ, кто эту энергію фактически развиваетъ, однако оно съ ними не сливается и ими не исчерпывается. Наоборотъ, они вступаютъ и выступаютъ изъ хозяйства, но само оно, какъ функція, какъ единая дѣятельность, и существовало ранѣе ихъ, и будетъ существовать послѣ. Этимъ хозяйство характеризуется какъ процессъ не индивидуальный, но родовой и историческій. Животныя не знаютъ хозяйства въ указанномъ смыслѣ, его знаетъ одинъ человѣкъ. Лишь онъ есть существо не только индивидуальное, но и родовое, т.-е. историческое. Весь животный міръ знаетъ, конечно, потребленіе; производство же здѣсь чаще всего сводится къ захвату, истребленію другихъ видовъ въ борьбѣ за жизнь, причемъ орудія производства замѣняются зубами и когтями. Если и можно здѣсь говорить о трудѣ то лишь въ смыслѣ трудности борьбы. Правда, почти всѣмъ животнымъ приходится затрачивать трудъ на изготовленіе жилищъ, и нѣкоторые виды знаютъ регулярный хозяйственный трудъ, какъ, напр., бобры, муравьи, пчелы. Хотя трудъ пчелъ или муравьевъ, или ихъ хозяйство, имѣетъ родовой, общественный характеръ, однако это объединеніе имѣетъ очень узкія границы. Онѣ опредѣляются нуждами хозяйственнаго организма, который воспроизводится безъ всякаго измѣненія отъ поколѣнія къ поколѣнію и остается совершенно чуждъ исторіи. Въ сущности, общественность пчелъ или муравьевъ не идетъ дальше даннаго улья или муравейника и не распространяется даже на пчелиный или муравьиный видъ въ цѣломъ, существующій только для естествоиспытателя. Поэтому общественное хозяйство у животныхъ и насѣкомыхъ качественно, а не количественно отличается отъ человѣческой общественности, которая, хотя и беретъ исходной точкой естественныя и общія всему животному міру формы ея (семья), но далѣе расширяется

безъ всякихъ ограниченій и способна охватить рано или поздно весь человѣческій родъ. Это хозяйство животныхъ, если и можно о немъ говорить, представляетъ собой неизмѣнное, инстинктивное воспроизведеніе одного и того же процесса, при отсутствіи всякаго прогресса, и политической экономіи, какъ наукѣ исторической, нечего было бы дѣлать предъ этой неподвижностью. Человѣческое же хозяйство есть процессъ общественно-историческаго развитія, и политическая экономія этому учитъ, какъ истинѣ самоочевидной. Это значитъ, что оно есть процессъ не только коллективный (какъ у животныхъ), но и качественно общественный. Онъ существуетъ только какъ общественный,—общественность есть его природное свойство. Всякій индивидъ, вступающій въ хозяйство, занимаетъ въ немъ нѣкоторое свое, какъ бы приготовленное ему мѣсто. И потому индивидуальныя усилія и личныя дѣянія получаютъ здѣсь общественное, транссубъективное значеніе [1]). Какъ по ученію Аристотеля [2]), государство, какъ цѣлое, суще-

[1]) *Шеллингъ* говоритъ „исторія существуетъ лишь для такихъ существъ, которыя имѣютъ идеалъ предъ собою, никогда не осуществимый индивидомъ, но только родомъ. Для этого необходимо, чтобы каждый слѣдующій индивидъ вступалъ именно тамъ, гдѣ кончаетъ предыдущій, и, такимъ образомъ, между послѣдующими другъ за другомъ индивидами существуетъ непрерывность и, если то, что должно быть реализовано въ прогрессѣ исторіи, есть нѣчто возможное только чрезъ разумъ и свободу, становится возможна традиція и преемственность (Ueberlieferung)“ *Schelling*. System des transzendentalen Idealismus, A. W., 263).

[2]) *Аристотель* Политика, пер. С. А. Жебелева, Москва. 1911. Стр. 8, (I, 1, 11—22): „природа государства стоитъ впереди природы семьи и индивида: необходимо, чтобы цѣлое предшествовало своей части. Уничтожь живое существо въ его цѣломъ, и у него не будетъ ни рукъ, ни ногъ, сохранится только наименованіе ихъ, подобно тому, какъ мы говоримъ „каменная рука“... Итакъ, очевидно, государство по своей природѣ, предшествуетъ индивиду“.

ствуетъ прежде своихъ частей, такъ и хозяйство, какъ общественно-цѣлевой организмъ, существуетъ прежде своихъ носителей.

Человѣческое хозяйство развивается не только экстенсивно, но и интенсивно, такъ что въ каждомъ данномъ звенѣ исторической цѣпи интегрируется если не весь предыдущій процессъ, то нѣкоторая его часть; настоящее вырастаетъ изъ прошлаго, его въ себя поглощая, органически его усвояя, подобно тому, какъ въ зародышевомъ развитіи вкратцѣ повторяется біогенезисъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ новый видъ, этотъ интегралъ предыдущаго историческаго ряда, содержитъ въ себѣ и нѣчто качественно новое, въ сравненіи со всѣмъ предшествующимъ, и въ этомъ состоитъ историческое развитіе въ природѣ и въ человѣческой исторіи. Возможность исторіи, историческихъ процессовъ, а въ томъ числѣ хозяйства (и знанія), основана на этой способности къ новому творчеству, идущему дальше простого воспроизведенія или повторенія стараго. Вся исторія въ этомъ смыслѣ есть нѣчто индивидуальное, въ противоположность типическому [1]). Если понимать закономѣрность въ смыслѣ однообразія, типичности, въ томъ смыслѣ какъ понимаетъ ее напр. соціологія, то надо прямо сказать, что исторія незакономѣрна, хотя это и не значитъ, что въ ней не дѣйствуетъ законъ причинности [2]).

[1]) *Шеллингъ* говоритъ далѣе: „все, что происходитъ по опредѣленному механизму, или имѣетъ свою теорію a priori, не есть объектъ исторіи. Теорія и исторія вполнѣ противоположны. Человѣкъ имѣетъ лишь потому исторію, что то, что онъ будетъ дѣлать, не можетъ быть вычислено исторіей. Въ этомъ смыслѣ произволъ есть божество исторіи (Die Willkür ist Göttin der Geschichte)“ (Syst. d. transz. Ideal., A. W., 263). Въ этихъ словахъ Шеллинга выражена основная идея, которую развиваетъ Риккертъ въ своей работѣ: Ueber die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

[2]) Это различіе между причинностью и закономѣрностью хорошо выяснено въ цитированномъ методологическомъ трактатѣ Риккерта, впрочемъ, въ развитіе мысли Шеллинга (ср. пред. примѣч.).

Хозяйство есть процессъ общественный, развивающійся въ исторіи,—это положеніе, какъ констатирующее элементарные, самоочевидные факты, имѣетъ характеръ аподиктической достовѣрности. Исторія экономической жизни изучаетъ тѣ конкретныя формы, которыя принимаетъ общественноисторическая организація хозяйства, она располагаетъ смѣняющіяся системы хозяйства (натуральное, мѣновое, народное, міровое), какъ послѣдовательныя ступени одного процесса, изображая ихъ какъ актуализацію имѣющихся въ немъ потенцій. Процессъ этотъ не законченъ, онъ идетъ притомъ не по прямой, но по кривой, ломанной, спиральной линіи, начинается сразу съ разныхъ точекъ, часто обрывается, иногда регрессируетъ. Словомъ, прихотливая ткань исторіи, „божество которой произволъ", обнаруживаетъ только характеръ процесса, его потенціи, но не даетъ его въ законченномъ видѣ (ибо послѣднее означало бы уже внутреннее окончаніе исторіи). Ранѣе всякаго коммунизма или соціализма, сознательно стремящихся къ обобществленію производства, хозяйство обобществлено уже самымъ существомъ дѣла, ибо въ дѣйствительности хозяйство ведутъ не индивидуумы, но чрезъ индивидуумовъ—историческое человѣчество. Истиннымъ и притомъ единственнымъ трансцендентальнымъ субъектомъ хозяйства, олицетвореніемъ *чистаго хозяйства*, или самой функціи хозяйствованія, является *не человѣкъ, но человѣчество*. Хозяйство было бы невозможно и непонятно, внѣ предположенія о томъ, что существуетъ такой трансцендентальный носитель хозяйственной функціи, вносящій единство и связность въ разрозненные акты хозяйства, ихъ организующій. Внѣ предположенія о такомъ субъектѣ, всѣ эти отдѣльные хозяйственные акты разсыпались бы, какъ ничѣмъ не связанные, и не интегрировались бы въ цѣлое, оставаясь лишь въ своей обособленности. Конечно, намъ возразятъ на это, что хозяйство складывается изъ отдѣльныхъ хозяйственныхъ актовъ благодаря механизму причинъ, закономѣрность которыхъ

и вскрываетъ политическая экономія. Но, можно отвѣтить на это, само по себѣ вообще ничто не складывается, и механическое объясненіе всякаго цѣлемеханизма, каковымъ, безспорно, является и хозяйство, останавливаясь на вопросѣ *какъ*, совершенно оставляетъ незатронутымъ вопросъ *что*. И если этимъ вопросомъ обыкновенно вовсе не задаются въ своихъ изслѣдованіяхъ историки и экономисты, тѣмъ хуже для нихъ, это значитъ, что изъ-за деталей они не видятъ цѣлаго. Имъ можно здѣсь рекомендовать возвращеніе хотя бы къ Аристотелю съ его глубокимъ ученіемъ о логическомъ пріоритетѣ цѣлаго надъ частями и цѣлей надъ механизмомъ. Хозяйство вообще, существующее прежде отдѣльныхъ хозяйственныхъ „явленій" (конечно, въ смыслѣ логическаго, а не хронологическаго пріоритета) и составляющее для нихъ какъ бы a priori, естественно, должно остановить на себѣ самостоятельное вниманіе, хотя вопросъ этотъ и стоитъ за порогомъ эмпирическаго изслѣдованія или экономической науки, есть проблема философіи хозяйства. Въ этомъ отношеніи трансцендентальная проблема хозяйства представляетъ полную аналогію съ трансцендентальной проблемой знанія вообще: существуетъ ли трансцендентальный субъектъ знанія, носитель функціи знанія вообще, обосновывающій собой отдѣльные акты знаній и ихъ собой интегрирующій? Трансцендентальная природа знанія въ настоящее время можетъ почитаться болѣе или менѣе выясненной, напротивъ, къ выясненію трансцендентальной природы хозяйства до сихъ поръ не приступали. Въ сущности вопросъ здѣсь одинъ и тотъ же, а именно: что можно сказать о трансцендентальномъ субъектѣ, который собою обусловливаетъ и знаніе и хозяйство и къ которому можно и нужно относить интегрирующую дѣятельность знанія или хозяйства, знаніе и хозяйство какъ энергіи? Существуетъ ли знаніе и хозяйство не только въ эмпирическомъ или статическомъ, но и въ динамическомъ смыслѣ, какъ мощь, какъ энергія? Однимъ изъ ос-

новныхъ прегрѣшеній Канта и всего неокантіанства является его гносеологическій индивидуализмъ или атомизмъ [1]). Трансцендентальный субъектъ знанія, гносеологическое я, есть у него индивидуумъ, правда, стерилизованный, очищенный, по возможности, отъ всякаго „психологизма“, т.-е. отъ всякой эмпирической конкретности и превращенный въ гипостазированную абстракцію. Гносеологическій субъектъ, составляющій въ неокантіанствѣ центръ, около котораго вращается міръ, (въ чемъ и состоитъ пресловутое „коперниканство“ Канта), есть нѣчто не существующее ни въ опытной дѣйствительности, ибо она конкретна и психологична, т.-е. въ гносеологическомъ смыслѣ не „чиста“, ни внѣ этого опыта, за его предѣлами, въ трансцендентномъ, ибо входъ сюда принципіально возбраняется. Поэтому гносеологическій индивидуумъ здѣсь есть просто методологическая фикція, методъ (какъ и провозгласило когеніанство) и больше ничего, знаніе же такъ и остается лишено подлиннаго субъекта, своего реальнаго носителя. Критика Канта разрушаетъ гораздо больше, чѣмъ онъ самъ хотѣлъ разрушить, она субъективируетъ не только объектъ знанія, превращая его въ представленіе, въ содержаніе сознанія, но и его субъектъ, помѣщая его гдѣ-то въ промежуточной области между эмпирическимъ и трансцендентнымъ, посреди̇нѣ между да и нѣтъ. На этомъ гвоздѣ, вбитомъ въ воздухъ, нельзя повѣсить даже пушинки, а не только міросданія, которое хочетъ къ нему прикрѣпить „Коперникъ“ Кантъ [2]).

[1]) На это справедливо указываетъ *Н. О. Лосскій*. Введеніе въ философію. Часть I. Введеніе въ теорію знанія. Спб. 1911, стр. 164, 198—9.

[2]) Кантъ отражаетъ здѣсь въ философскомъ сознаніи основной грѣхъ протестантизма, его антицерковный индивидуализмъ, разсыпающій человѣчество, единое тѣло Христово, на атомы. Канта породилъ Лютеръ и другіе реформаторы, когда они личную волю и личное сознаніе противопоставили церкви и отвергли реальность сверхъиндивидуальнаго единства человѣчества. Мистическій надрывъ, совершенный въ религіозной глуби бытія, далъ и продолжаетъ давать свои плоды въ сознаніи и въ дѣятельности, въ философіи и въ культурѣ. Другимъ корнемъ неокантіанства является, безспорно, іудаизмъ, точнѣе, іудейскій модернизмъ, такъ приближающійся въ своихъ религіознодогматическихъ основахъ къ современному протестантизму („іезуанизму“). Крайне типична въ этомъ отношеніи недавняя рѣчь Когена (на V конгрессѣ свободнаго христіанства въ Берлинѣ 1910 года), въ которой обнажается центральный нервъ его философствованія: *H. Cohen*. Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt (Protokoll der Verhandlungen, 2-ter Band. Berlin. 1911). Въ области этики сопоставленіе между протестантизмомъ (именно пуританизмомъ) и іудаизмомъ произведено *Зомбартомъ*: Juden und das Wirtschaftsleben. 1911.

Трансцендентальный субъектъ знанія не мирится съ множественностью гносеологическихъ субъектовъ, какъ совершенно обособленныхъ, взаимно непроницаемыхъ единицъ, которыя представляли бы собою какъ бы самостоятельные гносеологическіе міры. Такіе субъекты оказались бы трансцендентны одинъ относительно другого, и это дѣлало бы совершенно невозможнымъ объективное, т.-е. общечеловѣческое знаніе, а его общезначимость (Allgemeingültigkeit) есть центральная идея гносеологіи Канта. Но эта-то идея какъ разъ и не вмѣщается въ трансцендентальной философіи Канта. Она оказывается для нея слишкомъ большою мухой, разрывающей тонкую гносеологическую паутину. Объективное, общезначимое знаніе возможно и понятно только при томъ предположеніи, если всеобщій трансцендентальный субъектъ знанія есть не только гносеологическая идея или методъ, но имѣетъ бытіе въ себѣ. Здѣсь съ внутренней необходимостью гносеологія приводитъ насъ къ метафизикѣ, къ установленію онтологическихъ предположеній возможности познанія. Трансцендентальный субъектъ знанія есть функція знанія, которая осуществляется черезъ посредство отдѣльныхъ личностей, съ отдѣльными центрами сознанія, но которая сверхъиндивидуальна и по своимъ задачамъ, и по своему

значенію, и по своей возможности. Личности суть только очи, уши, руки, органы единаго субъекта знанія, которому и принадлежитъ вся сила знанія, энергія, глубина и всѣ плоды знанія. Имъ обосновывается знаніе не только въ безконечномъ многообразіи и разнообразіи содержанія, но и въ единствѣ формы: общеобязательныхъ нормъ, логическихъ законовъ, трансцендентальныхъ формъ чувственности и познавательныхъ категорій. Это именно онъ относитъ безконечное многообразіе опыта къ единому пространству, располагаетъ его въ послѣдовательности моментовъ единаго времени, связываетъ его непрерывной причинной связью. Всѣ тѣ черты, которыя выдѣлены Кантомъ какъ a priori познанія, принадлежатъ этому трансцендентальному субъекту, существуютъ не гдѣ-то между бытіемъ и небытіемъ, между опытомъ и вещью въ себѣ, но суть самоположенія этого субъекта, принимаемыя имъ въ процессѣ знанія, какъ это справедливо указано Фихте. Если къ нему должно быть отнесено a priori знанія, то къ нему же слѣдуетъ относить и его a posteriori, т.-е. все безконечное содержаніе знанія, сводимое къ единству лишь при предположеніи этихъ апріорныхъ формъ. Или отдѣльные акты познанія суть абсолютно разорванные, обособленные, суть другъ для друга трансцендентныя области,—тогда единаго знанія вообще нѣтъ, и становится невозможна традиція, прогрессъ знанія, или же эти акты знанія существуютъ въ единомъ знающемъ, какъ его дѣятельность, какъ его энергія. Слѣдовательно, существуетъ субъектъ, который воплощаетъ въ себѣ форму познанія, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, можетъ знать все, что знаетъ по частямъ человѣчество, имѣетъ положительную мощь знанія, раскрывающагося въ процессѣ. Единство субъекта знанія со стороны a priori съ необходимостью ведетъ къ распространенію этого единства и на его a posteriori, хотя для разрозненныхъ человѣческихъ сознаній это единство только формально и потенціально, какъ возможность усвоенія знаній вообще. Но этой возможности

полагаютъ границу не внутреннія препятствія, но лишь внѣшняя ограниченность человѣческой жизни, энергіи, здоровья, принципіально же не невозможно, чтобы *одинъ человѣкъ* геніальнаго ума и колоссальной работоспособности вмѣстилъ въ себѣ *все знаніе*. И идеалъ развитія знанія и педагогическаго искусства состоитъ все-таки въ томъ, чтобы одинъ субъектъ вмѣстилъ въ себя *все знаніе*, т.-е. эмпирически осуществилъ бы то, что мы постулируемъ лишь для трансцендентальнаго субъекта. Теоретически допустима такая организація знанія, при которой оно становится доступно человѣческому сознанію. Послѣднее ограниченно фактически, потенціально же оно неограниченно, безпредѣльно, оно способно вмѣстить всякое содержаніе и пойти дальше всякаго даннаго содержанія. По своей жаждѣ познанія, по естественному его заданію, оно способно охватить все. Въ каждомъ сознаніи вмѣщаются абсолютныя притязанія, естественныя лишь для трансцендентальнаго субъекта. Универсальное знаніе, хотя и не актуализировано, но дано какъ стремленіе, какъ жажда, или задано.

Итакъ, существуетъ субъектъ знанія, который обосновываетъ его единство и съ формальной стороны, гносеологически, и по содержанію, научно. Знаніе дѣйствительно едино и дѣйствительно интегрируется въ этомъ субъектѣ. Въ отдѣльныхъ актахъ познанія отдѣльныхъ субъектовъ оно лишь актуализируется, изъ потенціи переходитъ въ реальность, выявляется и, далѣе, въ развитіи знанія оно организуется, разрозненность его преодолѣвается стремленіемъ къ единству. *Знаетъ одинъ, познаютъ многіе.* Этотъ одинъ, этотъ трансцендентальный субъектъ знанія, есть уже не человѣческій индивидъ, но цѣлокупное человѣчество, Душа міра, Божественная Софія, Плерома, Natura Naturans,—подъ разными именами и подъ разными личинами выступаетъ онъ въ исторіи мысли. Въ новой германской философіи ученіе объ единомъ трансцендентальномъ субъектѣ знанія обосновываетъ лишь Шел-

лингъ въ своей философіи тожества. Это ученіе, занимавшее видное мѣсто въ ученіи Платона и затѣмъ Плотина, знакомое стоикамъ, совершенно исключительное значеніе получившее въ христіанской философіи, именно въ ученіи о Логосѣ и о первомъ и второмъ Адамѣ, въ твореніяхъ св. Діонисія Ареопагита, св. Максима Исповѣдника, св. Григорія Нисскаго, а также западнаго мыслителя І. Ск. Эригены, въ мистическихъ откровеніяхъ Я. Беме, воспринятыхъ Фр. Баадеромъ, въ новѣйшее время какъ-то само собой выдвинулось въ русской философіи, такъ что составляетъ, до извѣстной степени, ея отличительную черту. Въ частности въ философской системѣ Вл. Соловьева ученіе о Міровой Душѣ или о человѣчествѣ какъ Божественной Софіи занимаетъ центральное мѣсто. То же самое понятіе положено въ основу гносеологіи кн. С. Н. Трубецкого [1]) и болѣе или менѣе раздѣляется связанными съ ними идейной преемственностью современными русскими философами.

Человѣкъ познаетъ какъ око Міровой Души, насколько онъ имѣетъ въ себѣ лучъ изъ этой плеромы Божественной Софіи. Лишь „солнечность“ его глазъ (по извѣстному выраженію Плотина—Гете) позволяетъ ему видѣть солнце. Но онъ познаетъ въ исторіи, въ эмпиріи, въ мірѣ дезорганизованнаго, хаотическаго, лишь по частямъ организующагося космоса. Поэтому въ своей эмпирической формѣ онъ есть лишь фрагментъ самого себя, который притомъ закрываетъ этой своей фрагментарностью его высшую природу, хотя черезъ него же она и открывается. Внѣ этого источника свѣта—непроглядная тьма, нѣтъ ни знанія, ни даже первоначальнаго различенія. Конечно, тусклый ночникъ слабо напоминаетъ намъ о солнечномъ свѣтѣ, и однако это тотъ же самый, той же природы свѣтъ, который происходитъ изъ одного источника свѣта, изливается изъ того же солнца.

---

[1]) Ср. нашъ очеркъ объ его философіи: *Два Града*, томъ II.

Все то, что мы говорили до сихъ поръ о знаніи и о трансцендентальномъ субъектѣ знанія, должно быть соотвѣтственно отнесено и къ хозяйству и къ трансцендентальному его субъекту. Самое знаніе (какъ объ этомъ мы будемъ еще говорить ниже) есть въ извѣстномъ смыслѣ дѣятельность хозяйственная, поскольку она является трудовою. Практически же оно неразрывно сливается съ хозяйствомъ вслѣдствіе прагматическаго характера знанія. Хозяйство не существуетъ безъ знанія, знаніе есть проективная, моделирующая сторона въ хозяйствѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ и знаніе не можетъ обойтись безъ хозяйства, существуетъ только съ нимъ и въ немъ, не въ смыслѣ матеріальной, денежной зависимости, но слитности обѣихъ дѣятельностей. Человѣкъ не дѣлаетъ ни одного шага въ знаніи, не совершая его и въ практической жизни. Хозяйство есть знаніе въ дѣйствіи, а знаніе есть хозяйство въ идеѣ. Синтезирующая функція, которая соединяетъ отдѣльные акты хозяйства въ хозяйство, отдѣльные акты знанія въ науку, отдѣльныя дѣянія человѣческихъ индивидовъ въ исторію, въ своей основѣ одна и та же. Какъ процессъ динамическій, и хозяйство, и знаніе, и исторія, предполагаютъ единство трансцендентальнаго субъекта. Изслѣдованіе a priori знанія, хозяйства, исторіи необходимо приводитъ насъ къ установленію общаго ихъ трансцендентальнаго субъекта, обосновывающаго собой общую возможность знанія, хозяйства, исторіи.

Мы подчеркиваемъ, что это не разные субъекты, но одинъ: трансцендентальный субъектъ и знанія, и хозяйства, и исторіи есть, очевидно, тотъ же самый субъектъ, который обосновываетъ эти процессы и ихъ объективируетъ, превращая субъективное въ транссубъективное, синтезируя раздробленность, дискурсивность хозяйства, знанія, исторіи въ нѣкоторое живое единство. Что же можно высказать объ этомъ субъектѣ? Какова его характеристика, которую можно сдѣлать на основаніи этой его синтезирующей функціи, благодаря которой вносится единство въ

разнообразіи и связность во множественности? Что можно сказать объ этой Міровой Душѣ—Человѣчествѣ (ибо, очевидно, субъектъ этотъ есть Міровая Душа, насколько она самообнаруживается въ этой синтезирующей функціи)? Для того, чтобы возможно было хозяйство, его всеобщій трансцендентальный субъектъ, міровой хозяинъ или деміургъ, самъ долженъ принадлежать къ этому природному міру, быть ему реально причастнымъ или имманентнымъ. Сопричастность міру, какъ разъяснено выше, есть условіе возможности хозяйственной дѣятельности. Но природа какъ продуктъ, какъ **natura naturata**, представляетъ собой механизмъ силъ, хотя и связанныхъ между собою, но не сознающихъ своего единящаго центра. Поэтому природа извнѣ есть механизмъ силъ, въ нѣдрахъ же своихъ, потенціально, она есть живой организмъ. Живая организующая сила выступаетъ въ ней лишь въ борьбѣ съ безжизненнымъ механизмомъ, съ тяжелой личиной природной необходимости, слѣпого и безчувственнаго механизма. **Natura naturata** представляетъ собой картину борьбы жизни со смертью, космическаго „хозяйства“. Поэтому-то, насколько эта **natura naturata** можетъ быть возсоздаваема собственнымъ, трудовымъ, космогоническимъ процессомъ, и своими силами должна сбросить съ себя этотъ тяжелый покровъ механизма, то и міровой деміургъ самъ долженъ быть „повиненъ суетѣ тлѣнія“, тяготѣющей надъ всей тварью. Онъ, какъ Гераклъ, долженъ находиться въ неволѣ у природной необходимости,—свѣтлый герой, полубогъ, долженъ очищать Авгіевы конюшни. Онъ самъ долженъ сдѣлаться звеномъ въ цѣпи необходимости, частью этого механизма, вещью.

Для того, чтобы умыслить этотъ умыселъ—въ нѣдрахъ природы поднять бунтъ противъ нея самой, повести медленную, но упорную и непримиримую борьбу съ нею, какъ Прометей съ своевольнымъ деспотическимъ міродержцемъ, какъ Зигфридъ съ темными силами мірового фатума, сковывающаго людей и боговъ, самъ деміургъ долженъ быть

выше этой **natura naturata**, омертвѣвшей, механизировавшейся, безсознательной природы, онъ долженъ нести въ себѣ свѣтлый огонь жизни, зажженный не въ этомъ мірѣ. Въ природѣ онъ долженъ быть сверхприроденъ. Онъ долженъ имѣть ключи тайнъ природы, обладать способностью ея постиженія. Онъ долженъ быть живымъ прообразомъ воскресенія природы и дѣятелемъ ея воскрешенія. Онъ долженъ быть „искупителемъ природы“ (Шеллингъ), искупая въ своемъ трудѣ свой же собственный грѣхъ изначальнаго растлѣнія природы. Онъ долженъ являться посредникомъ между **natura naturans**, какъ организмомъ живыхъ идей—силъ, и **natura naturata**, ея застывшимъ и потому искаженнымъ отображеніемъ, между царствомъ торжествующей жизни и летаргическаго ея сна, обморока, во всемъ подобнаго смерти и отличающагося отъ нея не своими проявленіями, но только метафизической основой, которая остается свободна отъ смерти и не подвластна метафизической пустотѣ небытія. Духъ небытія приставляетъ свое зеркало миражей къ устамъ омертвѣлой природы и на немъ не остается влажнаго испаренія отъ дыханія жизни. Онъ умножаетъ въ своемъ зеркалѣ небытія эти мертвенныя отраженія, онъ находитъ для своей пустоты эти взятые изъ жизни образы, его царство наполняется ими, смерть оживаетъ, потому что она отражаетъ въ себѣ жизнь, хотя и находящуюся въ обморокѣ. Царство небытія получаетъ положительное опредѣленіе, становится механизмомъ, οὐκ ὄν'у удается превратиться въ μὴ ὄν. И тѣнь смерти, призраки ея, заполняютъ собою міръ, и стирается грань между подлинно сущимъ и мэономъ. И это было такъ до тѣхъ поръ, пока новый Гераклъ не проникнулъ въ это царство тѣней, не освѣтилъ свѣтомъ Своего Воскресенія сумерки смерти и тьму небытія.

Но воспрянь! Душой недужной
Не склоняйся предъ судьбой,
Беззащитный, безоружный
Смерть зови на смертный бой.

И на сумрачномъ порогѣ,
Въ сонмѣ плачущихъ тѣней
Очарованные боги
Узнаютъ тебя, Орфей!
Волны пѣсни всепобѣдной
Потрясли Аида сводъ,
И владыка смерти блѣдной
Евридику отдаетъ.

(*Вл. Соловьевъ*. Три подвига).

Деміургъ въ хозяйственномъ процессѣ организуетъ природу, превращая ея механизмъ снова въ организмъ, разрѣшая омертвѣвшіе ея продукты въ живыя силы, ихъ породившія; онъ дѣлаетъ природу, ставшую только объектомъ, снова субъектъ—объектомъ, возстановляетъ въ сознаніи утерянное и позабытое единство **natura naturans** и **natura naturata** и тѣмъ превращаетъ міръ въ художественное произведеніе, въ которомъ изъ каждаго продукта свѣтитъ его идея, и весь міръ въ совокупности становится космосомъ, какъ побѣжденный, усмиренный и изнутри просвѣтленный хаосъ. Поэтому побѣда хозяйства выражается въ космической побѣдѣ красоты. Отсюда пророчественное значеніе искусства, какъ прообраза: „*Красота спасетъ міръ*“.

И какъ душа—монада, по глубокомысленному ученію Плотина, создаетъ себѣ тѣло и, какъ организующая сила, проникаетъ всѣ функціи организма, руководитъ имъ, но не сливается съ нимъ, царитъ надъ нимъ, становится ему имманентна, но остается въ то же время ему и трансцендентна, такъ и человѣчество есть душа міра, по крайней мѣрѣ, въ своемъ предназначеніи и въ своей потенціальности. Однако же она принадлежитъ и къ самому этому міру, и самый процессъ хозяйства обусловленъ этой космической болѣзнью, разрывомъ между **natura naturans** и **natura naturata**. Поэтому цѣль хозяйства, его предѣлъ—преодолѣніе этой болѣзни, возстановленіе единства **natura naturans** и **natura naturata**,—сверхъ-природности природы.

Человѣкъ, будучи частью природы, до нѣкоторой степени ея продуктомъ, носитъ въ сознаніи своемъ образъ идеальнаго всеединства, въ немъ потенціально заложено самосознаніе всей природы. Въ этомъ самосознаніи въ немъ непосредственно проявляется міровая душа, идеальный центръ міра, и въ этомъ смыслѣ, какъ мы уже говорили, природа человѣкообразна. Каждая человѣческая личность потенціально носитъ въ себѣ всю вселенную, будучи причастна **natura naturans**, творящей душѣ природнаго міра, и **natura naturata**, теперешней природѣ. Этимъ принципіально и обосновывается хозяйство, какъ *единый* процессъ, въ которомъ разрѣшается общая задача и творится общее дѣло всего человѣчества [1]). Въ многообразныхъ актахъ хозяйства осуществляется по существу единая дѣятельность, субъектъ хозяйства воздѣйствуетъ на его объектъ, совершается взаимодѣйствіе **natura naturans** и **natura naturata** Оно синтезируется изъ отдѣльныхъ актовъ какъ процессъ не только экстенсивный, но и интенсивный, и оно синтезируется въ одномъ объектѣ, какъ трудовое, хозяйственное имъ овладѣніе (на языкѣ политической экономіи это называется „развитіемъ производительныхъ силъ“). Единая Міровая Душа, **natura naturans**, стремится овладѣть природой или міромъ, **natura naturata**, сдѣлать ее прозрачною, такъ чтобы **natura naturata** совершенно опознавала себя въ **natura naturans**. Такова предѣльная, уже за границами исторіи лежащая, а потому въ ней не вмѣщающаяся цѣль, путемъ къ которой является хозяйство. И съ этой стороны оно оказывается сроднымъ съ знаніемъ: знаніе едино какъ процессъ и едино по своей цѣли, однако цѣль эта выводитъ за его предѣлы, ибо съ ея достиженіемъ уничтожается самое понятіе истины, какъ предмета дискурсивнаго знанія. Истина не есть объектъ познанія,—ибо всѣ познаваемыя истины множественны и

[1]) Въ этомъ смыслѣ *Н. Ѳ. Ѳедоровъ* обозначаетъ свое ученіе какъ “*философію общаго дѣла*“.

условны, соотвѣтственно дискурсивности знанія. *Истина есть состояніе бытія*, такое положеніе Міровой души въ мірѣ, при которомъ она занимаетъ принадлежащее ей центральное мѣсто не только въ сознаніи, но и въ бытіи, при которомъ осуществляется предметное мышленіе, мышленіе бытія и бытіе мышленія. Раздѣльность и противопоставленіе мышленія и бытія, реальнаго и идеальнаго, преодолѣваются, знаніе, какъ раздѣленіе субъекта и объекта, съ ихъ отчужденностью, а вслѣдствіе этого и проблематичностью объекта для субъекта, упраздняется, вмѣстѣ со множественными дискурсивными истинами. Путь знанія ведетъ къ упраздненію знанія, всѣ его частныя истины потонутъ въ непосредственномъ переживаніи Истины, бытія въ Истинѣ. Истины знанія предполагаютъ единую Истину какъ сущее, на этомъ только и обосновывается единство *пути* знанія [1]). Путь знанія и путь хозяйства одинъ, и предѣлъ ихъ также одинъ и тотъ же: организація міра какъ Истины и какъ Жизни.

Единый субъектъ хозяйства, Міровая Душа, проявляется въ опытѣ, дѣйствуетъ въ исторіи какъ количественно неопредѣленная множественность отдѣльныхъ, независимыхъ центровъ,—индивидуальныхъ человѣческихъ сознаній и воль. Единство осуществляется только во множественности, органическая связность, при кажущемся отсутствіи внутренней связи, выражается лишь внѣшней послѣдовательностью во времени и причинной обусловленностью. Зеркало разбито на множество осколковъ, изъ которыхъ каждый по своему и самостоятельно отражаетъ міръ. Кажется, что нѣтъ человѣчества какъ единства идеальнаго, какъ міровой души, а есть только люди, механическая совокупность личностей, внѣшне объединяющихся въ родѣ, націи, государствѣ. Органическая связь между людьми, которая свидѣтельствуетъ объ единствѣ человѣчества, есть лишь связь рожденій: человѣчество

[1]) Ср. главу пятую: „Природа науки“.

есть какъ бы огромная семья, союзъ отцовъ и дѣтей [1]) (хотя единство происхожденія всего человѣческаго рода отъ общихъ прародителей и не можетъ быть удостовѣрено наукой). Связь сѣмени, единство біологическое, представляетъ въ высшей степени важный фактъ, не столько по непосредственному біологическому значенію (какъ бы оно ни было велико), сколько по своему символическому смыслу: въ немъ получаетъ эмпирическое выраженіе метафизическое единство человѣчества, внѣ котораго разсыпается вся исторія человѣчества, становится загадочной и непонятной. Что значитъ *родъ* въ физіологическомъ и духовномъ смыслѣ? Слово это обычно употребляется какъ само собою понятное и даже какъ будто что-то разъясняющее, такъ же какъ и другое слово, употребляемое для характеристики силы, которая поддерживаетъ родъ,—именно *наслѣдственность*. Разъясняя и установляя отдѣльные факты наслѣдственности, естествоиспытатели считаютъ этимъ свою задачу исчерпанной, а проблему рѣшенной тогда, когда философски она только ставится во всю ширь: что за таинственная сила эта, поистинѣ, магія природы, способность ея къ единообразію во множественномъ? Здѣсь естествознаніе вплотную подходитъ къ метафизикѣ, именно къ натурфилософіи, которая должна поставить вопросъ о *родѣ* во всей его философской широтѣ: только признаніе идеальныхъ родовыхъ прототиповъ, идей, осуществляющихся въ природѣ, дѣлаетъ понятнымъ родъ, даетъ ключъ къ разрѣшенію его проблемы. Индивиды суть копіи или экземпляры, родъ—ихъ идея, предвѣчно существующая въ Божественной Софіи, идеальная модель для воспроизведенія.

Die Rose, welche hier dein äussres Auge sieht,
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht [2]).
(Та роза, что здѣсь зришь твоимъ тѣлеснымъ окомъ,
Передъ Творцомъ еще отъ вѣчности цвѣла).

[1]) Эта мысль является центральной въ ученіи Н. Ѳ. Ѳедорова.

[2]) *Angelus Silesius.* Cherubinische Wandersmann. (Цит. по изд. *H. Brunnhofer.* Eine Auswahl. Bern. 1910, S. 11.) Всѣ переводы дву-

Es ist kein Vor, noch Nach: was morgen soll geschehn,
Hat Gott von Ewigkeit schon wesentlich gesehn.
(Нѣтъ Послѣ, Прежде нѣтъ: что завтра совершится,
То Богъ отъ вѣчности зрѣлъ въ сущности его).

И не только умопостигаемая роза цвѣтетъ въ мысли Божіей, предвѣчно есть въ ней, но и весь міръ представляетъ собой какъ бы художественное воспроизведеніе предвѣчныхъ идей (κόσμος νοητός), которыя въ своей совокупности образуютъ идеальный организмъ, Божественную Софію, ту Премудрость, которая была предъ Богомъ при сотвореніи міра, и радость которой „съ сынами человѣческими“. Эта Премудрость говоритъ о себѣ (книга *Притчей Соломоновыхъ*, глава 8, 32—31):

22. „Господь имѣлъ меня началомъ пути Своего, прежде созданій Своихъ, искони“.

23. „Отъ вѣка я помазана, отъ начала, прежде бытія земли“.

24. „Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источниковъ, обильныхъ водою“.

25. „Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмовъ“,

26. „Когда еще Онъ не сотворилъ ни земли, ни полей, ни начальныхъ пылинокъ вселенной“.

27. „Когда Онъ уготовлялъ небеса, я была тамъ. Когда Онъ проводилъ круговую черту по лицу бездны“,

28. „Когда утверждалъ вверху облака, когда укрѣплялъ источники бездны“,

29. „Когда давалъ морю уставъ, чтобы воды не преступали предѣловъ его, когда полагалъ основанія земли“,—

30. „Тогда я была при Немъ художницей (разночтеніе [1]):

стишій Ангела Силезія, по моей просьбѣ, сдѣланы *Г. А. Рачинскимъ*, которому приношу за это искреннюю благодарность.

[1]) См. Die Heilige Schrift des Alten Testaments, hrsg. von *E. Kautsch*, 3-te. Aufl., Tübingen. 1910 II, 262, Note *e*.

Для насъ это разночтеніе значенія въ данномъ случаѣ не имѣетъ.

какъ малое дитя), и была радостью всякій день, веселясь предъ лицемъ Его во все время“,

31. „Веселясь на земномъ кругу Его, и радость моя (была) съ сынами человѣческими“.

О той же премудрости Божіей читаемъ въ (неканонической) книгѣ *Премудрости Соломона* (9, 9): „Съ Тобою премудрость, которая знаетъ дѣла Твои и присуща была, когда Ты творилъ міръ, и вѣдаетъ, что угодно предъ очами Твоими и что право по заповѣдямъ Твоимъ“ [1]).

[1]) Здѣсь читаемъ еще о премудрости:

„Она сохраняла первозданнаго отца міра, который сотворенъ былъ одинъ, и спасла его отъ собственнаго паденія. Она дала ему силу владычествовать надъ всѣмъ“ (10, 1—2). „Самъ Богъ даровалъ мнѣ (говоритъ о себѣ авторъ) неложное познаніе существующаго, чтобы познать устройство міра и дѣйствіе стихій, начало, конецъ и средину временъ, смѣны поворотовъ и перемѣны временъ, круги годовъ и положеніе звѣздъ, природу животныхъ и свойства звѣрей, стремленія вѣтровъ и мысли людей, различія растеній и силы корней. Позналъ я все, и сокровенное и явное, ибо *научила меня Премудрость, художница всего*“ (7, 17—21). Въ приведенномъ текстѣ ясно выражена мысль о *софійности науки*. Объ этомъ же далѣе читаемъ: „если богатство есть вожделѣнное пріобрѣтеніе въ жизни, то что богаче премудрости, которая все дѣлаетъ? Если кто желаетъ большой опытности, мудрость знаетъ давно прошедшее и угадываетъ будущее, знаетъ тонкости словъ и разрѣшеніе загадокъ, предузнаетъ знаменія и чудеса и послѣдствія лѣтъ и временъ“ (8, 5, 8).

О самой премудрости говорится: „премудрость подвижнѣе всякаго движенія, и по чистотѣ своей чрезъ все проходитъ и проникаетъ. Она есть дыханіе силы Божіей и чистое изліяніе славы Вседержителя... Она есть отблескъ вѣчнаго свѣта и чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благодати Его. Она одна, но можетъ все и, пребывая въ себѣ, все обновляетъ... Она прекраснѣе солнца и превосходнѣе сонма звѣздъ; въ сравненіи съ свѣтомъ она выше“ (7, 24—29). „Она таинница ума Божія и избирательница дѣлъ Его“ (8, 4).

Міръ идей, для философіи открытый умозрѣніемъ Платона, содержитъ въ себѣ достаточное метафизическое основаніе *родового* характера жизни вообще и человѣческой въ частности, съ ея силой наслѣдственности, выполняющей средствами біологическими заданія идей—силъ, Аристотелевскихъ энтелехій. **Natura naturans** состоитъ изъ этихъ энтелехій, находящихся по отношенію другъ къ другу въ органическомъ соподчиненіи, связанныхъ іерархическимъ строемъ. Увѣнчивается же эта іерархія энтелехій человѣкомъ, который и служитъ живой связью, соединяющей оба міра—горній и дольній, **natura naturans** и **natura naturata**. Человѣкъ существуетъ лишь какъ видъ или родъ. Слѣдуетъ ли мыслить это номиналистически или же реалистически, есть ли „человѣкъ" лишь понятіе, полученное логическимъ отвлеченіемъ отъ отдѣльныхъ людей, лишь общее ихъ имя, относящееся къ ихъ сходнымъ признакамъ, или же *человѣкъ, какъ сущность*, существуетъ *прежде* индивидовъ, есть ихъ онтологическій, а потому и логическій prius, общая основа бытія этихъ индивидовъ, которые суть только динамическіе центры самообнаруженія этой основы? Что существуетъ раньше: человѣческое естество или индивидуальный человѣкъ, всецѣлый первозданный Адамъ или адамиты? Намъ кажется, что только признаніемъ единаго человѣчества, праотца (въ метафизическомъ смыслѣ) Адама, дается возможность понять характерное соединеніе индивидуальнаго и общечеловѣческаго въ личности. То, что дѣлаетъ индивида человѣкомъ, совсѣмъ не есть его индивидуальное начало, образующее лишь особый динамическій центръ, способъ проявленія общечеловѣчности, но именно эта послѣдняя, со всѣми заложенными въ ней безпредѣльными возможностями. Да, человѣчество—едино, хотя и многолико. Это—не сентиментальная фраза, но выраженіе онтологическаго соотношенія. Каждый индивидъ пріобщается ко всему человѣчеству, причастенъ къ человѣческой плоти и крови, и чувство этого единства находило и находитъ многообразное выраженіе въ религіозныхъ ученіяхъ и въ философскихъ теоріяхъ.

Dass du nicht Menschen liebst, das thust du recht und wohl,
Die Menschheit ist's, die man im Menschen lieben soll [1]).
(Не человѣка любишь ты, и правъ въ томъ: въ человѣкѣ
Должны мы человѣчество любить).

Человѣчность какъ потенціалъ, какъ глубина возможностей, интенсивная, а не экстенсивная, соединяетъ людей въ неизмѣримо большей степени, нежели ихъ разъединяетъ индивидуація. Къ этому единству или основѣ, представляющей нѣкоторый универсъ, пріобщается всякій человѣкъ, безъ различія, долго ли онъ живетъ, много ли или мало удается испытать ему въ его эмпирической жизни, какой уголокъ мірового калейдоскопа ему пріоткроется. Самый фактъ, что данный человѣкъ жилъ, подразумѣваетъ не только временную, эмпирически ограниченную, форму его бытія, но и внѣвременную принадлежность его къ бытію цѣлаго, человѣчества, которое не дробится, не дѣлится на части, а только переходитъ изъ потенціальности къ актуальности въ разной степени и съ разной интенсивностью. Поэтому справедливо, что

Ein Kind, das auf der Welt nur eine Stunde bleibt,
Das wird so alt, als man Methusalem beschreibt [2]).
(Дитя, лишь часъ одинъ пробывшее въ семъ мірѣ
Ужъ старецъ жизнію, сѣдой Маѳусаилъ).

И для него потенціально открыта вся та глубина, вся та бездна, о которой говоритъ тотъ же мистическій поэтъ-мыслитель:

Der Abgrund meines Geist's ruft immer mit Geschrei
Den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei [3]).
(Ко безднѣ Божества души взываетъ бездна
Моей: повѣдай мнѣ, я глубже или ты?)

---

[1]) Angelus Silesius, ibid.
[2]) Angelus Silesius, ibid.
[3]) Angelus Silesius, ibid.

Это изначальное, метафизическое единство человѣчества, эта человѣчность, есть положительная духовная сила, дѣйствующая въ мірѣ, его единящее начало.

> **Mensch, alles liebet dich, um dich ist's sehr gedrange:**
> **Es laufet alls zu dir, dass es zu Gott gelange.**
> (Все любитъ, человѣкъ, тебя, къ тебѣ все рвется,
> И все къ тебѣ бѣжитъ, чтобъ къ Господу придти).

Потому первозданный и универсальный человѣкъ Адамъ и оказался способенъ на общее отпаденіе отъ Бога вмѣстѣ съ „тварью“, на „первородный“, т. е. метафизическій,—не эмпирическій только, но онтологическій—грѣхъ, распространяющійся затѣмъ, въ качествѣ порчи природы или наслѣдственной болѣзни, на всѣхъ людей. Но именно поэтому же человѣчество можетъ быть исцѣлено, оздоровлено въ своей природѣ, способно зачать въ себѣ Церковь, какъ новый единящій и оздоровляющій центръ, стать тѣломъ Христа, потому и Христосъ, какъ Личность, могъ принять въ Себя и пересоздать человѣческую природу, какъ таковую, стать въ этомъ смыслѣ новымъ Адамомъ, пріобщая людей Своей Плоти и Крови. Конечно, единство это слѣдуетъ понимать не статически или механически, но лишь динамически, и это-то динамическое единство человѣческаго рода и обнаруживается въ исторіи, въ знаніи, въ хозяйствѣ.

Всечеловѣчество, какъ полнота силъ человѣческихъ, представляетъ собою единство не пустоты, но согласованной и объединенной множественности. Индивидуальность, какъ сила обособляющая, какъ особый лучъ въ сіяніи „умнаго свѣта“ Софіи, не противорѣчитъ, вѣдь, идеѣ цѣлаго, дающаго мѣсто свободному развитію своихъ частей. Каждая индивидуальность, съ тѣмъ неповторяемымъ, своеобразнымъ я или своей особой идеей, которую мы научились такъ высоко цѣнить въ нашъ индивидуалистическій вѣкъ, по своему преломляетъ и воспринимаетъ тотъ же міръ и ту же человѣческую природу, какъ свою основу. Она не ограничивается, но восполняется другими индивидуальностями. Въ гармоніи индивидуальностей, въ ихъ свободной любви и дѣятельномъ единствѣ заключается особый источникъ блаженства для индивидуальности. Утопать въ сверхъ-индивидуальномъ, находить себя въ другихъ индивидуальностяхъ, любить и быть взаимно любимымъ, отражать себя другъ въ другѣ, превратить индивидуальности въ центры любви, а не обособленія, видѣть во всякомъ вновь рождающемся человѣкѣ возможность новой любви,—это значитъ осуществлять идеалъ, который предвѣчно данъ человѣчеству и получилъ выраженіе въ словахъ Христа: „да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отецъ, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ“ (Іо. 17, 21). Этимъ идеаломъ обосновывается единство человѣчества какъ динамической суммы индивидуальностей, преодолѣвающихъ свое обособленіе въ любви и удерживающихъ его лишь въ качествѣ основы для преодолѣнія. Но если это такъ въ порядкѣ идеальномъ, то во временномъ, разорванномъ, дискурсивномъ бытіи человѣчество осуществляется въ обособленной жизни индивидуальностей, имѣющихъ свою отдѣльную судьбу. Единство ихъ выражается въ объективномъ единствѣ исторіи и хозяйства, въ общности ихъ дѣла. Но при этомъ однако развиваются не только центростремительныя, но и центробѣжныя силы, не только индивидуализмъ, но и эгоизмъ. Самость набрасываетъ свой тяжелый флеръ на всю жизнь, превращая ее въ юдоль печали и воздыханій, налагая печать глубокой меланхоліи, тоски, неудовлетворенныхъ стремленій. Это имѣетъ свои корни въ міровомъ грѣхопаденіи, въ которомъ заключается основаніе всего историческаго процесса. Человѣчество эмпирически существуетъ только какъ смѣна поколѣній, приходящихъ въ жизнь и уходящихъ съ исторической арены. Между ними кипитъ индивидуальная, групповая, классовая, національная борьба, **homo homini lupus est**, законъ борьбы за существованіе ста-

новится общимъ правиломъ не только въ мірѣ животномъ, но и человѣческомъ. „Люди—братья“ осуществляютъ свое братство какъ Каинъ и каиниты, и земля обагряется братской кровью. Единство человѣческаго рода, которое, конечно, все-таки остается и ничѣмъ не можетъ быть уничтожено, ибо находится за предѣлами исторической досягаемости, субъективно выражается въ постоянномъ стремленіи человѣчества къ осуществленію любви, солидарности, въ поискахъ соціальнаго идеала, въ стремленіи найти нормальное устройство общества, въ общественныхъ идеалахъ всѣхъ временъ и народовъ. То, что выступаетъ въ сознаніи какъ постулатъ долженствованія, заложено въ метафизической области какъ бытіе. Міръ и въ немъ человѣчество, сдвинутые съ своихъ основъ, снова стремятся къ нимъ возвратиться. Соціальные идеалы формулируютъ для исторической дѣйствительности то, что есть въ метафизической.

II. Софійность хозяйства.

Мы опредѣляли до сихъ поръ содержаніе хозяйства какъ тяжбу между жизнью и смертью, какъ возстановленіе связи между **natura naturans** и **natura naturata** или разрѣшеніе окаменѣвшихъ и безжизненныхъ продуктовъ природы въ производящія ихъ силы, какъ организацію природы. Путемъ хозяйства природа опознаетъ себя въ человѣкѣ [1]).

Хозяйство есть творческая дѣятельность человѣка надъ

[1]) Въ этомъ смыслѣ человѣкъ и есть, по Шеллингу, „искупитель природы, цѣль всѣхъ содержащихся въ ней прообразовъ. *Слово*, исполняющееся въ человѣкѣ, въ природѣ существуетъ какъ темное, пророческое (еще не вполнѣ изреченное) слово. Отсюда тѣ намеки, которые не находятъ объясненія въ ней самой и объяснимы только человѣкомъ. Отсюда всеобщая финальность причинъ, понятная также лишь съ этой точки зрѣнія“. (*Шеллингъ*. Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы, стр. 70).

природой; обладая силами природы, онъ творитъ изъ нихъ, что хочетъ. Онъ создаетъ какъ бы свой новый міръ, новыя блага, новыя знанія, новыя чувства, новую красоту,— онъ *творитъ культуру*, какъ гласитъ распространенная формула нашихъ дней. Рядомъ съ міромъ „естественнымъ“ созидается міръ искусственный, твореніе человѣка, и этотъ міръ новыхъ силъ и новыхъ цѣнностей увеличивается отъ поколѣнія къ поколѣнію, такъ что у нашего поколѣнія, особенно сильно захваченнаго этимъ творческимъ порывомъ, теряются уже всякія границы при опредѣленіи возможнаго. „Міръ пластиченъ“, онъ можетъ быть пересозданъ, и даже на разные лады. Наши дѣти будутъ жить уже при иныхъ условіяхъ, нежели мы, а о внукахъ мы даже не рѣшаемся и загадывать. Все стало текуче, какъ будто окаменѣлые, застывшіе продукты **natura naturata** растаяли или таютъ одинъ за другимъ на нашихъ глазахъ, разрѣшаясь въ силы, въ **natura naturans**, изъ которыхъ можетъ быть по желанію получаема различная **natura naturata**. Мы живемъ подъ впечатлѣніемъ наростающей мощи хозяйства, открывающей безбрежныя перспективы для „творчества культуры“. И для того, чтобъ съ философской сознательностью отнестись къ этому, несомнѣнно, грандіозному и величественному факту, который загадкой Сфинкса стоитъ предъ современнымъ Эдипомъ, не то какъ зловѣщее знаменіе, не то какъ пророческое предзнаменованіе, намъ надо, прежде всего, отвѣтить себѣ: что же представляетъ собой это человѣческое „творчество“ культуры и хозяйства, какъ и какой силой творитъ здѣсь человѣкъ? Есть ли это начало совершеннолѣтія человѣчества, вступленіе его въ свои права надъ природой, имъ нѣкогда утерянныя? имѣетъ ли это космическое значеніе, знаменуя начало новой эры въ исторіи мірозданія? Или же это „чудеса Антихриста“, знаменія, чтобы соблазнить вѣрныхъ, фокусническій обманъ, воровство у Бога Его творенія съ заключающейся въ немъ силою, чтобы этой украденной энергіей обольстить жалкое человѣчество? Или же, наконецъ, все это творитъ чело-

вѣкъ, который, волею абсолютной случайности возникнувъ изъ слѣпого матеріальнаго бытія, волею того же случая достигъ такой нервной организаціи, что теперь находитъ въ матери своей—матеріи еще и новыя возможности, совершаетъ теперь дѣло самотворенія, вырабатываетъ изъ себя новый видъ, сверхчеловѣка?

Изъ этихъ предположеній не заслуживаетъ философскаго обсужденія послѣднее,—чисто матеріалистическое воззрѣніе, въ виду его явной безпомощности и несостоятельности, несмотря на всю его распространенность и до сихъ поръ. Оно ставитъ въ качествѣ объясненія рядъ новыхъ загадокъ, и въ основу всего полагаетъ абсолютный и всемогущій Случай, т.-е. такое начало, которое ничего не объясняетъ, а только закрываетъ отсутствіе объясненія. Какимъ образомъ могъ, самъ собою, изъ мертваго механизма природы, возникнуть человѣкъ, какимъ образомъ косная и слѣпая матерія можетъ отдаваться его творческимъ замысламъ, выдавать ему свои тайны и секреты, и какимъ образомъ далѣе онъ можетъ переростать себя,—все это вопросы, на которые нѣтъ и не можетъ быть отвѣта. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ мышленіемъ явно миѳологическимъ, съ возвращеніемъ къ его наивному натурализму, съ той притомъ разницей,—и не въ пользу новѣйшаго матеріализма,—что въ старой миѳологіи дѣйствовали все же живыя силы, которыми и объяснялась жизнь, а теперь та же задача разрѣшается при посредствѣ однихъ мертвыхъ агентовъ: Уранъ и Нептунъ, Гея или Кибела, Великая Матерь, рождающая дѣтей земли, въ философскомъ отношеніи есть во всякомъ случаѣ болѣе удовлетворительная гипотеза для объясненія мірозданія, нежели абсолютный случай, творящій изъ мертвой матеріи, изъ мѣшка съ прыгающими въ немъ атомами, развивающуюся жизнь, какъ этому учитъ миѳологія матеріалистическаго гилозоизма, Но оставимъ мертвымъ погребать своихъ мертвецовъ.

Итакъ, каковъ же источникъ человѣческаго творчества въ хозяйствѣ, въ культурѣ, въ наукѣ, да и въ искусствѣ.

въ чемъ вообще его тайна? Творчество требуетъ для своего существованія двухъ условій: наличности, во-первыхъ, замысла, свободы изволенія, и, во-вторыхъ, мощи, свободы исполненія. Надъ первымъ условіемъ пока не будемъ останавливаться, предполагая изслѣдовать этотъ вопросъ ниже. Впрочемъ очевидно само собой, что творчество внѣ свободы есть contradictio in adjecto, ибо несвободное творчество есть не творчество, но механизмъ, работа машины. Всякое творчество требуетъ труда, усилій, воли, напряженія, актуальности, а все это и есть то, въ чемъ выражается самочинность, свобода, a—se—измъ. Для того, чтобы хотѣть, очевидно, нужна личность, это—предпосылка персонализма. Для того же, чтобы творить, надо не только хотѣть, но и мочь, надо ставить себѣ выполнимую задачу, иначе творчество окажется или невозможнымъ или недовершеннымъ. Здѣсь мы подходимъ къ центру интересующей насъ проблемы о природѣ хозяйственнаго творчества. Очевидно, что человѣкъ не обладаетъ всемогуществомъ, способностью творить изъ ничего все, чего захочетъ. Въ этомъ смыслѣ человѣкъ вообще не можетъ творить, самъ будучи тварью. Если онъ можетъ творить, то не изъ ничего, а изъ созданнаго уже (или предвѣчно существующаго, по мнѣнію пантеистовъ) міра. Въ немъ онъ можетъ отпечатлѣвать свои идеи, воплощать свои образы. Въ немъ онъ можетъ находить отвѣты на свои вопросы, вопрошать его экспериментомъ и давать ему свои опредѣленныя директивы (къ чему сводится вся техника). И изъ совокупности всего этого образуется новый міръ культуры, создаваемый въ хозяйствѣ. Откуда же рождаются въ человѣкѣ эти образы, эти идеи—модели? Но не тотъ же ли это самый вопросъ, какъ тотъ, откуда въ художникѣ рождается мучающій его творческій замыселъ, видимый умственными очами или слышимый духовными ушами, открывающійся „умному“ его существу образъ, который ищетъ воплощенія въ словѣ, въ звукѣ, въ мраморѣ? Откуда у дѣятеля науки тревога этихъ проблемъ, безъ которыхъ не можетъ и суще-

ствовать наука, и которыя, притомъ же, должны быть разрѣшимы, иначе это не были бы проблемы, т.-е. императивы и постулаты научнаго творчества? Откуда родятся тѣ замыслы дѣйствій, изъ которыхъ слагается хозяйство? Откуда замыслы технологіи, осуществляемые затѣмъ въ хозяйствѣ? Вѣдь, природа выдаетъ свои „секреты“ лишь добивающемуся ихъ, знающему, гдѣ надо искать „открытій и изобрѣтеній“, такъ что, если бы человѣкъ не имѣлъ этого чутья въ исканіи, природа осталась бы для него непроницаемой, не обнажалась бы отъ своихъ покрововъ.

Если Кантъ ставилъ вопросъ: какъ возможенъ опытъ со стороны своихъ апріорныхъ *формъ*, то не менѣе умѣстенъ и другой вопросъ: какъ возможенъ этотъ же опытъ со стороны своего *содержанія?*

Для гносеологическаго формализма, сводящаго я къ функціи единства трансцендентальнаго сознанія, вопросъ этотъ совершенно не разрѣшимъ и даже не возможенъ. Субъекту здѣсь приписывается лишь призрачное существованіе въ трансцендентальной функціи, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ же изъ своей субъективности „порождаетъ“ весь опытъ, какъ фокусникъ, вытаскивающій изо рта безконечныя ленты или горящую паклю (и только на самомъ заднемъ планѣ помѣщается нѣкоторый таинственный иксъ. ирраціональный внѣшній толчекъ). *Ничто, творящее все изъ ничего,*—таково содержаніе трансцендентальнаго идеализма, какъ онтологическаго ученія.

Этотъ же вопросъ иначе разрѣшается съ точки зрѣнія выше развитаго ученія о трансцендентальномъ субъектѣ хозяйства—Міровой Душѣ. Человѣчество есть и внѣвременно остается единящимъ центромъ міра, въ его предвѣчной гармоніи, красотѣ богозданнаго космоса. Міръ, вверженный въ процессъ, въ пространствѣ и времени, въ исторіи, не отражаетъ уже этой предвѣчной гармоніи, этого „добро зѣло“ бытія, стянутаго къ своему центру—умопостигаемому Человѣчеству, скорѣе онъ даже закрываетъ ее своей разорванностью и дисгармоніей. Но онъ не можетъ, метафизически не можетъ, вполнѣ отъ него оторваться, ибо здѣсь лежатъ корни міра эмпирическаго; natura naturata съ своей мертвенной маской есть все-таки созданіе natura naturans и, хотя in actu она отъ нея обособилась, но всегда сохраняетъ in potentia свою связь съ ней. Поэтому и трансцендентальный субъектъ хозяйства въ его эмпирическомъ выраженіи, т.-е. историческое человѣчество, а въ немъ и каждая личность, онтологически причастны Софіи, и надъ дольнимъ міромъ рѣетъ горняя Софія, просвѣчивая въ немъ какъ разумъ, какъ красота, какъ... хозяйство и культура. Между міромъ, какъ космосомъ, и міромъ эмпирическимъ, между человѣчествомъ и Софіей, существуетъ живое общеніе, которое можно уподобить питанію растенія изъ его корней. Софія, принимающая на себя космическое дѣйствіе Логоса, причастная Его воздѣйствію, передаетъ эти божественныя силы нашему міру, просвѣтляя его, поднимая его изъ хаоса къ космосу. Природа человѣкообразна, она познаетъ и находитъ себя въ человѣкѣ, человѣкъ же находитъ себя въ Софіи и чрезъ нее воспринимаетъ и отражаетъ въ природу умные лучи божественнаго Логоса, чрезъ него и въ немъ природа становится софійна. Такова эта метафизическая іерархія.

Этимъ дается отвѣтъ и на вопросъ о природѣ человѣческаго творчества. *Человѣческое творчество*—въ знаніи, въ хозяйствѣ, въ культурѣ, въ искусствѣ—*софійно*. Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человѣка къ Божественной Софіи, проводящей въ міръ божественныя силы Логоса и по отношенію къ природѣ, какъ продукту, имѣющей значеніе natura naturans. Человѣкъ можетъ познавать природу и на нее воздѣйствовать, „покорять“ ее, быть ея „царемъ“ только потому, что онъ носитъ въ себѣ, хотя и въ неразвернутомъ еще видѣ, потенціально, компендіумъ всей природы, весь ея метафизическій инвентарь, и, въ мѣру его развертыванія, актуализированія, онъ и овладѣваетъ природой. *Знаніе есть припо-*

минаніе, какъ объ этомъ училъ еще Платонъ,—не въ теософическомъ смыслѣ: не припоминаніе того, что происходило въ предшествующихъ жизняхъ, въ ряду перевоплощеній,—но въ смыслѣ метафизическомъ. Оно есть выявленіе того, что̀ метафизически дано [1]), оно въ этомъ смыслѣ *не есть* творчество *изъ ничего*, но *лишь возсозданіе, воспроизведеніе даннаго, сдѣлавшагося заданнымъ*, и это возсозданіе становится творчествомъ лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудовое воспроизведеніе. Человѣческое творчество не содержитъ поэтому въ себѣ ничего *метафизически новаго*, оно лишь воспроизводитъ и возсоздаетъ изъ имѣющихся, созданныхъ уже элементовъ, и по вновь находимымъ, возсоздаваемыхъ, но также напередъ даннымъ образцамъ. Творчество въ собственномъ смыслѣ, созданіе метафизически новаго, человѣку, какъ тварному существу, не дано и принадлежитъ только Творцу. Тварь же существуетъ и дѣйствуетъ въ тварномъ мірѣ, она не абсолютна и потому метафизически не оригинальна. Человѣкъ свободенъ—а постольку и оригиналенъ—лишь въ направленіи своихъ силъ, въ способѣ использованія своей природы, но самую эту природу, основу своего я, онъ имѣетъ какъ данную, какъ сотворенную. Человѣческое творчество создаетъ не „образъ“, который данъ, но „подобіе“, которое задано, воспроизводитъ въ свободномъ, трудовомъ, историческомъ процессѣ то, что предвѣчно *есть*, какъ идеальный первообразъ. И бунтъ твари противъ Творца,

[1]) Шеллингъ называетъ знаніе припоминаніемъ, какъ мы знаемъ, еще и въ другомъ смыслѣ, именно въ смыслѣ сознательнаго воспроизведенія въ насъ безсознательной дѣятельности природы внѣ насъ. Между Шеллингомъ и Платономъ здѣсь нѣтъ противорѣчія, поскольку и въ этой безсознательной дѣятельности сказывается припоминаніе того, что предвѣчно есть, что уже было поэтому дано въ природѣ, но еще не осознано. Природа является въ этомъ смыслѣ книгой откровенія, въ которой написаны предвѣчныя идеи, составляющія предметъ припоминанія.

уклонъ сатанизма, метафизически сводится къ попыткѣ стереть именно это различіе, стать „какъ боги“, имѣть все свое отъ себя. Но, самоопредѣляясь такимъ образомъ, сатана становится не только метафизическимъ воромъ и самозванцемъ, ибо приписываетъ самому себѣ то, что ему дано Творцомъ, но и дѣлается духомъ небытія и смерти, ибо центръ своего бытія онъ помѣщаетъ сознательно внѣ Творца, въ области метафизическаго небытія, „во тьмѣ кромѣшной“, за краемъ бытія, въ царствѣ чистой призрачности и субъективности. И эту призрачность, эту метафизическую тѣнь, только отбрасываемую бытіемъ, даже въ бунтовскомъ состояніи все же влача паразитарное существованіе („приживальщика“, какъ выразился Достоевскій), онъ наводитъ на бытіе, производитъ свѣтотѣни. Присвояя такимъ образомъ призрачности нѣкоторую реальность, слѣдовательно, снова воруя бытіе, онъ и становится „княземъ міра сего“, т.-е. свѣтотѣневого состоянія космоса, до тѣхъ поръ, пока не совершится окончательное раздѣленіе свѣта и тьмы, и тѣневое существованіе не будетъ изобличено въ своей призрачности. Таково притязаніе твари на творчество въ смыслѣ абсолютномъ, это есть сатанизмъ.

Ничего общаго съ этимъ не имѣетъ человѣческое творчество—возсозиданіе, но и оно можетъ омрачаться духомъ сатанизма, утрачивать сознаніе своего истиннаго характера и вести къ человѣческому сатанизму, къ Антихристу. Но объ этомъ рѣчь въ эсхатологіи хозяйства.

Итакъ, хозяйство софійно въ своемъ метафизическомъ основаніи. Оно возможно только благодаря причастности человѣка къ обоимъ мірамъ, къ Софіи и къ эмпиріи, къ natura naturans и къ natura naturata. Человѣкъ есть съ одной стороны потенціальное все, потенціальный центръ антропокосмоса, хотя и не реализованнаго еще, но реализуемаго, а съ другой—онъ есть продуктъ этого міра, этой эмпиріи. Для него—потенціально—вся природа прозрачна и снимаетъ свои погребальныя пелены, но, вмѣстѣ съ

тѣмъ, онъ и самъ ими повитъ, окованъ тяжелою космической дремой. Хозяйство софійно въ своемъ основаніи, но не въ продуктахъ, не въ эмпирической оболочкѣ хозяйственнаго процесса, съ его ошибками, уклоненіями, неудачами. Хозяйство ведется историческимъ человѣчествомъ въ его эмпирической ограниченности, и потому далеко не всѣ дѣйствія его отражаютъ на себѣ свѣтъ софійности. Однако остаться совершенно внѣ ея оно не можетъ ни по тѣмъ энергіямъ, которыя въ трудовомъ процессѣ развиваетъ человѣчество, ни по задачамъ своимъ, которыя можно условно обозначить какъ побѣду культуры надъ природой, или очеловѣченіе природы [1]). Въ этомъ смыслѣ природа въ своихъ основахъ есть уже **nata**, создана, однако она еще возсозидаема, — есть **natura**, и, насколько возсозиданіе это совершается чрезъ культуру, можно сказать, что культура возсозидаетъ натуру, — обычное противопоставленіе натуры и культуры этимъ снимается.

Метафизическія основы этого процесса полагаютъ ему опредѣленную границу. Человѣкъ не можетъ умножать творящихъ силъ природы, распространять свое вліяніе и

[1]) Часто противопоставляютъ „естественное“ „искусственному“, причемъ отдаютъ предпочтеніе то тому, то другому. Тамъ, гдѣ непосредственно просвѣчиваетъ Софія, гдѣ сохраняется еще изначальное совершенство твари, тамъ это „естественное“ ставится выше всего искусственнаго: что изъ міра искусственнаго, несовершеннаго и неабсолютнаго сравнится, напримѣръ, съ абсолютной, совершенной прелестью колеблющагося на солнцѣ цвѣтка! Однако тамъ, гдѣ „естественное“ выражаетъ теперешнее состояніе естества, отчужденнаго отъ своего первообраза, тамъ оно получаетъ какъ разъ обратный смыслъ: вѣдь естественны варварство, нищета, чума, холера, наконецъ, что естественнѣе самой смерти, которая однако есть предѣлъ неестественности въ другомъ смыслѣ слова. Въ первомъ смыслѣ естественность означаетъ наибольшую софійность, во второмъ же смыслѣ—наибольшее отъ нея удаленіе.

на **natura naturans**, на источникъ живыхъ силъ. Это значитъ, что человѣкъ не можетъ хозяйственнымъ путемъ, т.-е. трудовымъ усиліемъ *творить новую жизнь*. Въ этой неспособности къ творчеству жизни лежитъ абсолютная граница для человѣка, какъ твари. *Жизнь дана* въ мірѣ, она не сводима къ его элементамъ и необъяснима изъ нихъ. Она изошла изъ внѣмірнаго Источника Жизни, Бога Живыхъ, не вѣдающаго зависти и творящаго жизнь [1]). Она сотворена творческимъ глаголомъ Божіимъ, изліяніемъ божественной любви:

Nicht du bist, der du lebst, denn das Geschöpf ist Tod,
Das Leben, das in dir dich leben macht, ist Gott [2]).
(Не ты живешь, не ты: все созданное смерть,
А жизнь въ тебѣ—животворящій Богъ).

Жизнь создается поэтому не хозяйствомъ, не трудомъ, но лишь *рожденіемъ*, т.-е. передачей и осуществленіемъ изначально заложенной жизнетворческой силы. Намъ дано расширять жизнь, оживлять природу, быть можетъ, по мнѣнію наиболѣе смѣлыхъ мыслителей, воскрешать угасшую жизнь, но творить жизнь намъ абсолютно не дано, одинаково ни микроскопической козявки, ни гомункула въ ретортѣ. Поэтому, хозяйство еетъ функція жизни, уже созданной и существующей. Этотъ божественный огонь, зажженный творческой любовью, есть основа для всей **natura naturata**.

И подъ личиной вещества безстрастной
Вездѣ огонь божественный горитъ...
(Вл. Соловьевъ).

[1]) „Богъ не сотворилъ смерти и не радуется погибели живущихъ, ибо Онъ создалъ все для бытія и все въ мірѣ спасительно, и нѣтъ пагубнаго яда, нѣтъ и царства ада на землѣ... Богъ создалъ чловѣка для нетлѣнія и сдѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего; но завистью діавола вошла въ міръ смерть, и испытываютъ ее принадлежащіе къ дѣлу его“. *Книга Премудрости Соломона*, I, 13—14, II, 23).

[2]) *Angelus Silesius.* Cherubinischer Wandersmann, l. c.

Задача космическаго и историческаго процесса въ томъ и состоитъ чтобы этотъ огонь проникъ, согрѣлъ, освѣтилъ всю тварь, всю природу. Но человѣку не надо заботиться о созданіи самаго этого огня, ибо это было бы равносильно смѣшному и пустому притязанію—породить самого себя. Міротвореніе въ основахъ своихъ уже закончено, „Богъ почилъ отъ дѣлъ Своихъ", міръ опредѣленъ въ своей софійности, въ своихъ потенціальныхъ элементахъ, которые для человѣка въ его историческомъ трудѣ даны какъ неизмѣнная основа. Но ложна даже самая мысль—твари творить новую жизнь, какъ будто это нужно и возможно, какъ будто Источникъ Жизни оставилъ хотя что-нибудь, достойное бытія, Имъ неорошеннымъ. Творить жизнь невозможно и потому, что все бытіе уже есть жизнь, ничего неживого вовсе и нѣтъ, и лишь тяжелый кошмаръ наложилъ на бытіе это оцѣпенѣніе, эту мертвую маску. Смерть есть въ мірѣ; да, все родящееся умираетъ, но есть ли эта смерть подлинная и окончательная смерть, а не новое лишь рожденіе, или перерывъ и отсрочка жизни? Вѣдь объ этомъ, пока міръ стоитъ на утвержденныхъ Творцомъ основаніяхъ, послѣднее слово даже и не можетъ быть сказано. Притомъ, смерть коситъ жатву жизни, но не самую жизнь. Индивидъ умираетъ, видъ остается. Это не есть, конечно, безсмертіе или побѣда надъ смертію, какъ въ этомъ хотятъ увѣрить насъ натуралисты, но это свидѣтельствуетъ о слабосиліи смерти, объ ея условности: ея силъ не хватаетъ на то, чтобы предотвратить зарожденіе жизни на землѣ, хотя и настолько трудное, подверженное столькимъ опасностямъ, или совершенно прервать начавшуюся жизнь. Смерть становится лишь функціей жизни. Смерть есть условіе *процесса*, историческаго развитія, въ которое, благодаря своей относительности и временности, неизбѣжно вовлекается жизнь. Но смертію же и разбивается эта хрупкая форма.

Содержаніемъ хозяйственной дѣятельности человѣка является не творчество жизни, но ея защита, возсозданіе

живого и натискъ на омертвѣлое. Можно допустить въ предѣлѣ, что все имѣетъ ожить въ результатѣ хозяйственнаго труда, и жизнь будетъ возстановлена во всей своей мощи, однако и это можетъ быть допущено не въ томъ смыслѣ, чтобы она была создана человѣкомъ, но только имъ возсоздана. Какъ училъ *Н. Ѳ. Ѳедоровъ* [1]), этотъ міръ, хотя и не есть еще лучшій изъ возможныхъ міровъ, но онъ можетъ и долженъ стать таковымъ, ибо онъ потенціально наилучшій. Очевидно, что при обсужденіи этого вопроса неизбѣжно проявляется и основное различіе и противоположность двухъ религій: человѣкобожія, для котораго человѣкъ не есть тварь, но есть творецъ, и христіанства, для котораго человѣкъ—тварь, но, какъ сынъ Божій, получаетъ задачу возсозданія, хозяйствованія въ твореніяхъ своего Отца. Здѣсь мы упираемся въ основное религіозное самоопредѣленіе—къ Богу или противъ Бога, которое есть дѣло свободы и не допускаетъ никакого обоснованія [2]).

Понятіе *софійности хозяйства* нуждается еще въ дальнѣйшемъ разъясненіи. Если мы установляемъ софійность хозяйства какъ внутреннюю движущую силу, какъ его основаніе, то возникаетъ вопросъ о характерѣ этой связи Софіи съ хозяйствомъ. Почему наша эмпирическая дѣйствительность остается чужда софійности и оказываетъ ея вліяніямъ пассивное или даже активное противодѣйствіе? Ирраціональность бытія, а постольку и его антисофійность, представляетъ собой господствующій фактъ жизни, софійность сводится при этомъ лишь къ постулату, осуществляемому въ процессѣ. Въ чемъ можно искать объясненія такого состоянія міра, какая гипотеза (конечно, не научная, но метафизическая) дѣлаетъ его понятнымъ?

Міръ, который въ своей эмпирической дѣйствительности

---

[1]) „Философія общаго дѣла", т. I. Ср. *В. А. Кожевниковъ*. Н. Ѳ Ѳедоровъ ч. I.

[2]) Ср. мои *Два града*, предисловіе.

лишь потенціально софіенъ, актуально же хаотиченъ, въ своемъ внѣвременномъ бытіи *есть* сама Софія, сіяющая божественнымъ свѣтомъ Логоса, безъ котораго „ничто же бысть, еже бысть“ (Іоан. I, 3). Міръ удаленъ отъ Софіи не по сущности, но по *состоянію*. Хотя онъ и „во злѣ лежитъ“, хотя закономъ жизни является борьба и дисгармонія, но и въ этомъ своемъ состояніи онъ сохраняетъ свою связность, въ немъ просвѣчиваютъ лучи софійные, отблески нездѣшняго свѣта. Хаотическая стихія связана въ міровое единство, облечена свѣтомъ, въ ней загорѣлась жизнь, и, въ концѣ концовъ, появился носитель Софіи — человѣкъ, хотя въ своемъ индивидуальномъ и самостномъ бытіи и вырванный изъ своего софійнаго единства, но не оторвавшійся отъ своего софійнаго корня. Состояніе міра хаокосмоса, въ стадіи борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь какъ нарушеніе изначальнаго единства Софіи, смѣщеніе бытія съ своего метафизическаго центра, слѣдствіемъ чего явилась болѣзнь бытія, его метафизическая децентрализованность; благодаря послѣдней оно ввержено въ процессъ становленія, временности, несогласованности, противорѣчій, эволюціи, хозяйства [1]). Міръ эмпирическій отдѣляется отъ

---

1) Вотъ какъ изображается происхожденіе мірового и историческаго процесса у *Шеллинга*: „Въ человѣкѣ содержится вся мощь темнаго начала, и въ немъ же содержится и вся сила свѣта. Въ немъ—оба средоточія: и крайняя глубь бездны и высшій предѣлъ неба... Такъ какъ человѣкъ возникаетъ изъ основы (тваренъ), онъ содержитъ въ себѣ относительно независимое отъ Бога начало; но такъ какъ это начало преображено въ свѣтъ (не переставъ въ основѣ своей быть темнымъ), то въ человѣкѣ восходитъ и нѣчто высшее—именно—*духъ*. Ибо вѣчный духъ вноситъ, произнося *слово*, въ природу единство. Изреченное же (реальное) слово существуетъ лишь въ единствѣ свѣта и тьмы (гласныхъ и согласныхъ). Оба этихъ начала существуютъ, правда, во всѣхъ вещахъ, но не въ совершенномъ созвучіи, вслѣдствіе несовершенства того, что

міра софійнаго въ его внѣвременномъ сіяніи, въ его полной и абсолютной гармоніи, при которой все находитъ себя во всемъ, а это все находитъ себя въ Богѣ, внѣвременнымъ же метафизическимъ актомъ, который въ религіи носитъ названіе первороднаго грѣха, грѣхопаденія Адама, а съ

возникло изъ основы. Лишь въ человѣкѣ *слово* еще не вполнѣ раскрытое и несовершенное въ другихъ вещахъ, достигаетъ полноты своего выраженія. Въ изреченномъ же *словѣ* открывается духъ, т.-е. Богъ какъ существующій actu. Будучи живымъ тожествомъ обоихъ началъ, душа есть духъ, и духъ—въ Богѣ. Но если бы тожество обоихъ началъ было такъ же нераздѣльно въ духѣ человѣка, какъ въ Богѣ, между человѣкомъ и Богомъ не было бы никакого различія, т.-е. Богъ не открывался бы какъ духъ. Поэтому то единство, которое нераздѣльно въ Богѣ, должно быть раздѣльнымъ въ человѣкѣ—это и есть возможность добра и зла... Коренящееся въ основѣ природы начало, которымъ человѣкъ отдѣленъ отъ Бога, есть самость въ человѣкѣ; но единство этой самости съ идеальнымъ началомъ превращаетъ ее въ *духъ*. Самость, *какъ таковая*, есть духъ, т.-е. человѣкъ есть духъ, какъ проникнутое самостью особое (отдѣльное отъ Бога) существо; именно въ этомъ сущность личности. Но будучи духомъ, самость тѣмъ самымъ возвышается изъ состоянія тварности до сверхтварности; она есть воля, созерцающая себя въ совершенной свободѣ,—она уже не есть орудіе творящей въ природѣ вселенской воли, но выше всей природы и внѣ ея. Возвышаясь въ природѣ надъ единствомъ свѣта и темнаго начала, духъ выше свѣта. Слѣдовательно, будучи духомъ, самость свободна отъ обоихъ этихъ началъ... Благодаря же тому, что она имѣетъ въ себѣ духъ, властвующій надъ свѣтомъ и тьмою, самость можетъ—если этотъ духъ не есть духъ вѣчной любви—отдѣляться отъ свѣта, или, иными словами, своеволіе можетъ стремиться къ тому, чтобы само по себѣ, въ качествѣ частной воли, быть тѣмъ, чѣмъ оно является лишь въ тожествѣ съ вселенской волей: тѣмъ, что оно есть лишь поскольку остается въ средоточіи, оно хочетъ быть и въ периферіи или какъ тварное. Итакъ, благодаря этому въ волѣ человѣка возникаетъ раздѣленіе ставшей духовною самости отъ свѣта, т.-е. разрывъ между неразрывными въ Богѣ началами. Воля, выступающая изъ

нимъ и всей твари, „покорившейся суетѣ“. Эта идея не только вытекаетъ изъ непосредственныхъ показаній религіознаго опыта, но и представляетъ собой необходимый

своей сверхприродности для того, чтобы сдѣлать себя какъ всеобщую волю въ тоже время волей частной и тварной, стремится измѣнить соотношеніе началъ, поставить основу надъ причиной, пользоваться духомъ, полученнымъ ею лишь для средоточія, внѣ послѣдняго и противъ твари; въ результатѣ этого возникаетъ нестроеніе въ самой волѣ и внѣ ея. Воля человѣка есть связь вселенскихъ силъ; пока она сама пребываетъ въ своемъ единствѣ съ вселенской волей, эти силы также пребываютъ въ божественной мѣрѣ и равновѣсіи. Но стоитъ своеволію оторваться отъ средоточія, какъ предназначеннаго ему мѣста, какъ порывается и связь силъ; вмѣсто нея властвуетъ лишь частная воля, не властная уже подобно изначальной волѣ объединить эти силы подъ своею властью и потому неизбѣжно стремящаяся образовать изъ раздѣленныхъ одна отъ другой силъ, изъ непокорнаго войска желаній и вожделѣній (каждая отдѣльная сила есть особое вожделѣніе, особая похоть) собственную обособленную жизнь; созданіе такой жизни возможно постольку, поскольку даже въ злѣ все еще пребываетъ первая связь силъ, основа природы. Но такъ какъ эта жизнь не можетъ быть истинною подлинною жизнью, какая могла существовать лишь при первоначальномъ отношеніи началъ, то возникаетъ, хотя и особая, но ложная жизнь, жизнь лжи, удѣлъ безпокойства и гибели. Всего вѣрнѣе будетъ сравнить эту жизнь съ болѣзнью... Всякая болѣзнь, охватывающая вселенную, есть результатъ возстанія скрытыхъ силъ основы: она возникаетъ, когда раздражимое начало, которое должно было пребывать въ тиши глубины, какъ сокровеннѣйшая внутренняя связь силъ, актуируется само, т.-е. когда возбужденный архей покидаетъ свое покойное жилище въ средоточіи и вступаетъ въ среду окружности... Болѣзнь единичнаго возникаетъ также лишь потому, что то, что имѣетъ свободу или жизнь лишь для пребыванія въ цѣломъ, стремится существовать для себя“.

(*Шеллингъ*. Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы, стр. 31—33). Сравненіе мірового процесса съ болѣзнью принадлежитъ Баадеру.

постулатъ умозрѣнія, какъ это съ несравненной геніальностью показано Шеллингомъ въ его произведеніи „Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы“, а равно и другихъ произведеніяхъ второго періода, а затѣмъ самостоятельно развито Вл. Соловьевымъ (въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“, также и въ другихъ произведеніяхъ). Основаніе мірового процесса заключается въ *свободѣ*, какъ основѣ міротворенія, какъ сущности образа Божія, даннаго Творцомъ твари. Софія, предвѣчное человѣчество, какъ душа міра, содержа въ себѣ все, является единящимъ центромъ міра, лишь поскольку она сама отрекается отъ своей самости, полагаетъ центръ свой въ Богѣ. Но она свободна смѣстить этотъ центръ, она свободна *хотѣть* отъ себя, обнаружить *самость*, составляющую темную основу ея бытія, ея слѣпую и хаотическую волю къ жизни (которую только и знаетъ Шопенгауеръ). На этотъ первобытный хаосъ, первоволю или первоматерію, представляющую безформенное влеченіе къ жизни, наброшено одѣяніе софійности, но онъ несетъ его только какъ покровъ Въ этой изначальной самости заложена основа личности съ ея свободой, но здѣсь же и корень своеволія [1]).

Для философіи хозяйства „метафизическое грѣхопаденіе“ есть гипотеза, принятіе которой проливаетъ свѣтъ на основныя ея проблемы, поскольку объясняетъ міровой и въ немъ историческій процессъ. Конечно, это „событіе“ совершилось не во времени, и тщетно стали бы мы искать

---

[1]) Софія имѣетъ много аспектовъ, изъ которыхъ мы останавливаемъ вниманіе лишь на одномъ, именно *космическомъ*. Это очень важно имѣть въ виду для того, чтобы не впасть въ самое грубое недоразумѣніе и не принять космическаго аспекта Софіи за единственный. Но въ виду того, что насъ здѣсь интересуетъ только проблема хозяйства и выясненіе софійной ея основы, мы считаемъ себя въ правѣ не останавливаться на вопросѣ о Софіи въ ея другихъ многогранныхъ аспектахъ. Ср. объ этомъ у *св. П. А. Флоренскаго*. Столпъ и утвержденіе истины. 1912 (глава о Софіи). *Путь*.

его слѣдовъ въ анналахъ исторіи или палеонтологическихъ раскопкахъ, гдѣ теперь ищутъ слѣдовъ доисторическаго человѣка [1]). Есть лишь одинъ слѣдъ, одинъ фактъ, молчаливо, но краснорѣчиво свидѣтельствующій о томъ, чего послѣдствіемъ онъ только и могъ явиться: этотъ живой памятникъ происшедшаго раньше самого времени есть міровой и историческій процессъ со всѣми его особенностями. Если ученые по слѣдамъ изверженія, вулканическимъ породамъ и под. заключаютъ о существованіи вулкана и вообще отъ слѣдствій восходятъ къ причинамъ, то вся природа, вся исторія, вся противорѣчивость человѣческаго сознанія, съ его антиномизмами, свидѣтельствуютъ, что они явились слѣдствіемъ метафизической катастрофы.

Итакъ, подобно тому какъ у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная, также различаются и София Небесная, внѣвременная, и София эмпирическая, или человѣчество метафизическое и историческое [2]), и живую связь между ними, которую Платонъ зналъ только какъ Эросъ, влеченіе, мы, христіане, знаемъ какъ Христа, воплотившійся Логосъ, тѣло Котораго есть Церковь, София Небесная. Но Логосъ дѣйствовалъ въ мірѣ и до своего воплощенія, или, какъ прекрасно выражается Шеллингъ, Христосъ дѣйствуетъ въ исторіи и до Своего воплощенія, хотя и не какъ Христосъ. Вселенская связь міра, постепенное возникновеніе жизни въ разныхъ ея видахъ до человѣка, первые шаги человѣка къ исторіи—во всемъ этомъ Божественное Провидѣніе, какъ спасительный фатумъ, дѣйствуетъ въ міровомъ процессѣ. И этотъ же логосъ вещей, вселенская связь міра, обосновываетъ собой и хозяйство, возводя въ немъ и чрезъ него міръ на высшую космогоническую ступень. Богъ отпускаетъ на свободу созданный Имъ „добро зѣло“ міръ съ человѣчествомъ, въ своемъ духовномъ сознаніи вмѣщающимъ эту свободу. Міръ въ лицѣ человѣчества долженъ свободно, отъ себя, въ міровомъ процессѣ, путемъ раздѣленія добра и зла и опыта добра и зла, самоопредѣлиться въ своей „активированной самости“, ибо, по вѣщему выраженію Шеллинга, „ничто въ мірозданіи не можетъ остаться двусмысленнымъ“ [1]). Онъ долженъ осознать себя въ своой свободѣ, погрузившись въ эту свою самость [2]), а чрезъ то и въ остроту жизни [3]). Но и погрузившаяся въ самость жизнь сохра-

---

[1]) Религія знаетъ это событіе какъ грѣхопаденіе Адама въ раю. Однако, не говоря уже о многочисленныхъ аллегорическихъ истолкованіяхъ этого повѣствованія, необходимо помнить, что время *до* грѣхопаденія—онтологически иное, нежели *послѣ* него, когда собственно только и начинается наше дискурсивное время. Вопросъ этотъ,—о соотношеніи между метафизическимъ грѣхопаденіемъ души міра и грѣхопаденіемъ перваго человѣка,—есть одинъ изъ труднѣйшихъ для религіознометафизической спекуляціи (онъ остался темнымъ и у Шеллинга, и у Вл. Соловьева). Для нашего разсужденія этотъ вопросъ не имѣетъ самостоятельнаго и рѣшающаго значенія, и потому мы предпочитаемъ оставить его въ сторонѣ.

[2]) „Человѣкъ, хотя и рожденъ во времени, созданъ какъ начало творенія (какъ его средоточіе). Дѣяніе, которымъ опредѣлена его жизнь во времени, само не во времени, но принадлежитъ вѣчности: оно предшествуетъ жизни не по времени, а въ теченіе всего времени и, какъ вѣчное по своей природѣ дѣяніе, не охватывается временемъ“ (*Шеллингъ*, цит. соч. 48).

[1]) *Шеллингъ*, цит. соч., 39.

[2]) „Активированная самость необходима для остроты жизни; безъ нея не было бы ничего кромѣ смерти, дремоты добра; ибо гдѣ нѣтъ борьбы, нѣтъ жизни. Такимъ образомъ, основа хочетъ только пробужденія жизни, а не зла самого по себѣ и непосредственно... Само добро безъ дѣйственной самости есть недѣйственное добро“ (*Шеллингъ*, цит. соч., 60).

[3]) Шеллингу же принадлежитъ слѣдующее глубокомысленное изреченіе о свободѣ какъ основаніи міровой исторіи, которое по справедливому заключенію К. Фишера (Ист. нов. фил., VI, 806) „содержитъ въ себѣ чистую истину“: „почему вообще такъ медлитъ всякое развитіе? Почему даже и въ обыденномъ теченіи ве-

няетъ божественную свою основу, остается софійной по своимъ силамъ, хотя и своевольной по ихъ употребленію. Софія свѣтится въ мірѣ какъ первозданная чистота и красота міроздапія, въ прелести ребенка и въ дивномъ очарованіи зыблющагося цвѣтка, въ красотѣ звѣзднаго неба и пламенѣющаго солнечнаго восхода (въ лучахъ котораго лицезрѣлъ ее въ Сахарской пустынѣ юноша Вл. Соловьевъ,—

щей, какъ только цѣль кажется близкою, появляются опять все новые посредствующіе члены, отодвигающіе рѣшеніе вопроса на неопредѣленное время? На это можно дать *одинъ* только отвѣтъ: отъ вѣка міръ расчитанъ такъ, чтобы все совершалось въ высшей степени добровольно. Ничто *не должно* быть вводимо исключительно силою. Въ концѣ концовъ все должно возникнуть изъ самихъ противодѣйствующихъ силъ, которыя именно поэтому должны имѣть *свою* волю вплоть до момента окончательнаго истощенія. Перемѣны, которыя должны совершиться въ этихъ противодѣйствующихъ силахъ, должны возникнуть въ нихъ изнутри, а не извнѣ, не путемъ насилія, онѣ должны послѣдовать такъ, чтобы противодѣйствующія силы постепенно принуждены были добровольно сдаться... Въ послѣдовательности и постепенности преодолѣнія обнаруживается опредѣленный законъ, обнаруживается Провидѣніе, царящее также и надъ *этимъ* движеніемъ". „Истинное будущее можетъ быть только общимъ продуктомъ разрушающей и сохраняющей силы. Именно поэтому истинное будущее способны создавать не слабые умы, прежде всего подчиняющіеся всякому евангелію новаго времени, а только сильные характеры, крѣпко держащіеся также за прошлое" (Philosophie der Offenbarung, XIII, 262—3, 283. Цит. у К. Фишера, l. c.).

Почему міръ продолжаетъ существовать и послѣ воплощенія Христа, когда самость уже сломлена въ корнѣ? „Можно сказать, отвѣчаетъ Шеллингъ, что высшій законъ Бога состоитъ въ томъ, чтобы *щадить этотъ противоположный ему принципъ*, такъ какъ по существу именно на этомъ принципѣ (если онъ окончательно побѣжденъ) создается высшее утвержденіе божественности и славы Бога. Кто знаетъ этотъ законъ, тотъ нашелъ ключъ къ тайнамъ порядка вещей; этотъ противоположный принципъ повсюду замедляетъ развитіе божественнаго мірового порядка" (ib. XXXII, 194).

см. въ стихотвореніи *Три Свиданія*). И эти лучи софійности въ природѣ именно и составляютъ притягательность „естественнаго" состоянія, которое, въ дѣйствительности, есть выше-естественное, сверхприродное по отношенію къ теперешнему состоянію твари. Здѣсь вмѣсто единства выступаетъ множественность, вмѣсто внутренней связности внѣположность, съ внѣшнею связью въ пространствѣ и послѣдовательностью во времени. То, что служитъ здѣсь связью, пространство и время, оно же вмѣстѣ съ тѣмъ и разъединяетъ. На міръ, на тѣло Софіи, ложится тяжелый покровъ механизма, законъ всеобщей причинной связи, какъ универсальная форма связи сущаго. Міръ превращается въ омертвѣвшую **natura naturata**, продукты которой соединены этой внѣшней механической связью. Все становится объектомъ, непроницаемымъ, чуждымъ субъекту. Первопачальная непосредственность, интуитивность созерцанія, тожество знанія и сознанія, субъектъ-объектность бытія въ Софіи, утрачивается и замѣняется раздѣльностью субъекта и объекта съ неизбѣжной дискурсивностью и отвлеченностью (теоретичностью) знанія. Зарождается „чистый разумъ", ratio, какъ совокупность формъ, въ которыхъ субъектъ соотносится объекту. Ratio, научный или теоретическій разумъ, возникаетъ на развалинахъ софійности, отражающей на себѣ Логосъ. Теперь этотъ Логосъ скрывается въ онтологію, остается лишь внутренней и скрытой связью вещей, которую ищетъ въ ночной тьмѣ съ своимъ фонаремъ ratio (при чемъ въ философіи раціонализма этотъ ночной фонарь, свѣтъ котораго, конечно, исходитъ все-таки отъ солнца, какъ источника свѣта, прямо-таки приравнивается солнцу).

Становясь царствомъ объектовъ, міръ дѣлается матеріальнымъ. На него опускается косная тяжесть матеріальнаго бытія съ его безжизненностью. Если жизнь и сохраняется въ немъ, то только потому, что сѣмена жизни, посѣянныя Творцомъ, неистребимы, и метафизическій переворотъ коснулся только состоянія, но не состава міра,

онъ могъ погрузить его лишь въ состояніе мертвенности, обморочности, но не умертвить сѣмена жизни [1]). Но жизнь остается возможна только въ уголкахъ міра, гдѣ ее терпитъ мертвящая стихія „князя этого міра“. Она поддерживается лишь въ постоянной, неусыпной борьбѣ со смертью, и существуетъ какъ бы лишь съ ея дозволенія. Организующая сила жизни оказывается недостаточно велика для того, чтобы спасти свои произведенія отъ разрушенія. Смерть не является внутренней необходимостью для организма какъ такового [2]), „смерти Богъ не создалъ“. Конечно, при данномъ метафизическомъ состояніи бытія смерть неизбѣжна и составляетъ необходимый актъ жизни, шагъ къ ея окончательному возрожденію и увѣковѣченію (о метафизикѣ смерти намъ предстоитъ говорить въ отдѣлѣ объ эсхатологіи хозяйства), но эта необходимость создается вслѣдствіе общей болѣзни бытія, являясь самымъ ужаснымъ ея проявленіемъ, и все-таки смерть есть „послѣдній врагъ“. Вмѣсто солидарности, единства міровой жизни выступаетъ ея особность. Въ мірѣ загорается борьба за существованіе, и она есть законъ жизни не только въ животномъ, но и человѣческомъ мірѣ. Жизнь стиснута бездушнымъ міромъ и сначала еле тлѣетъ ея

---

[1]) Эта мысль положена въ основу метафизической космологіи *Ренувье*, представляющей развитіе монадологіи Лейбница и изложенной имъ въ трактатѣ „Le personnalisme“. 1903. Paris.

[2]) „То, что жизнь всѣхъ органическихъ существъ кончается разложеніемъ, отнюдь не можетъ считаться изначальной необходимостью; связь силъ, образующихъ жизнь, по своей природѣ равно могла бы быть и неразрушимой, и если есть что-нибудь, предназначенное быть perpetuum mobile, такъ это, очевидно, созданіе, восполняющее возникшіе въ немъ недостатки собственными силами“. (*Шеллингъ*. Философскія изслѣдованія о человѣческой свободѣ, 41). Ту же мысль высказываетъ и современное естествознаніе, по крайней мѣрѣ, въ отдѣльныхъ своихъ представителяхъ (Мечниковъ).

огонь подъ пепломъ. Актуальность жизни, сознаніе, способное вмѣщать все, стиснуто и ограничено почти до скотскаго состоянія. Путь „отъ варварства къ цивилизаціи“, человѣческая исторія, есть борьба за расширеніе сознанія жизни, хотя и не во всю его безпредѣльную ширь. И, расширяя жизнь въ себѣ, человѣкъ изливаетъ ее и внѣ себя, оживляетъ и природу; пробуждая въ себѣ дремлющія силы, онъ пробуждаетъ ихъ въ природѣ. Будучи одно съ природой, человѣкъ можетъ воскрешать въ себѣ замершія и какъ бы умершія силы не иначе какъ воскрешая и природу, превращая матерію въ свое тѣло, отрывая ее отъ окаменѣвшаго скелета **natura naturata** и согрѣвая ее своимъ огнемъ. Міръ мертвой и косной матеріи разрѣшается въ міръ энергій, за которыми скрываются живыя силы. Пелены постепенно спадаютъ съ трехдневнаго и смердящаго уже Лазаря, который ждетъ повелительнаго слова: Лазаре, иди вонъ!

Защита и расширеніе жизни, а постольку и частичное ея воскрешеніе и составляетъ содержаніе хозяйственной дѣятельности человѣка. Это активная реакція жизнетворнаго принципа противъ смертоноснаго. Это—работа Софіи надъ возстановленіемъ мірозданія, которую ведетъ она чрезъ посредство историческаго человѣчества, и ею же устанавливается сверхсубъективная телеологія историческаго процесса. Міръ, какъ Софія, отпавшій въ состояніе неистинности и потому смертности, долженъ снова приходить въ разумъ Истины, и способомъ этого приведенія является трудъ, или хозяйство. Если самость въ человѣкѣ можетъ быть исторгаема и побѣждаема лишь трудомъ его надъ самимъ собой или религіознымъ подвигомъ, то самость въ природѣ побѣждается трудомъ хозяйственнымъ, въ историческомъ процессѣ. Поэтому окончательная цѣль хозяйства—за предѣлами его, оно есть только *путь* міра къ Софіи осуществленной, переходъ отъ неистиннаго состоянія міра къ истинному, трудовое возстановленіе міра.

Но какъ цѣль хозяйства сверххозяйственна (а цѣль исто-

ріи сверхъисторична), такъ и происхожденіе хозяйственнаго труда лежитъ за предѣлами исторіи и хозяйства въ теперешнемъ смыслѣ. Этому послѣднему іерархически и космологически предшествуетъ иное хозяйство, иной трудъ, свободный, безкорыстный, любовный, въ которомъ хозяйство сливается съ художественнымъ творчествомъ. Искусство сохранило въ себѣ этотъ первообразъ хозяйственнаго труда [1]). До своего грѣхопаденія, человѣкъ, будучи естественнымъ владыкой міра въ качествѣ проводника софійности, живого орудія Божественной Софіи, вводится Богомъ въ „садъ Эдемскій“ (въ который, конечно, должна была бы превратиться при его посредствѣ вся вселенная) и ему поручается *„воздѣлывать его и хранить его“* (*Бытія*, 2, 15). Къ человѣку приводятся такъ же всѣ звѣри, скоты и птицы небесныя, чтобы онъ нарекъ имъ имена, конечно, въ соотвѣтствіи природѣ каждаго вида (*Бытія*, 2, 19—20). Начало хозяйственнаго дѣйствія и вѣдѣнія („науки“), труда надъ реальнымъ и идеальнымъ объектомъ, относится, такимъ образомъ, къ „райскому“ состоянію, т.-е. къ самой метафизической сущности неповрежденныхъ отношеній человѣка къ міру, когда человѣкъ еще не подвластенъ страху смерти, ибо ему доступно древо жизни, и не вѣдаетъ угрозы голода: поэтому лишь во имя любви къ творенію Божію долженъ быть осуществляемъ имъ здѣсь этотъ трудъ познаванія и дѣйствія. Можно говорить въ этомъ смыслѣ о „райскомъ хозяйствѣ“ какъ о безкорыстномъ любовномъ трудѣ человѣка надъ природой для ея познанія и усовершенствованія, раскрытія ея софійности. Но послѣ грѣхопаденія человѣка, религіозно соотвѣтствующаго метафизической катастрофѣ всего космоса, смыслъ хозяйства и

[1]) Отъ этого пункта строится ученіе о взаимномъ отношеніи хозяйства и искусства, о хозяйственной сторонѣ искусства и о художественной сторонѣ хозяйства. Искусство есть цѣль и предѣлъ хозяйства, хозяйство должно возвратиться къ своему первообразу, превратиться въ искусство.

его мотивы измѣняются. Тяжелый покровъ хозяйственной нужды ложится на хозяйственную дѣятельность и закрываетъ ея софійное предназначеніе, цѣлью хозяйства становится борьба за жизнь, а его естественной идеологіей экономическій матеріализмъ. Оно становится исполненіемъ суда Божія надъ согрѣшившимъ человѣчествомъ: „въ потѣ лица твоего будешь ѣсть хлѣбъ твой, доколѣ не возвратишься въ землю, изъ которой взятъ“ (*Бытія*, 3, 19).

Софія правитъ исторіей, какъ Провидѣніе, какъ объективная ея закономѣрность, какъ законъ прогресса (который такъ безуспѣшно стараются эмпирически обосновать позитивные соціологи). Только въ софійности исторіи лежитъ гарантія, что изъ нея что-нибудь выйдетъ, и она дастъ какой-нибудь общій результатъ, что возможенъ интегралъ этихъ безконечно дифференцирующихся рядовъ. То, что исторія не есть вѣчное круговращеніе или однообразный механизмъ или, наконецъ, абсолютный хаосъ, неподдающійся никакой координаціи,—то, что исторія вообще *есть* какъ единый процессъ, преслѣдующій разрѣшеніе единой творческой задачи, въ этомъ насъ можетъ утвердить только метафизическая идея объ ея софійности, со всѣми связанными съ нею метафизическими предположеніями. Исторія организуется изъ внѣисторическаго и запредѣльнаго центра, Софія земная возрастаетъ только потому, что существуетъ мать ея Софія Небесная, ея зиждительными силами, ея водительствомъ. И если развитіе хозяйства, вмѣсто того, чтобы быть простой bellum omnium contra omnes, звѣриной борьбой за существованіе, приводитъ къ покоренію природы совокупнымъ человѣчествомъ, то это происходитъ благодаря этой сверхличной силѣ, называемой Гегелемъ „лукавствомъ разума“, а здѣсь обозначенной какъ софійность хозяйства.

Въ софійности природы обосновывается и объективнологическая связь вещей, ея закономѣрность, которая устанавливается въ наукахъ (ср. слѣд. гл.). Мы уже разъясняли, что Истина не есть предметъ дискурсивнаго, теоретическаго

знанія, основаннаго на раздвоенности субъекта и объекта и на распадѣ бытія, сопровождаемаго обособленіемъ его элементовъ, Истина лежитъ по ту сторону знанія. Потому она и невыразима въ терминахъ дискурсивнаго знанія, и ничего не могли разсказать о ней доступнымъ намъ языкомъ святые и богоугодные мужи, восходившіе, какъ ап. Павелъ, на „третье небо“, и слышавшіе тамъ *„неизреченные* глаголы, ихъ же не лѣть есть человѣку глаголати“. Неизреченность и, вслѣдствіе этого, тайна какъ облако окружаетъ Истину, но ей становятся сопричастны тѣ, кто удостоивается стать органомъ ея *откровенія*. Она не познается въ наукахъ, но *открываетъ себя* неизъяснимымъ на языкѣ дискурсивнаго мышленія и въ этомъ смыслѣ чудеснымъ, интуитивнымъ путемъ. Это откровеніе имѣетъ разныя формы: религіозную—въ видѣ миѳовъ и символовъ, философскую—въ видѣ геніальныхъ интуицій философскихъ геніевъ, художественную — въ твореніяхъ искусства, въ которыхъ (по опредѣленію Шеллинга) въ конечномъ просвѣчиваетъ безконечное, она открываетъ себя, наконецъ, въ тайникахъ личной религіозной жизни. Кто переживалъ хотя разъ въ жизни неизреченное, тотъ знаетъ объ этомъ, а для непереживавшаго нельзя объ этомъ разсказать. Къ Истинѣ прямо и непосредственно ведетъ одинъ только путь—религіознаго подвига, пріятія въ себя Того, Кто сказалъ о Себѣ: „Я путь, истина и жизнь“, и кто пріобщается жизни въ Немъ, тотъ сопричастенъ уже и жизни въ Истинѣ. Онъ становится живымъ членомъ Божественной Софіи, Тѣла Христова, Его Церкви, и то, что для міра въ его теперешнемъ неистинномъ состояніи, есть только идеалъ или предѣльное понятіе, для него ощущается какъ непосредственная дѣйствительность, какую для насъ имѣетъ этотъ міръ. Онъ становится прозраченъ въ своей софійности, раскрывается какъ Софія,—то солнце, которое свѣтитъ и грѣетъ насъ, оставаясь намъ невидимымъ, выходитъ для него изъ-за покрова тучъ и открыто становится посрединѣ неба. Этими видѣніями Истины пе-

реполнены жизнеописанія святыхъ. Но они не невѣдомы и внѣхристіанскому міру въ лицѣ мыслителей и подвижниковъ, отличавшихся особенной напряженностью религіознаго созерцанія (свѣтъ Плотина, „демонъ“ Сократа, опытъ буддійскихъ монаховъ, браминовъ и др.). Конечно, въ религіозномъ смыслѣ между переживаніями софійности міра у людей церковной и внѣцерковной жизни, напр., между опытомъ христіанскаго подвижничества и индійскаго іогизма, лежитъ цѣлая пропасть. Но насъ интересуетъ сейчасъ не столько это различіе, сколько констатированіе самаго факта, что міръ и теперь остается проницаемъ въ своей софійности, хотя и въ различной степени и разными путями. Однако дальнѣйшее изслѣдованіе этого вопроса переводитъ насъ уже въ философію откровенія, не составляющую сейчасъ предмета нашего изслѣдованія.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Природа науки.

I. Множественность научнаго знанія.

Истина не есть непосредственный предметъ теоретическаго знанія. Единая Истина чужда дискурсивному знанію, она для него трансцендентна, а потому составляетъ, выражаясь по-Кантовски, только „идеалъ“ знанія. Такъ какъ Истина остается запредѣльна исторіи, то непосредственно въ ней дана не цѣль, но движеніе, и исторія вытягивается въ безконечный рядъ дискурсіи въ области знанія и дѣйствія. Истина какъ таковая не вмѣщается ни въ одно изъ этихъ частныхъ цѣлепоставленій, такъ что практически единой истины нѣтъ, существуютъ лишь истины отдѣльныхъ наукъ и частныя историческія цѣли. И знаніе, и исторія одинаково есть „дурная безконечность“, не имѣющая естественнаго конца, какъ справедливо констатируетъ Кантъ и особенно неокантіанство, эта современная форма философіи дурной безконечности. Это подводитъ насъ непосредственно къ вопросу о природѣ науки. Въ природѣ научнаго знанія есть одна основная и неустранимая антиномія: все научное знаніе только и можетъ существовать въ предположеніи Истины, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно же само дробитъ эту единую Истину на множество частныхъ, спеціальныхъ истинъ, или между собою несовмѣстимыхъ или же, чаще всего, просто не

имѣющихъ между собою никакого соотношенія, взаимно чуждыхъ, подобно множеству протянутыхъ надъ крышами большого города проволокъ, во всѣхъ направленіяхъ и съ различнымъ предназначеніемъ. Картина сѣти этихъ обслуживающихъ городъ проволокъ, какъ уже проведенныхъ, такъ и проводящихся (вмѣстѣ съ имѣющими быть проведенными или вообще возможными въ будущемъ) и есть точное изображеніе взаимнаго соотношенія разныхъ наукъ. Послѣднія, хотя и считаются лишь частями единой науки, однако въ виду необходимости раздѣленія труда и спеціализаціи фактически ведутъ вполнѣ самостоятельное и обособленное существованіе. Возможность этой столь далеко идущей спеціализаціи знанія и проистекающая отсюда условность и относительность научныхъ положеній въ силу ихъ спеціальнаго характера— вотъ проблема, которая требуетъ философскаго разъясненія. Иначе здѣсь открывается слишкомъ широкая возможность для набѣговъ самаго безшабашнаго скептицизма, вопрошающаго предъ лицомъ этого безконечнаго ряда спеціальныхъ истинъ: что есть Истина? и предъ лицомъ длиннаго ряда наукъ: что есть Наука? *Оправданіе науки*— такова одна изъ важнѣйшихъ проблемъ философскаго наукословія. Слишкомъ легко и даже соблазнительно отвергать (еще по-Базаровски) Науку ради наукъ и Истину ради истинъ. Когда пытаются обезсилить это сомнѣніе ссылкой на единый идеалъ знанія, къ которому будто бы стремится наука, или робко выражаемой надеждой на конечный синтезъ научнаго знанія, это есть лишь отвѣтъ вѣры, въ данномъ случаѣ неумѣстной, притомъ ей противорѣчитъ дѣйствительный ходъ научнаго развитія, которое обнаруживаетъ не объединеніе, а дальнѣйшее раздробленіе знанія.

Было время, когда надѣялись хотя отчасти преодолѣть эту раздробленность научнаго знанія классификаціей наукъ, располагающей ихъ по лѣстницѣ восхожденія отъ простого къ сложному и такимъ образомъ интегрирую-

щей ихъ рядъ. На этомъ принципѣ построена знаменитая классификація наукъ Конта (а также и Спенсера), съ наивной для нашего времени вѣрой въ единое научное міровоззрѣніе, въ научный синтезъ или синтезъ наукъ. Науки болѣе простыя по объекту изображаются здѣсь какъ бы посылками для болѣе сложныхъ наукъ, такъ что весь организмъ наукъ представляется связной цѣпью силлогизмовъ. Въ основу классификаціи наукъ Конта положено то правильное наблюденіе, что данныя одной науки могутъ быть использованы въ другой. Наиболѣе очевидный случай этого мы имѣемъ въ математикѣ: математика *какъ методъ*, какъ совокупность выработанныхъ и упрощенныхъ формулъ, приложима всюду, гдѣ можно примѣнить число и мѣру, гдѣ можно явленія схематизировать какъ величины, хотя, впрочемъ, лишь постольку, поскольку это возможно. Вопросъ о предѣлахъ математическаго метода въ наукѣ, вообще столь сложный и трудный, не будетъ насъ занимать здѣсь въ полномъ объемѣ. Но никоимъ образомъ нельзя признать правильною мысль, что степень приложимости математики вообще опредѣляетъ, такъ сказать, градусъ научности, такъ что возможно построить апріорную схему наукъ на принципѣ ихъ отношенія къ математикѣ, какъ пытается это теперь сдѣлать Когенъ (хотя до конца это не удается и ему, потому что на ряду съ математизирующей „логикой чистаго познанія“ оказывается еще группа наукъ, завѣдуемыхъ „этикой чистой воли“, и, кромѣ этого, эстетическія дисциплины). Но какъ бы ни была велика степень математизаціи отдѣльныхъ наукъ или вообще ихъ взаимной связанности, неоспоримо, что она не представляетъ собой правильной іерархической лѣстницы восхожденія отъ простого къ сложному или круговъ, описываемыхъ, хотя и разными радіусами, однако изъ одного общаго центра. Скорѣе она можетъ быть уподоблена множеству круговъ, описанныхъ изъ разныхъ центровъ и разными радіусами и потому между собой неправильно пересѣкающихся,—словомъ, это

не концентръ, но лабиринтъ. Схема наукъ Конту представлялась такъ: I...a, II...a+b, III (a+b)+c, IV (a+b+c)+ d, V... (a+b+c+d)+e и т. д., между тѣмъ какъ дѣйствительное соотношеніе наукъ выражается различными комбинаціями цѣльныхъ и дробныхъ величинъ, которыя, хотя и имѣютъ—впрочемъ, тоже далеко не всѣ—общія между собою части, но въ разной мѣрѣ и въ разныхъ соединеніяхъ:

$$\text{I.}\quad a+\frac{1}{2}b+\frac{1}{3}c+\ldots f$$

$$\text{II.}\quad \frac{1}{4}a+b+\frac{2}{3}c..+e$$

$$\text{III.}\quad \frac{1}{2}b+c\ldots+g+\frac{1}{3}e \text{ и т. д.}$$

Однимъ словомъ, хотя дѣйствительно въ развитіи науки существуетъ нѣкоторая связность, взаимная зависимость и даже обусловленность, но въ ней нѣтъ той естественной іерархичности, которая давала бы возможность подвести всѣ науки подъ ясную, послѣдовательно развиваемую схему или классификацію. Напротивъ, съ тѣхъ поръ, какъ наука стала на свои ноги и осознала свои силы, она развивается—и притомъ съ чрезвычайной энергіей—въ направленіи, діаметрально противоположномъ единству, именно въ сторону спеціализаціи. Наука становится все могущественнѣе, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и въ связи съ тѣмъ, все спеціальнѣе и раздробленнѣе. Получается впечатлѣніе, будто и впрямь наука можетъ существовать независимо отъ Истины, обходясь лишь своими утилитарными, прагматическими критеріями. И отсюда лишь одинъ шагъ до скептическаго релативизма, для котораго истинность есть только полезность. Этотъ шагъ и совершенъ въ современномъ прагматизмѣ.

Онъ представляетъ собой въ этомъ отношеніи важный симптомъ научнаго самосознанія нашей эпохи,—осознан-

ную относительность научнаго знанія. Въ немъ принципіально утверждается качественное различіе между единою Истиной въ царственномъ ея величіи и многочисленными частными положеніями, которыя установляются въ отдѣльныхъ наукахъ и тоже называютъ себя истинами, очевидно, видя въ себѣ разные ея аспекты. Между тѣмъ ихъ относительность и утилитарность (хотя бы и въ самомъ возвышенномъ смыслѣ), ихъ качественная чуждость Истинѣ все яснѣе обнаруживается одновременно съ усовершенствованіемъ научныхъ методовъ, съ углубленіемъ въ логику науки. При этомъ все больше раскрывается *инструментальный* характеръ научныхъ истинъ, ихъ обусловленность и зависимость отъ извѣстнаго заданія, причемъ научныя теоріи получаютъ значеніе лишь рабочихъ гипотезъ. Эта относительность научныхъ истинъ стала выступать настолько рельефно, что съ одной стороны стали раздаваться крики о банкротствѣ науки, съ другой—объ ея прагматизмѣ.

Наука, дѣйствительно, не имѣетъ дѣла прямо съ Истиной, чужда ей, въ этомъ правъ скепсисъ прагматизма. Научное знаніе и не суммируется и не можетъ быть суммировано ни въ какой синтезъ, *растущая спеціализація есть законъ развитія науки.* Синтезъ наукъ въ Науку—не философскій, но именно научный же—есть утопія, наукѣ самой не выбраться изъ эмпиріи, въ которой все—множественность. Вѣдь не надо забывать, что науки сами создаютъ для себя объекты, установляютъ свои проблемы, опредѣляютъ методы. Единой научной картины міра, или синтетическаго научнаго міровоззрѣнія, поэтому быть не можетъ. Каждая наука даетъ свою картину міра, установляетъ свою дѣйствительность, которая можетъ сближаться, но можетъ быть и совершенно далека отъ дѣйствительности другой науки. Каждая наука создаетъ свой собственный космосъ, стремясь выработать законченную систему научныхъ понятій. Каждая наука имѣетъ свой стиль и по-своему стилизуетъ дѣйствительность, такъ что „всякій фактъ можетъ

быть обобщаемъ на безконечное множество ладовъ“ [1]). Стилизація свойственна не только искусству, но и наукѣ, какъ логическому искусству, творчеству изъ понятій. Поэтому картины міра при свѣтѣ математики, астрономіи, механики, химіи, физики, біологіи, антропологіи, исторіи, экономики, филологіи и т. д. будутъ различны. Онѣ могутъ соединяться, нанизываясь какъ бусы на нитку, но не образуя единаго цѣлаго, или же это происходитъ только отчасти и въ отдѣльныхъ точкахъ. Стилизація науки есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, ея сознательная предвзятость и преднамѣренная односторонность въ отношеніи къ міру: для геометра существуетъ лишь извѣстное пространственное тѣло, но безразлично, есть ли это тѣло человѣка, заводная кукла или манекенъ, а для механика существуетъ сила, будетъ ли она человѣческая, лошадиная или паровая, для статистика же существуетъ счетная единица, все равно, разумѣется ли подъ ней преступникъ или святой, идіотъ или геній и т. д. Потому картина міра, которую даетъ наука, въ дѣйствительности существующая лишь во образѣ отдѣльныхъ наукъ, всегда *условна.* Ею можно пользоваться для опредѣленной цѣли или оріентировки, но ни одна изъ нихъ не можетъ притязать на адэкватное отраженіе конкрета жизни и не можетъ поэтому въ серьезъ заставлять смотрѣть на міръ лишь черезъ свои стекла. Объединяются между собою науки не содержаніемъ (что возможно только въ ограниченныхъ размѣрахъ и лишь въ опредѣленныхъ случаяхъ), но формальной своей стороной, своимъ *методизмомъ*, формально-логическими пріемами образованія понятій. Поэтому современныя попытки „научной философіи“, или философіи, оріентированной на наукѣ, идутъ по пути панметодизма [2]), методическаго единства наукъ, но ими уже не ставится идеалъ всеобщаго синтеза

---

[1]) *Пуанкарре.* Наука и гипотеза, 161.

[2]) „Вопросъ о связи наукъ есть вопросъ связи ихъ методовъ“ (*H. Cohen.* Die Logik der reinen Erkenntniss, 17).

научныхъ ученій. Однако науки объединяются въ единствѣ своего (трансцендентальнаго) субъекта—человѣка, какъ универсальнаго человѣчества, и своего субстрата—единой всепроникающей и всесозидающей Жизни, коею онѣ порождены изъ нѣдръ своихъ, изъ таинственной и неизмѣримой глубины.

Это жизненное, не логическое, но сверхлогическое единство наукъ въ самомъ наукотворцѣ и въ материнскомъ лонѣ жизни преодолѣваетъ ихъ взаимную непроницаемость и раздробленность.

Дѣйствительность внѣнаучная и, въ извѣстномъ смыслѣ, сверхнаучная, отличается отъ научной, „категоріально“ оформленной дѣйствительности не только своей аморфностью, но и полнотой и глубиной, непосредственностью или „наивностью“ переживанія. Какая же дѣйствительность дѣйствительнѣе: научная или внѣнаучная? Наукою ли въ „чистой логикѣ“ установляется бытіе, реальность, дѣйствительность, или же это лишь логическія тѣни, предполагающія необходимо наличность отбрасывающихъ ихъ предметовъ? Есть ли реальность „дифференціалъ“ (по изобрѣтенію Когена), т.-е. логически-математическое понятіе, или же реальность „дана“, хотя и въ сыромъ видѣ? Или говоря конкретнѣе: что болѣе дѣйствительно: мое впечатлѣніе музыки и красокъ, или же соотвѣтственныя математическія формулы звуковыхъ и свѣтовыхъ волнъ? Жизненно дѣйствительно только непосредственное переживаніе, правъ лишь наивный реализмъ. Жизнь всегда наивна, какъ наивна всякая цѣлостность и непосредственность. Научная же, условная, рефлектированная дѣйствительность всегда имѣетъ значеніе лишь въ извѣстномъ смыслѣ, въ извѣстномъ отношеніи. Если бы наукѣ даже удалось всю вселенную понять какъ механизмъ, идущій съ правильностью часовъ, если бы для науки съ ея условными оріентировочными построеніями такая конструкція и оказалась бы наиболѣе удобной, жизнь въ царственной непосредственности своей была бы этимъ столь же мало угрожаема,

какъ пейзажъ не становится менѣе красочнымъ и прекраснымъ оттого, что подвергается во всевозможныхъ направленіяхъ топографическимъ съемкамъ и изображается на разныхъ планахъ. И „ученикъ“ Адріана Сикста (въ романѣ Бурже „Le Disciple“) напрасно такъ испугался формулъ своего учителя, что потерялъ вѣру въ жизнь, и подлинность научной дѣйствительности поставилъ выше жизненной: онъ могъ бы спокойно остановиться на мысли, что, если его учитель и правъ, то нѣкоторой низшей, условной, ограниченной правотой, и отнюдь не въ состояніи зачерпнуть море ситомъ.

Признаніе *относительности* научныхъ положеній и ихъ обусловленности, ихъ антропоморфности, есть одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ фактовъ современнаго научно-философскаго сознанія. Это не та относительность всякаго знанія, которая проповѣдовалась позитивизмомъ О. Конта, ибо именно позитивизмъ имѣлъ наивную догматическую вѣру въ науку, послѣдняя и была для него вслухъ отрицаемымъ абсолютомъ:

Sie tranken heimlich den Wein
Und predigten öffentlich Wasser.

Для Конта (отчасти теперь для Когена) научная дѣйствительность и есть подлинная дѣйствительность, наука выше жизни, ибо есть ея квинтэссенція, она вскрываетъ законы жизни, непреложные, вѣчные, желѣзные: познаніе есть *нахожденіе* этихъ законовъ, *открытіе* ихъ въ подлинномъ смыслѣ слова. Позитивное наукоученіе для нашего времени разбито, прежде всего, успѣхами самой науки, которые практически показали всю приблизительность и условность, казалось, самыхъ незыблемыхъ научныхъ истинъ, получающихъ тѣмъ самымъ значеніе лишь рабочихъ гипотезъ. Ходъ развитія естествознанія за послѣднія десятилѣтія (подробно характеризовать его—внѣ нашей компетенціи) краснорѣчиво свидѣтельствуетъ объ этомъ; такое впечатлѣніе находитъ выраженіе у наиболѣе чут-

кихъ научныхъ умовъ современности (напр., у Пуанкарре). Но, на ряду съ практикой науки, много сдѣлало для этого и развитіе критицизма, особенно въ новѣйшихъ направленіяхъ неокантіанства, притязающихъ быть „научной философіей“ и фактически разрабатывающихъ наукоученіе. На первое мѣсто по значенію здѣсь надо поставить Г. Когена и П. Наторпа („Марбургскую школу“), сюда же относятся до извѣстной степени и методологическія работы Риккерта, Виндельбанда, Ласка, Гуссерля и др. Всѣ они расширили и углубили колею, проложенную Кантомъ въ его „Критикѣ Чистаго Разума“, которую Когенъ совершенно справедливо характеризуетъ, какъ критику чистой науки [1]), т.-е. наукоученіе. Въ „научной философіи“, которая самое послѣдовательное и радикальное выраженіе нашла въ Когенѣ, настойчиво подчеркивается значеніе *апріоризма* въ наукѣ, раскрытіемъ котораго и занимается трансцендентальная философія, изъ этихъ апріорныхъ схемъ построяющая систему философіи. Но нельзя было съ большей убѣдительностію показать относительность и условность научныхъ истинъ, вообще релативизмъ науки, чѣмъ это дѣлается при этомъ апоѳеозѣ чистой научности. Весь трансцендентальный идеализмъ, начиная съ Канта и кончая Риккертомъ и Когеномъ, вскрываетъ ту истину, что *наука построяется человѣкомъ*, и что формальное идеалистическое апріори проникаетъ въ ея глубину, пронизываетъ всю ея толщу. Достаточно сопоставить два представленія о наукѣ: наивнодогматическое въ позитивизмѣ, по которому наука какъ бы лишь открывается въ человѣкѣ, онъ есть ея пріемникъ или зеркало для отраженія законовъ 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) и провозглашающее нынѣ устами Когена, что „бытіе

[1]) Въ Kants Theorie der Erfahrung, 2-te Ausg. и Das Prinzip der Infinitesimalen.

есть бытіе мышленія“ и „мышленіе, какъ мышленіе бытія, есть мышленіе познанія“ (Logik der reinen Erkenntniss, 14). Въ первомъ случаѣ установляется полная пассивность познающаго субъекта, отдающагося объекту и лишь его отражающаго, во второмъ же эта пассивность приписывается уже объекту, порождаемому познающимъ субъектомъ.

Идеалистическій анализъ познанія вообще и отдѣльныхъ наукъ въ частности, вообще критическое наукословіе, независимо отъ своихъ выводовъ общефилософскаго характера („трансцендентализма“), имѣло огромное положительное значеніе для сокрушенія научнаго догматизма, свое философское выраженіе имѣющаго въ позитивизмѣ. Критика научнаго разума съ полной ясностью показала не только то, что науки построяются, но и *какъ* онѣ построяются. Благодаря этому возникла проблема *оправданія науки*. Изъ самодержавной законодательницы знанія она сдѣлалась подзаконной, подчинившись суду гносеологіи и логики. Но этимъ именно и подчеркивается инструментальный, оріентировочный, условный характеръ понятій каждой отдѣльной науки, и создается возможность скептическаго или, по крайней мѣрѣ, критическаго къ нимъ отношенія, и въ этомъ своемъ значеніи идеализмъ, при всемъ своемъ философскомъ абсолютизмѣ, сближается съ прагматизмомъ. Это сродство между идеализмомъ и прагматизмомъ, какъ формами релативизма въ наукѣ, хотя и вытекающаго изъ разныхъ философскихъ посылокъ, нѣсколько замаскировывается внѣшней враждебностью этихъ теченій, и однако оно представляетъ собой поразительный фактъ современнаго философскаго самосознанія. Отцомъ научнаго прагматизма поэтому является не кто иной, какъ Кантъ [1]), виднѣйшими же его представителями въ настоя-

[1]) Основная идея „Наукоученія“ Фихте (уже въ 1794, а въ болѣе позднюю эпоху еще въ большей степени)—приматъ практическаго я надъ теоретическимъ, которымъ установляется до извѣстной степени и принципъ научнаго прагматизма съ отрица-

щее время Когенъ, Наторпъ и Риккертъ, подающіе здѣсь руку Бергсону [1]) и американскимъ прагматистамъ. Теорія образованія естественно-научныхъ и историческихъ понятій, построенная Риккертомъ, какъ методологическое ученіе, имѣетъ совершенно прагматическій характеръ и лишь внѣшне связана съ его гносеологическимъ телеологизмомъ. Многія сужденія о „методѣ точныхъ наукъ", имѣющіяся у Наторпа въ его изслѣдованіи „Uber die Methode der exacten Naturwissenschaften" и представляющія собой примѣненіе идей Когена, могутъ получить совершенно прагматическое истолкованіе въ духѣ радикальнаго научнаго прагматизма Пуанкарре [2]). Идеализмъ, если отвлечься отъ

ніемъ единаго предустановленнаго хода научнаго развитія. Фихте говоритъ, съ одной стороны, о „die Subordination der Theorie unter das Praktische... alle *theoretischen* Gesetze auf *praktische*... sich gründen", а, съ другой стороны, отсюда проистекаетъ „die absolute Freiheit der Reflexion und Abstraktion 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 unsere Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt", (*I. G. Fichte.* Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794, § 8. II, sämmtl. Werke, I, 294—5).

[1]) У Бергсона читаемъ: „Всякое познаніе въ собственномъ смыслѣ этого слова оріентировано въ извѣстномъ направленіи или получено съ извѣстной точки зрѣнія. Правда, интересъ нашъ часто бываетъ сложнымъ. И потому мы часто послѣдовательно оріентируемъ въ нѣсколькихъ направленіяхъ наше познаніе одного и того же предмета и разнообразимъ точки зрѣнія на него". (*Введеніе въ метафизику,* въ приложеніи къ русскому переводу *Время и свобода воли*, М., 1911, стр. 214).

[2]) Напр., мысль, что такія наиболѣе отвлеченныя обобщенія естествознанія, какъ принципъ сохраненія энергіи, представляютъ собой чисто формальныя построенія, безъ которыхъ просто не могла бы быть построена физика, и что истинность ихъ устанавливается, стало быть, ихъ познавательной полезностью, есть вполнѣ прагматическая мысль.

его гносеологическаго абсолютизма или трансцендентализма, насколько онъ поворачивается къ дѣйствительной наукѣ, дѣлаетъ одно дѣло съ прагматизмомъ, именно онъ *очеловѣчиваетъ* знаніе, подчеркиваетъ значеніе формально субъективнаго фактора научнаго познанія (хотя самъ онъ и мнитъ его не-человѣческимъ, или выше-человѣческимъ, больше всего боится „нечистоты" и отрекается отъ „психологизма"). *Антропологизмъ въ наукѣ*—вотъ общій итогъ гносеологическаго идеализма и позитивистическаго прагматизма. Проблема науки приводится къ загадкѣ о человѣкѣ, наукословіе становится отдѣломъ философской антропологіи. Человѣкъ есть наукотворецъ, ζῶον μαθηματικόν, способное къ наукѣ существо. Что предполагаетъ собой эта способность, какія предпосылки связаны съ нею?

II.

Хозяйственная природа науки.

Человѣкъ стоитъ въ хозяйственной позѣ по отношенію къ природѣ, съ рабочимъ инструментомъ въ одной рукѣ, съ пламенѣющимъ свѣточемъ знанія въ другой. Онъ долженъ бороться за свою жизнь, т.-е. вести хозяйство. Наука родится тоже въ этой борьбѣ, есть ея орудіе и порожденіе. Она отражаетъ міръ такъ, какъ онъ виденъ расчетливому хозяину, а извѣстно, насколько различными глазами смотрятъ на міръ практическій хозяинъ и мечтательный созерцатель, художникъ или философъ. Хозяину съ его склоненной головой и съ согбенной работою спиной рисуется совершенно иная перспектива, нежели взирающему на міръ съ высоты умозрѣнія или художественнаго созерцанія. Собираніе и склеиваніе разсыпаннаго мірозданія изъ отдѣльныхъ кусочковъ, хозяйственная мозаика и создаетъ то причудливое и капризное развитіе науки, которое мы наблюдаемъ. Извѣстный образъ Платона (въ По-

литейѣ),—пещера съ заключенными въ ней узниками, наблюдающими лишь тѣни вещей и составляющими себѣ представленіе о вещахъ по ихъ тѣнямъ,—приложимъ и для характеристики хозяйственно-научнаго отношенія къ міру. Наука съ ея инструментальностью и прагматизмомъ, очевидно, связана какъ съ мѣстоположеніемъ узниковъ въ пещерѣ такъ и отношеніемъ ихъ къ источнику свѣта. Стоитъ лишь немного измѣнить это положеніе,—должна измѣниться и вся оріентировка, со всѣми ея проблемами и методами, такъ же точно, какъ она измѣнилась бы, если бы человѣкъ вдругъ сталъ летающимъ въ воздухѣ, или живущимъ въ водѣ существомъ, или же принялъ бы микроскопическіе размѣры, или сталъ бы существомъ двухъ измѣреній и т. п. И наоборотъ, всякая относительная, условная оріентировка упраздняется, вся наука, родившаяся въ царствѣ тѣней и полутѣней, становится ненужной, разъ пещера освѣтилась бы непосредственно свѣтомъ, а наши глаза оказались бы способны его вынести. На наукѣ лежитъ печать ея происхожденія.

Можно не только говорить, вмѣстѣ съ прагматизмомъ, о практическомъ, утилитарномъ характерѣ знанія, но и—еще гораздо опредѣленнѣе—слѣдуетъ говорить о *хозяйственной природѣ* знанія, поскольку жизнь есть безостановочный хозяйственный процессъ, протекающій въ напряженности труда. Эту важную истину дано было почувствовать экономическому матеріализму, хотя онъ болѣе противодѣйствовалъ, нежели содѣйствовалъ ея раскрытію, благодаря своей грубой философской оболочкѣ. Къ этому же порядку идей относится и ученіе Авенаріуса и Маха объ экономическомъ характерѣ мыслительныхъ актовъ и о принципѣ сбереженія силъ (Kraftersparung), присущемъ научному мышленію [1]).

[1]) „Экономическій“ характеръ пріемовъ научной мысли вполнѣ признаетъ и защитникъ „чистой логики“ Гуссерль, который говоритъ: „всѣ искусственные пріемы носятъ характеръ пріемовъ экономіи мышленія. Они исторически и индивидуально вытекаютъ изъ извѣстныхъ естественныхъ процессовъ экономіи мышленія“. (*Гуссерль.* Логическія изслѣдованія, пер. С. Франка, стр. 172, ср. также стр. 176).

Наука есть общественный *трудовой* процессъ, направленный къ *производству* идеальныхъ цѣнностей—знаній, по разнымъ причинамъ нужнымъ или полезнымъ для человѣка. Какъ трудовой процессъ, она есть отрасль общей хозяйственной дѣятельности человѣка, направленной къ поддержанію, защитѣ и расширенію жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ ея органическая часть. Никакое хозяйство не ведется чисто механически, внѣ всякаго плана и цѣлесообразности,—элементы познавательнонаучнаго отношенія къ міру, какъ объекту хозяйства, изъ него неустранимы, и въ этомъ смыслѣ наука никогда не оставалась и не остается вполнѣ чужда человѣку. Между скудными знаніями хозяина-практика и научнымъ опытомъ существуетъ огромная количественная разница благодаря различію въ методахъ, обширности, упорядоченности опыта, но качественной, принципіальной разницы нѣтъ. Однако на извѣстной ступени развитія происходитъ дифференціація хозяйства, и производство идеальныхъ, познавательныхъ цѣнностей, выдѣляясь изъ единаго трудового процесса жизни, ведетъ обособленное, самостоятельное, хотя и отнюдь не самодовлѣющее существованіе.

Трудъ, затрачиваемый на науку, преслѣдуетъ двѣ основныя задачи: расширеніе опыта или накопленіе знаній (то, что можно уподобить преемственному, изъ поколѣнія въ поколѣніе, созиданію вещественнаго богатства и матеріальной культуры: дорогъ, городовъ, удобныхъ для обработки земель, фабрикъ, заводовъ и т. п.) и ихъ упорядоченіе, научное обобщеніе ихъ въ понятіяхъ или въ закономѣрностяхъ (то, что можно уподобить накопленію капитала, капитализаціи продуктовъ труда, въ цѣляхъ произ-

водства). И то и другое имѣетъ самое прямое и непосредственное отношеніе къ хозяйству.

Наука есть, прежде всего, правильно, преемственно ведущееся изученіе „фактовъ“, открытіе ихъ и установленіе,—есть спеціализированное вниманіе и систематическое наблюденіе. Вѣдь наибольшая часть открытій науки относится именно къ открытію новыхъ фактовъ, т.-е. расширенію и углубленію міра, представляющагося невооруженному глазу и обыденному сознанію. Наука вызываетъ изъ сумрака мэона научный космосъ, пробуждаетъ дремлющее мэоническое бытіе къ жизни и, слѣдовательно, постольку вообще расширяетъ возможности жизни, ея универсальность и полетъ. Какъ рудокопъ своей киркой высѣкаетъ изъ скалъ новыя руды, такъ и научный работникъ вызываетъ изъ тьмы новое бытіе, которое онъ не творитъ, но выявляетъ, какъ бы освобождаетъ къ жизни. Трудъ этотъ ведется по опредѣленному, строгому плану, съ примѣненіемъ утончающихъ и обостряющихъ наши чувства инструментовъ и экспериментовъ, согласно установленнымъ правиламъ (методамъ), какъ бы однимъ коллективнымъ работникомъ; научная кооперація представляетъ собой примѣръ кооперації вообще. Благодаря этому отдѣльныя науки оказываются какъ бы кладовыми жизненнаго опыта, въ которомъ трансцендентальный субъектъ науки, человѣчество, въ противоположность отдѣльнымъ, эмпирически обусловленнымъ и ограниченнымъ индивидамъ, получаетъ осязательное бытіе, изъ сверхопытнаго становится почти эмпирическимъ. Какъ сокровищница знаній, наука есть нѣкоторый конденсаторъ жизненнаго опыта. Наука не ограничивается накопленіемъ знаній, но стремится всегда къ ихъ упорядоченію и обобщенію въ научныхъ гипотезахъ. Орудіе науки при этомъ есть понятіе, символизирующее неопредѣленное количество однородныхъ явленій и сжимающее ихъ въ закономѣрности, понятіями пользуется научное мышленіе, и изъ нихъ слагаются научныя теоріи. Научныя понятія, правильно, т.-е. цѣлесообразно созданныя, представляютъ собой уже конденсаторъ не только жизненнаго опыта вообще, но и научнаго опыта. Научныя же теоріи, стремясь связать между собою понятія и представить ихъ въ простой формулѣ закономѣрности, являются, въ свою очередь, конденсаторами для этихъ конденсаторовъ и, слѣдовательно, въ еще большей степени конденсируютъ жизненный опытъ. Потому въ наукѣ, дѣйствительно, находитъ примѣненіе принципъ экономіи силъ и господствуетъ стремленіе къ достиженію цѣли съ наименьшими затратами,—основной принципъ хозяйственной дѣятельности, наука хозяйственна въ своей структурѣ.

Хозяйственная природа науки обнаруживается и на ея жизненныхъ корняхъ. Какъ и въ производствѣ благъ хозяйственныхъ въ узкомъ смыслѣ слова трудъ затрачивается на производство потребительныхъ цѣнностей, имѣющихъ полезность, т.-е. способныхъ удовлетворять существеннымъ или несущественнымъ, дѣйствительнымъ или измышленнымъ, но во всякомъ случаѣ реальнымъ жизненнымъ потребностямъ,—такъ и въ наукѣ производство благъ идеальныхъ, трудъ изслѣдованія, направляется на удовлетвореніе предъявляемыхъ жизнью потребностей. Человѣкъ располагаетъ трудомъ въ ограниченномъ количествѣ и не можетъ расточать его безцѣльно или нехозяйственно; игра, т.-е. затрата силъ безъ всякой цѣли, находящая оправданіе лишь въ себѣ самой, составляетъ исключеніе, и чистой jeu d'esprit нѣтъ мѣста въ наукѣ. Какъ въ хозяйствѣ, такъ и въ наукѣ трудъ затрачивается на удовлетвореніе уже существующей или зарождающейся потребности. Наука является отвѣтомъ на вопросъ жизни, предшествующій наукѣ. Практическіе мотивы или жизненные интересы, повелительно останавливая вниманіе на опредѣленной сторонѣ жизни, вызываютъ къ существованію и соотвѣтственную науку [1]). Исторія науки

[1]). Въ этомъ смыслѣ предметъ всякой науки опредѣляется чрезъ „отнесеніе къ цѣнности“. Вся наука жизненна, практична

отнюдь не свидѣтельствуетъ о послѣдовательномъ логическомъ развитіи науки, какъ оно вытекало бы изъ ихъ теоретическаго взаимоотношенія, напротивъ, толчки жизни, практическія нужды вызывали въ различныя эпохи развитіе разныхъ отраслей знанія. Съ особенной ясностью это можно видѣть на развитіи естественныхъ и технологическихъ, а также и соціальныхъ наукъ въ 19-мъ вѣкѣ. На нашихъ глазахъ почти всякій жизненный вопросъ вызываетъ научную разработку, создаетъ для себя науку. Правда, въ развитіи науки бывало и такъ, что въ поискахъ одного находили другое, какъ Колумбъ въ поискахъ кругового пути въ Индію нашелъ Америку. Испытывая вліяніе жизненныхъ интересовъ, наука и сама оказываетъ могущественное вліяніе на жизнь. Она не остается внѣ жизни и, слѣдовательно, находится въ живомъ взаимодѣйствіи со всѣмъ существующимъ. Во всякомъ случаѣ науки возникаютъ на основѣ извѣстнаго отбора, изъ безконечнаго моря возможнаго опыта берутся лишь опредѣленныя темы. Вопросы жизни, возникающіе изъ опредѣленнаго интереса, наука формулируетъ по-своему

и потому „исторична“. Поэтому мы признаемъ остроумную классификацію наукъ Риккерта на историческія и естественно-научныя совершенно не достигающей цѣли. Абстрагирующій и индивидуализирующій методы, какъ моменты, имѣются налицо во всякой наукѣ, и ихъ ясное логическое различеніе составляетъ безспорную заслугу Риккерта. Но раздѣлять ихъ и на основаніи этого раздѣленія выводить классификацію наукъ не имѣетъ смысла, ни къ чему не ведетъ. Для самого Риккерта это интересно потому, что открываетъ перспективы для его телеологическаго критицизма съ понятіемъ „культуры“ (маска прагматизма), но въ пониманіи природы науки это различеніе болѣе запутываетъ чѣмъ выясняетъ. Повторяемъ, всякая наука порождается интересомъ и конституируется чрезъ „отнесеніе къ цѣнности“ (что Риккертъ считаетъ лишь особенностью наукъ историческихъ), но всякая наука пользуется понятіями какъ естественно-научнаго, такъ и историческаго характера (въ смыслѣ Риккерта).

удобнымъ для себя, технически цѣлесообразнымъ способомъ, но она всеже при этомъ не измѣняетъ этому интересу, какъ всевозможныя медицинскія дисциплины служатъ лишь одной жизненной задачѣ—поддержанію человѣческаго здоровья.

Такимъ образомъ, уже въ своемъ происхожденіи наука получаетъ нѣкоторый привкусъ хозяйственности. Не нужно, конечно, чрезмѣрно огрублять этого положенія, вѣрнаго въ примѣненіи къ наукѣ вообще или данной группѣ наукъ, но не всегда приложимаго къ разнымъ ея отдѣламъ и дисциплинамъ, необходимымъ однако въ научной жизни цѣлаго. Наука имѣетъ и свою собственную логику развитія, порождающую съ внутренней необходимостью тѣ или иныя научныя построенія, иногда совершенно теоретическаго характера. Однако, если взглянуть на дѣло шире, можно убѣдиться въ наличности практическихъ мотивовъ въ происхожденіи и такихъ построеній. Не нужно только чрезмѣрно огрублять этой идеи, въ чемъ повиненъ особенно экономическій матеріализмъ: признавать хозяйственную природу науки отнюдь не значитъ всецѣло объяснять ее хозяйственными побужденіями въ узкомъ смыслѣ слова. Правда, значительная часть наукъ, разсматриваема въ цѣломъ, въ практическомъ ихъ примѣненіи имѣетъ хозяйственно-технологическій характеръ. Это можно сказать про естествознаніе, какъ математическое (слѣдовательно, считая здѣсь и чистую математику), такъ и описательно-экспериментальное: техника, сельское хозяйство, медицина, транспортъ,—все это стоитъ въ прямой связи съ хозяйствомъ. Это не въ меньшей степени приходится сказать и про соціальныя науки, имѣющія совершенно практическій характеръ. Здѣсь не всегда являются преувеличеніемъ даже самыя парадоксальныя утвержденія экономическаго матеріализма о связи развитія техническихъ и соціальныхъ наукъ съ капиталистическимъ хозяйствомъ. Наука и техника (не въ узкомъ, а въ самомъ широкомъ смыслѣ слова) находятся въ тѣснѣйшей связи между со-

бой. Однако, хотя связь науки съ техникой или технологическій характеръ науки представляется однимъ изъ наиболѣе важныхъ свойствъ научнаго знанія, съ которыми должна считаться философія науки, не слѣдуетъ распространять этого на всю науку и прямо ставить знакъ равенства между наукой и техникой, направленной на разрѣшеніе хозяйственныхъ задачъ. Наука обслуживаетъ не только хозяйственныя нужды, и не о хлѣбѣ единомъ живетъ человѣкъ. Могутъ быть и иные интересы практическаго характера, хотя это суть тоже вопросы жизненной оріентировки, выработки правилъ внутренняго и внѣшняго поведенія, и они также разрѣшаются въ наукѣ. Сюда относятся разные отдѣлы гуманитарныхъ знаній,—исторія во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ, филологія, философія. Въ извѣстномъ смыслѣ сюда можетъ быть отнесено даже и искусство, какъ трудъ преемственно, изъ поколѣнія въ поколѣніе, затрачиваемый на служеніе красотѣ. Хотя затрата труда и здѣсь вноситъ элементъ хозяйственности, и хотя наука и искусство не отрываются отъ корней жизни съ практическими ея интересами, однако идеальный, духовный характеръ этихъ потребностей не позволяетъ отнести ихъ къ знаніямъ техническаго, и въ этомъ смыслѣ прикладного, хозяйственнаго характера. Составъ наукъ отражаетъ потребности человѣка, творящаго науки въ соотвѣтствіи своимъ надобностямъ какъ практически-хозяйственнаго, такъ и идеальнаго 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 ненужна. Науки *родятся* отъ жизни, но, ею порожденныя, развиваются уже по своимъ законамъ и ведутъ самостоятельное существованіе. Наука есть аттрибутъ человѣка, его орудіе, которое онъ создаетъ для тѣхъ или иныхъ задачъ. Наука насквозь антропологична, и, насколько трудовая актуальность и хозяйственность есть основной нервъ человѣческой исторіи, то наука и хозяйственна, или прагматична. Чтобы понять науку, надо обратиться къ пониманію человѣка. Не наука объясняетъ въ себѣ человѣка, но человѣкъ объясняетъ собой науку. Философія науки есть отдѣлъ философской антропологіи.

Соотвѣтственно двойственному объективно-логическому и прагматическому характеру своему, наука должна повѣряться двоякаго рода критеріемъ, оцѣниваться не только со стороны логической правильности своихъ заключеній, ихъ послѣдовательности, цѣлесообразности, экономіи мысли, изящества, стройности, но и со стороны своей практической, оріентировочной годности. Другими словами, критерій науки двойственень, а потому двойственна и природа научной ошибки или заблужденія. Научная истина не только логична, но и хозяйственна. Мысль эту можно пояснить даже на примѣрѣ математики, которая теперь разсматривается иногда какъ логика наукъ и ужъ во всякомъ случаѣ считается цитаделью чистой научности. И однако глубокія изслѣдованія одного изъ крупнѣйшихъ математическихъ мыслителей современности раскрываютъ въ доступной для всѣхъ формѣ хозяйственную природу даже математическаго мышленія. Именно, обсуждая вопросъ о не-эвклидовой геометріи (Лобачевскаго и Римана), которая, хотя и строится на иныхъ аксіомахъ, чѣмъ Эвклидова, но со стороны логической представляетъ не менѣе послѣдовательное построеніе, *Пуанкарре* приходитъ къ слѣдующему выводу, вообще характерному для современнаго научнаго мышленія и вмѣстѣ столь далекому отъ коснаго формалистическаго абсолютизма Когена: геометрическія аксіомы, различіемъ которыхъ объясняется множественность возможныхъ геометрій, суть „условныя положенія; при выборѣ между всѣми возможными условіями мы руководимся опытными фактами, но самый выборъ остается свободнымъ“, такъ что „аксіомы геометріи суть не болѣе какъ замаскированныя опредѣленія. Если мы теперь обратимся къ вопросу, является ли Евклидова геометрія истинной, то найдемъ, что онъ не имѣетъ смысла. Это было бы все рав-

но, что спрашивать, правильна ли метрическая система въ сравненіи съ старинными мѣрами, или: вѣрнѣе ли Декартовы координаты, чѣмъ полярныя? Одна геометрія не можетъ быть болѣе истинна, чѣмъ другая; она можетъ быть *болѣе удобна*“ [1]), и это рѣшаетъ опытъ. Прагматизмъ проникаетъ здѣсь въ самое сердце научнаго мышленія—въ математику. Да и огромное значеніе математическаго метода вообще въ наукѣ основано также на соображеніяхъ практическаго удобства — сведенія качества къ количеству и примѣненія мѣры и счета, гдѣ и насколько это только возможно. Однако за этими предѣлами приложеніе математики становится безполезнымъ и даже вреднымъ, превращается въ карикатуру. Типичный примѣръ—моральная ариѳметика Бентама, гдѣ сдѣлана попытка примѣненія числа къ этикѣ. Я боюсь, что и въ современной „логистикѣ“ мы имѣемъ примѣръ того, какъ не слѣдуетъ пользоваться математикой въ логикѣ. Можно подобные примѣры найти и въ политической экономіи, гдѣ существуетъ попытка создать тоже нѣчто въ родѣ высшаго исчисленія человѣческихъ потребностей, полезностей, оцѣнокъ. Къ подобнымъ построеніямъ долженъ быть примѣненъ прагматическій критерій со всей безпощадностью: при всей стройности, логической послѣдовательности, можетъ быть, даже и остроуміи этихъ построеній они безполезны, ибо не имѣютъ оріентирующей цѣнности, а потому должны быть признаны научными заблужденіями.

III.

Софійность науки.

Итакъ, проблемы науки, предустановляющія ея объекты и закономѣрности, возникаютъ изъ потребности въ оріентировкѣ при данномъ положеніи человѣка въ мірѣ, научныя же теоріи и гипотезы имѣютъ служебное значеніе и уподобляются тѣмъ лѣсамъ и мосткамъ, которые становятся не нужны послѣ того, какъ пройденъ путь или выстроено зданіе. Науки, благодаря хозяйственной своей природѣ, имѣютъ свой raison d'être въ полезности, а не въ Истинѣ. Онѣ суть въ этомъ смыслѣ орудія борьбы за существованіе, это—вѣрный взмахъ руки, мѣткій ударъ, острый взглядъ, въ нихъ трансцендентальный научно-хозяйственный субъектъ видитъ, слышитъ, осязаетъ міръ какъ объектъ своего хозяйства. И тѣмъ не менѣе радикальный прагматизмъ, съ его скептицизмомъ, видящій въ полезности *единственный* критерій истинности, глубоко не правъ. Онъ не можетъ объяснить логическаго сознанія, той принудительности выводовъ изъ данныхъ посылокъ, которая безусловно свойственна наукѣ и составляетъ ея логическій фундаментъ. Научныя положенія, каковы бы они ни были по своему происхожденію, неоспоримо имѣютъ качество логической обоснованности, которое только и создаетъ научную достовѣрность, установляетъ ихъ „значимость“.

Объективно-логическая связь, логика идей, необходимо опирающаяся на логику вещей, пронизывающая и бытіе, и сознаніе, и субъектъ, и объектъ, предполагающая, слѣдовательно, нѣкоторое тожество мышленія и бытія,—вотъ то, что сообщаетъ наукѣ ея научность и предохраняетъ ея положенія отъ произвольной субъективности и своеволія [1]). Наука свободна и прагматична въ установленіи

[1]) *Анри Пуанкарре*. Наука и гипотеза, пер. съ фр. Бачинскаго и Соловьевыхъ, Москва, 1904, стр. 60—1, 83—4.

[1]) Въ установленіи этой объективной логической связи, въ защитѣ чистой логики, обнаруживающейся въ человѣческомъ мышленіи, лежитъ заслуга того теченія въ современной логикѣ, которое представляетъ собой *Гуссерль*: „поскольку ни одна наука не возможна безъ объясненія изъ основаній, стало быть, безъ теорій, чистая логика *самымъ общимъ образомъ* объемлетъ идеальныя условія возможности науки вообще“. (Цит. соч. стр. 222).

своего объекта и своихъ проблемъ, она вольна спрашивать и объ удѣльномъ вѣсѣ атомовъ, и о числѣ галокъ на крестахъ, считать звѣзды на небѣ или проникать въ глубины земли, это—ея дѣло, но при извѣстномъ заданіи, при данныхъ элементахъ проблемы, дѣйствуетъ уже объективная логика вещей, нѣкоторая желѣзная необходимость, повелѣвающая прійти къ тому или иному заключенію, если только не дѣлать надругательства надъ очевидностью и не провозглашать, что $2 \times 2 =$ стеариновая свѣчка. И эта логика уже не прагматична, не хозяйственна, напротивъ, она *чиста* и, какъ таковая, обосновываетъ собой возможность и науки, а постольку даже и самого хозяйства. Она есть идеальная структура познанія, но вмѣстѣ и транссубъективная связь вещей. *Дѣйствительность логична*, она связна, и связь эта тожественна съ логическимъ мышленіемъ, ему раскрывается и отдается. Тожество субъекта и объекта, которое мы установили выше, какъ апріори хозяйства, здѣсь открывается и со стороны своей объективно-логической формы. Связь эта не есть что-то неизмѣнное въ своихъ формахъ и обнаруженіяхъ. Она множественна и многообразна. Отсюда понятна возможность ея установленія подъ разными формами, разными методами, на разныхъ объектахъ. Отсюда и множественность наукъ и возможность прогресса науки, т.-е, болѣе широкаго и глубокаго проникновенія въ эту связь. Связь эта универсальна, ибо она есть связь всего со всѣмъ. Она получаетъ въ наукѣ форму всеобщей причинной связи, стягивающей собой міровой механизмъ [1]). Безъ этой связи не было бы ни тожества, ни различенія. Но эта связь *есть*. Есть Логосъ міра и по

[1]) „Законъ причинности есть всеобщая объективная истина и представляетъ непоколебимое ручательство за объективность нашего познанія и за безпредѣльную область постижимаго нами“ (*Лопатинъ*. Положительныя начала философіи, ч. 2-я, М. 1891, стр. 231).

силѣ его есть и логика вещей, и логика наукъ, и логика дѣйствій: все находится во всепроникающей связи. Ибо міръ въ своей положительной основѣ есть не Хаосъ, но Софія.

Наука софійна—вотъ отвѣтъ, который можно дать скептическому прагматизму и догматическому позитивизму. Она чужда Истинѣ, ибо она—дитя этого міра, который находится въ состояніи неистинности, но она—и дитя Софіи, организующей силы, ведущей этотъ міръ къ Истинѣ, а потому и на ней лежитъ печать *истинности*, Истины въ процессѣ, въ становленіи. Какъ платоновскій эросъ, сынъ Пороса и Пеніи, богатства и нищеты, абсолютнаго организма и механической дезорганизованности, она принадлежитъ обоимъ мірамъ. Она ограниченна, относительна, инструментальна, но въ то же время, по мѣрѣ ея поступательнаго развитія, спадаютъ все новые покровы, закрывающіе Истину отъ нашихъ глазъ, чрезъ нее просвѣчиваетъ Истина, хотя и какъ зерцаломъ въ гаданіи.

Итакъ, формально истинность научныхъ положеній защищается логикой, имѣющей какъ идеальное, такъ и реальное значеніе въ силу изначальнаго тожества субъекта и объекта, въ силу того, что въ существѣ своемъ субъективное и объективное суть только сознательныя или безсознательныя проявленія одного процесса, обнаруженія одного начала, лежащаго выше различенія субъекта и объекта, противоположенія сознательнаго и безсознательнаго. По содержанію же истинность науки обосновывается ея софійностью, она возможна благодаря организующей силѣ Софіи. Въ ней Софія овладѣваетъ міромъ. Можно сказать, что въ наукѣ выражается пробужденіе мірового самосознанія, причемъ съ міра спадаетъ постепенно его мертвенное окоченѣніе. Потому въ развитіи науки совершается дѣйствительный, реальный прогрессъ. Благодаря этому единству ея функціи только и можно сказать, что существуетъ единая наука,—не какъ единое знаніе, но какъ единая дѣятельность. Здѣсь наука сливается

съ общимъ хозяйственнымъ процессомъ и входитъ въ него какъ его факторъ. Наука есть орудіе оживленія міра, побѣды и самоутвержденія жизни. Ея положительный итогъ тотъ, что міръ косный, мертвый, непроницаемый все болѣе теряетъ эти черты и уступаетъ надвигающейся жизни.

Внѣ предположенія объективной логической связи вещей, изначальной софійности міра и производной софійности науки, фактъ науки, фактъ хозяйства, да и сама исторія становятся совершенно непостижимымъ чудомъ, какимъ-то фокусъ-покусомъ, или, дѣйствительно, какимъ-то открываніемъ секретовъ у „природы“. Но вѣдь этого нельзя продумать, не впадая въ явное противорѣчіе или грубое миѳологизированіе, не превращая мертвый и разсыпчатый аггрегатъ „природы“, какимъ она представляется въ механическомъ міровоззрѣніи, въ живое существо, хотя бы въ ту богиню въ зеленой одеждѣ и съ влажными глазами, которую описываетъ Тургеневъ въ своемъ стихотвореніи въ прозѣ „Природа“.

IV.

Гносеологія и праксеологія.

Научное знаніе дѣйственно [1]) или, иначе говоря, оно технично. Возможность технологіи или превращенія знанія въ дѣйствіе, прыжокъ изъ созерцанія къ дѣйствительности показываетъ, что научное познаніе, логическая

[1]) „Не только наше непосредственое знаніе, но все человѣческое знаніе вообще находитъ въ *дѣйствованіи* свое предѣльное понятіе. Самая абстрактная изъ этихъ идей,—понятіе бытія,—имѣетъ своимъ содержаніемъ мысль о *дѣйственности* въ ея наиболѣе обобщенной формѣ и все же въ полнотѣ ея логическихъ моментовъ“ (*Лопатинъ*. Положительныя задачи философіи. Часть 2-я, стр. 231).

связь понятій, имѣетъ транссубъективный характеръ, обезпечивающій техническую годность познанія. Другими словами, *техника логична* или *логика технична*. Математика имѣетъ „познавательную цѣнность“ не тѣмъ лишь, что представляетъ увлекательную игру логическаго воображенія, но и тѣмъ, что на нее можетъ опираться техника, и дифференціальное исчисленіе оказывается пригодно при постройкѣ желѣзнодорожнаго моста. Въ наукѣ построяются не только логическія модели дѣйствительности, но и создаются проекты воздѣйствія на нее, и вотъ эта-то связь проектированія и моделированія, знанія и дѣйствія, и требуетъ философскаго истолкованія. Недостаточно чистой теоріи познанія, она даже и невозможна, необходима теорія дѣйствія, основаннаго на знаніи, *не гносеологія, но праксеологія*. Проблема прагматизма только начинается тамъ, гдѣ считаютъ ее рѣшенной его представители.

Проблема науки въ праксеологическомъ пониманіи ея совершенно не вмѣщается въ ту постановку, какую придалъ ей Кантъ съ его чисто-созерцательнымъ, дѣйствительно, лишь теоретическимъ, бездѣйственнымъ разумомъ. Познаніе у Канта есть только моделированіе, но не проектированіе, провѣряемое жизнью. Когенъ справедливо замѣчаетъ [1]), что Кантъ имѣетъ дѣло съ природой какъ объектомъ науки (Natur als Wissenschaft). Между тѣмъ

[1]) Отличительной чертой критическаго идеализма по Когену является то, что „для него не существуетъ вещей иначе какъ въ мысляхъ и изъ мыслей“, и онъ опирается не на чувственное сознаніе вообще, но „на *науку*, въ которой *даны* всѣ *вещи* и доступны философскимъ вопросамъ; звѣзды *даны* не на небѣ, но въ наукѣ астрономіи, мы обозначаемъ такіе предметы какъ данные, которые мы отличаемъ отъ порожденій и переработокъ мышленія какъ обоснованные въ чувственности. Не въ глазу лежитъ чувственность, но въ raisons de l'astronomie“ (*Cohen*. Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, 127). Наибольшаго напряженія идеализмъ Когена достигаетъ въ „Die Logik der reinen Erkenntniss“.

природа ранѣе должна быть понята какъ объектъ хозяйства (Natur als Wirtschaft). Реальность природы не ощущается въ зеркальномъ ея изображеніи въ гносеологіи Канта, потому проблема реальности внѣшняго міра и чужого я, какъ уже показано выше [1]), пріобрѣтаетъ у него такой роковой, безысходный характеръ. Для теоретическаго разума міръ имѣетъ тоже лишь теоретическое существованіе, онъ, такъ сказать, проектируется на плоскости какъ рядъ схемъ и чертежей. Они могутъ быть вѣрны или не вѣрны съ точки зрѣнія своей логической стройности, но совершенно неизвѣстно, имѣютъ ли они транссубъективное, жизненное значеніе. Уже исходной постановкой своей проблемы Кантъ отрѣзалъ себѣ путь къ реальной дѣйствительности и обрекъ себя на Сизифову работу, на постоянную погоню за вѣчно убѣгающимъ призракомъ дѣйствительности. Понятіе *явленія* у Канта, образуемое апріорными формами познанія, совершенно не считается съ возможностью дѣйствія, иначе оно должно бы быть заново пересмотрѣно въ духѣ реализма, а это неизбѣжно повлекло бы за собой пересмотръ и всего ученія о формахъ познанія, объ явленіи и соотносительной ему вещи въ себѣ. Про міръ, *теоретически* построяемый, Кантъ могъ съ полнымъ правомъ сказать, что „разумъ предписываетъ законы природѣ“, но только относительно этой природы слѣдуетъ прибавить, что, можетъ быть, она и не существуетъ, подобно идеальнымъ тремъ талерамъ въ извѣстномъ примѣрѣ Канта, бытіе которыхъ вовсе не слѣдуетъ изъ ихъ понятія. И если въ реальномъ, а не въ идеальномъ только существованіи трехъ талеровъ можно убѣдиться лишь пощупавъ карманъ, такъ и въ реальномъ существованіи теоретически построяемой природы мы убѣждаемся лишь ее осязая, т.-е. выходя за предѣлы теоретическаго понятія. „Нужно выйти изъ него, чтобы сообщить ему признакъ существованія“, какъ выражается

[1]) Ср. гл. III. отд. II, стр. 93—102.

и самъ Кантъ [1]). Лишь практика, техника убѣждаетъ насъ, что наука не воздвигаетъ міра фантасмагорій, но извѣстнымъ образомъ соотносительна реальности. Поэтому мостъ, построенный на математическомъ расчетѣ, въ нѣкоторомъ родѣ гарантируетъ для насъ высшій анализъ. Но для Канта въ предѣлахъ его гносеологіи совершенно нѣтъ средствъ провести различіе между дѣйствительными и идеальными тремя талерами [2]), потому что теоретически, по содержанію своему какъ „понятія“, они тожественны, это признаетъ и самъ Кантъ, различаются же они лишь по „положенію“, предикатомъ бытія. Для теоретическаго

[1]) 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 anr 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 meh 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 ertheilen (?)“. *Kant's* Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Kehrbach стр., 472—4, passim. Это разсужденіе очень характерно для общаго теоретическаго характера философіи Канта, для которой понятія составляютъ нѣчто первоначальное и непосредственное, къ чему лишь присоединяется акциденція существованія и изъ чего надо „выйти“, чтобы достигнуть бытія: кабинетная философія, принявшая себя за коперниканство!

[2]) „Теорія знанія Канта *не обосновываетъ реальности транссубъективнаго міра*: какъ явленіе, внѣшній міръ, согласно его теоріи, есть только совокупность необходимыхъ представленій познающаго субъекта“ (*Н. Лосскій*. Введеніе въ философію, I, 207).

разума нѣтъ реальности, кромѣ логической, и это за Канта договорено до конца Когеномъ,—и въ этомъ радикализмѣ мысли нельзя не видѣть заслуги „марбургской школы“, въ которой дѣйствительность откровенно замѣняется наукой. Этотъ взглядъ представляетъ собой послѣднее слово кабинетнаго, „научнаго“ идеализма. Кантъ же все время колеблется между идеализмомъ [1]), къ которому его толкаетъ логика его философіи, но отъ котораго онъ всѣми силами отбивается (въ лицѣ Беркли), и реализмомъ. Держаться за реализмъ заставляло его живое чувство дѣйствительности, но для него отнюдь не находится почвы въ ученіи Канта объ явленіи, и это колебаніе (отразившееся уже въ различіи между первымъ и вторымъ изданіями *Критики Чистаго Разума*) создаетъ источникъ неясностей въ системѣ Канта и въ концѣ-концовъ оставляетъ открытымъ основной для него вопросъ: „wie ist Natur selbst möglich? (Prolegomena, § 36). Прослѣдить эти колебанія и показать безысходную двойственность въ пониманіи природы у Канта [2]) было бы интересной задачей, вводящей

[1]) Kritik der reinen Vernunft: 208—9 (Kehrbach).

[2]) Кантъ многократно возвращается къ вопросу о томъ, какъ возможно познаніе законовъ природы при помощи апріорныхъ категорій разума, или какъ возможно достигнуть реальности чрезъ призму субъективности, но всегда его отвѣты на этотъ вопросъ темны, расплывчаты, многозначны. См. особенно въ Kritik d. reinen Vern. (Kehrbach) 135, 154—6, 208—9, 222, 313—4, 318, 402—3, 443—4 и др. Приведемъ для образца два-три его сужденія по этому вопросу. Въ Supplement III къ *Критикѣ Чистаго Разума* читаемъ: „Категоріи суть понятія, которыя предписываютъ явленіямъ, а вмѣстѣ и природѣ, какъ совокупности всѣхъ явленій (natura materialiter spectata), законы a priori, и теперь спрашивается: такъ какъ они не выводятся изъ природы и не берутъ ее за свой образецъ (ибо они иначе были бы лишь эмпирическими), то какъ понять, что природа должна руководиться (sich richten) ими, т.-е. какъ они могутъ a priori опредѣлять природу, не будучи взяты отъ нея. Вотъ разрѣшеніе этой загадки. То,

въ самый центръ кантовской мысли и вскрывающей мнимость его коперниканства. Только Шеллингу съ его „прорывомъ къ дѣйствительности“ удалось разорвать паутину кантовской гносеологіи и проложить путь къ философіи

какъ законы явленій въ природѣ вообще согласуются съ разумомъ и его формой a priori, т.-е. его способностью вообще связывать разнообразное, ничуть не болѣе странно, чѣмъ то, какъ самыя явленія могутъ согласоваться съ формой чувственнаго воззрѣнія a priori. Ибо законы существуютъ не въ явленіяхъ, но лишь по отношенію къ субъекту, которому соотвѣтствуютъ (inhäriren) эти явленія, поскольку онъ имѣетъ разсудокъ, и существуютъ не какъ явленія по себѣ, но лишь въ отношеніи къ существу, имѣющему чувственность. Вещамъ въ себѣ была бы необходимо свойственна ихъ закономѣрность и внѣ познающаго ее разума. Но явленія суть лишь представленія о вещахъ, которыя непознаваемы въ томъ, что они суть сами по себѣ. Какъ простыя (blosse) представленія, они стоятъ не подъ какимъ-либо инымъ закономъ соединенія, кромѣ какъ подъ тѣмъ, который предписывается соединяющей способностью... Всѣ явленія природы, по ихъ связи, стоятъ подъ категоріями, отъ которыхъ природа (разсматриваемая просто какъ природа вообще) зависитъ какъ отъ первоначальнаго основанія своей необходимой закономѣрности (какъ natura formaliter spectata). На большее количество (mehrere) законовъ, чѣмъ то, на которыхъ основывается *природа вообще*, какъ закономѣрность явленій въ пространствѣ и времени, не хватаетъ чистой способности разсудка предписывать явленіямъ законы a priori однѣми категоріями. Особенные же законы, касающіеся эмпирически опредѣленныхъ явленій, не могутъ совершенно быть выведены отсюда, хотя они сами всѣ зависятъ отъ нихъ (stehen unter ihnen). Долженъ присоединиться еще опытъ, для того чтобы *вообще* познать ихъ; но объ опытѣ вообще и о томъ, что можетъ быть познано, какъ его предметъ, научаютъ исключительно эти законы a priori“ (Kehrbach, 680—1). Не очевидно ли, что эта загадка остается и здѣсь нисколько не разгаданной, если трудность видѣть именно въ вопросѣ о реальности, транссубъективности познанія, связи natura materialiter и formaliter spectata. Кантъ только повторяетъ здѣсь лишній разъ свои опредѣленія, наглядъ-

хозяйственнаго реализма, не разрывающаго и не обособляющаго единства познанія и дѣйствія, природы какъ науки и природы какъ хозяйства.

Итакъ, гносеологія оріентируется на фактѣ теоретическаго познанія (или „науки“) и старается найти изъ него путь къ реальности, прорвать сѣти идеализма. Но теоретическое знаніе, въ предѣлахъ котораго остается гносеологія, идеалистично по самому своему существу, оно имѣетъ дѣло съ алгебраическими знаками, а не числовыми, конкретными величинами. Однако въ дѣйствительности знаніе не существуетъ какъ чисто-теоретическое,—таковое есть

но показывая, какъ не вмѣщается въ нихъ проблема техники и хозяйства. То же самое происходитъ и въ „Пролегоменахъ“, гдѣ вслѣдствіе большей краткости и ясности изложенія основное затрудненіе кантовскаго апріоризма выступаетъ, пожалуй, еще яснѣе, особенно въ § 36 Wie ist die Natur möglich? „Какъ возможна природа въ матеріальномъ значеніи?.. На основаніи свойствъ нашей чувственности, по которымъ она присущимъ ей образомъ затрогивается предметами, которые сами по себѣ ей неизвѣстны (?) и отличаются (?) отъ этихъ явленій“ (противорѣчіе нагромождается здѣсь на противорѣчіе: хотя предметы и неизвѣстны, но о нихъ извѣстно, что они затрогиваютъ чувственность и что они отличаются отъ явленій). „Возможность опыта вообще есть и общій законъ природы, и основоположенія перваго суть законы послѣдней. Ибо мы знаемъ природу не иначе какъ совокупность явленій, представленій въ насъ (слѣд., только созерцательно, теоретически) и не можемъ поэтому законъ ихъ соединенія воспринимать иначе, чѣмъ по правиламъ соединенія ихъ въ насъ“ (100—1, по изд,. Schulz). „Верховное законодательство природы должно лежать въ насъ самихъ, т.-е. въ нашемъ разумѣ“ (101). Кантъ не ставитъ уже здѣсь передъ собой щекотливаго вопроса, сумѣетъ ли онъ отличить, на основаніи этого разума, идеальные талеры отъ реальныхъ и дѣйствительную природу отъ призрачной? Есть ли здѣсь „выходъ“ или переходъ отъ одного къ другому? Это затрудненіе у Канта отмѣчаетъ и старается устранить и *Cohen*: Kant's Theorie der Erfahrung, 2 Ausg. 311—4.

абстракція, оно существуетъ лишь въ конкретномъ единствѣ дѣйствія какъ его моментъ, оно входитъ въ трудовой процессъ жизни, въ хозяйство. Послѣднее есть тоже фактъ, не менѣе незыблемый, чѣмъ знаніе, но зато болѣе общій, а потому логически предшествующій знанію. Теорія познанія, оріентированная на фактѣ хозяйства, т.-е. не только теоріи, но и техники, будетъ имѣть совершенно иной видъ, нежели отвлеченно-теоретическая. Только на почвѣ экономическаго реализма, жизненной подлинности объектовъ труда преодолѣвается субъективный идеализмъ, и знаніе становится мышленіемъ транссубъективнымъ. И разрывать конкретное единство моментовъ теоріи и практики, знанія и дѣйствія съ тѣмъ, чтобы впослѣдствіи опять составлять и склеивать изъ его частей, изъ теоретическаго и практическаго разума, жизненную цѣлокупность, значитъ идти невѣрнымъ путемъ, создавать себѣ излишнія трудности и неразрѣшимыя проблемы. Мы не отрицаемъ этимъ проблемъ теоріи знанія, но ихъ теперешнюю отвлеченную постановку. Въ научномъ познаніи существуетъ, какъ это поставлено внѣ сомнѣнія гносеологическимъ анализомъ, извѣстный апріоризмъ и схематизмъ, который набрасывается какъ сѣть на непосредственный жизненный опытъ. Гносеологическій, кантовскій, субъектъ есть умъ ученаго, препарирующаго опытъ. Эти апріорныя формы познанія въ ихъ своеобразіи составляютъ предметъ теоріи научнаго познанія или, какъ теперь чаще выражаются, чистой логики. Но она не есть высшее и окончательное судилище, предъ трибуналомъ котораго разрѣшаются всѣ вопросы. Напротивъ, сама наука нуждается въ оправданіи или философскомъ объясненіи, а потому и возникаетъ наука о наукѣ, философское наукословіе. Послѣднее нерѣдко превращаютъ однако прямо въ философію (Когенъ, Гуссерль) и излагаютъ какъ „систему философіи“. Этимъ и характеризуется философія трансцендентализма.

V.

Наука и жизнь.

Наука есть функція жизни, она родится въ трудовомъ процессѣ, а природа всякаго труда хозяйственна, имѣетъ цѣлью защиту или расширеніе жизни. Жизнь нигдѣ не остается въ покоѣ, она находится въ состояніи непрерывнаго напряженія, актуальности, борьбы. Жизнь, въ этомъ смыслѣ, есть непрерывный хозяйственный процессъ. Она есть дѣятельность, въ которой моменты созерцанія, теоретическаго знанія, существуютъ лишь какъ моменты дѣйствія. Хозяйственное отношеніе къ міру включаетъ въ себя, какъ необходимое средство, и теоретическую оріентировку въ немъ, т.-е. науку. Наука рождается изъ практической нужды и развивается подъ тѣмъ же импульсомъ. Этотъ прагматизмъ науки, хозяйственная ея природа установляется тѣмъ положеніемъ, которое занимаетъ субъектъ по отношенію къ объекту въ процессѣ научнаго знанія. Хозяйство обусловливается отчужденностью и взаимной непроницаемостью субъекта и объекта, живого и не-живого бытія. Субъектъ хозяйственно внѣдряется въ объектъ, приближая его къ себѣ, выходя въ него изъ себя, ассимилируя его себѣ, дѣлая его для себя прозрачнымъ и проницаемымъ. Но для того, чтобы могъ совершиться такой актъ завоеванія субъектомъ объекта, побѣды жизни, въ отдѣльномъ ли актѣ или въ цѣломъ хозяйственно-историческомъ процессѣ, надо, чтобы ранѣе объектъ противостоялъ во всей своей отчужденности, непроницаемости, объектности, во всей своей множественности и хаотичности. Готовясь сдѣлать прыжокъ или опустить рабочую руку, субъектъ готовится, примѣриваясь какъ тигръ передъ охотничьимъ прыжкомъ, и на мгновеніе застываетъ въ этой позѣ. Пусть это будетъ краткое мгновеніе, но оно существенно и неустранимо во всемъ процессѣ: оно—его

часть, и понятно только какъ часть, но въ то же время оно имѣетъ и извѣстную законченность въ себѣ или цѣльность. При этой подготовительной позѣ жизни все вниманіе переносится на объектъ, субъектъ какъ будто совершенно исчезаетъ, прячется, остается только изучаемый объектъ. Это и есть чистая научность, научное отношеніе къ міру. Поэтому научность есть только поза жизни, ея моментъ. Поэтому она не можетъ и не должна законодательствовать надъ жизнью, будучи ея служанкой. Scientia est ancilla vitae. Наукотворчество неизмѣримо уже жизни, ибо эта послѣдняя есть живая, непрерывно осуществляемая субъектъ-объектность, субъектъ и объектъ въ ихъ полярности и въ ихъ живомъ единствѣ, выражающемся не въ научномъ познаніи, но въ хозяйственномъ дѣйствіи. Наука же—только объектна. Объективность, безличность считается достоинствомъ науки, и она должна быть, дѣйствительно, безлична (безсубъектна, внѣсубъектна) и объектна, въ ней субъектъ временно, конечно, выходитъ изъ себя и полагаетъ себя въ объектѣ, пребываетъ въ объектѣ, такъ что остается какъ будто одинъ только чистый объектъ. Съ этой позиціи или изъ того окошка, чрезъ которое наука смотритъ на міръ, совершенно не видно субъекта съ его непосредственнымъ, живымъ отношеніемъ къ объекту, съ истекающими изъ него лучами жизни. Такъ, мы тщетно стали бы искать высокую гору, господствующую надъ пейзажемъ и составляющую всю его красоту, находясь на вершинѣ этой самой горы. Призрачнаго для насъ пейзажа отсюда не видно, хотя это вовсе не значитъ, что его совсѣмъ нельзя увидать.

При научномъ подхожденіи къ міру изъ арены борющейся жизни онъ превращается въ міръ соединенныхъ между собой механической связью объектовъ, съ ихъ закономѣрностью. На что бы наука ни направила свой фонарь, всѣ живыя краски отъ него блекнутъ, лица мертвѣютъ, какъ при солнечномъ затменіи, и природа превращается въ мертвую пустыню съ анатомическимъ театромъ.

Жизнь бѣжитъ, потому что ей негдѣ помѣститься въ этомъ царствѣ тѣней, безсубъектныхъ объектовъ, овеществленныхъ абстракцій, и самая жизнь разсматривается здѣсь тоже лишь какъ объектъ, т.-е. какъ механизмъ, или машина. Научно понимать жизнь значитъ механически ее истолковывать, значитъ превращать организмы въ машины: l'homme-machine,—это не напрасно сказано въ упоеніи научностью философомъ просвѣтительства, т.-е. научности, превращенной въ философію.

Все, что носитъ печать субъекта и имѣетъ въ себѣ признаки жизни, несовмѣстимо съ научнымъ, чисто-объектнымъ отношеніемъ къ міру. Наука творитъ завѣдомое міроубійство и природоубійство, она изучаетъ трупъ природы, она есть анатомія и механика природы, такова ея біологія, и физіологія, и психологія. Наука набрасываетъ на весь міръ сѣть механизма, незамѣтную, какъ для мухи нити паутины. *Научное и механическое міровоззрѣніе—это синонимы. Научное отношеніе къ міру и есть отношеніе къ міру, какъ къ механизму.* Въ этихъ своихъ границахъ царство науки неприступно и не допускаетъ никакихъ вторженій. Вопросъ только въ томъ, всемірно ли это царство, не остается ли внѣ его и вокругъ него достаточной территоріи, чтобы можно было окруживъ, взять его въ плѣнъ. Объектъ множественъ по своей природѣ, и своей множественностью давитъ и угнетаетъ сознаніе, которое нуждается въ многообразныхъ оріентировкахъ въ этой множественности. Наука вырѣзываетъ изъ живого организма куски дѣйствительности, чтобы затѣмъ въ нихъ оріентироваться, установляя въ нихъ механическую закономѣрность. А затѣмъ изъ этихъ вырѣзанныхъ кусковъ она обратно складываетъ, конечно, уже мертвую природу. Природа какъ всеорганизмъ, ἓν καὶ πάν, не дается живою въ руки науки, и природоубійство происходитъ на самомъ порогѣ науки, еще за предѣлами ея царства. Поэтому у самихъ представителей науки не остается уже сознанія о происшедшемъ, и они съ наивнымъ догматизмомъ дѣйствительность въ томъ видѣ, какъ она доступна наукѣ, приравниваютъ дѣйствительности вообще, другими словами, научной методикѣ придается онтологическое значеніе. Создается и крѣпнетъ такимъ образомъ предразсудокъ, будто научное отношеніе къ дѣйствительности и есть самое глубокое и подлинное, при чемъ совершенно забывается о преднамѣренной ограниченности науки. Весь научный позитивизмъ есть такая наивная философія чистаго объекта, познаваемаго (неизвѣстно кѣмъ и какъ) въ наукѣ. То, что позитивизмъ дѣлаетъ наивно и догматически, въ критицизмѣ, въ особенности въ новѣйшей его формѣ, въ „научной философіи“, дѣлается съ критической утонченностью. Философія „чистаго опыта“ и „чистаго познанія“ есть философія безсубъектнаго опыта или той чистой объектности, которая свойственна наукѣ. Дѣйствительность, въ качествѣ чистаго объекта, необходимо становится міромъ *вещей*, находящихся между собою въ отношеніи механической причинности. Признаніе природы за механизмъ, пронизанный единой причинной связью (конечно, до конца никогда не познаваемой, но a priori постулируемой), есть, въ извѣстномъ смыслѣ, методическое основоположеніе науки, хозяйственный подходъ къ природѣ, чтобы узнать ея „тайны“ и „секреты“ (Бэконъ). Это, пародируя извѣстное выраженіе Гегеля о List der Vernunft, есть хозяйственная хитрость (List der Wirschaft), которую полусознательно, полуинстинктивно совершаетъ жизнь, замирая въ созерцательной позѣ, прежде чѣмъ устремиться въ объектъ всей своей субъективностью.

Изъ отношенія къ природѣ какъ механизму вытекаетъ основное убѣжденіе или предубѣжденіе науки, которое цѣликомъ усвояетъ и научная философія, именно, что данная наличность міровыхъ элементовъ не подвергается измѣненію или увеличенію. На основаніи этого закона сохраненія міровыхъ элементовъ, всѣ перемѣны въ мірѣ слѣдуетъ понимать только какъ результатъ механическаго взаимодѣйствія этихъ элементовъ, причемъ всякое новое

творчество, обогащеніе міра, его ростъ, заранѣе исключаются (отсюда принципіальное отрицаніе чуда, т.-е. нарушенія теперешнихъ законовъ природы, установленныхъ при наличности данныхъ ея элементовъ, — извѣстная чудобоязнь науки). Наука притязаетъ, по крайней мѣрѣ, въ идеалѣ, на то, чтобы составить исчерпывающій инвентарь мірового бытія [1]). Отсюда и притязанія науки на безграничную способность предвидѣнія, при чемъ міръ можетъ быть изображенъ, по выраженію Дюбуа-Реймона [2]), „одной огромной системой дифференціальныхъ уравненій, одной математической формулой“. Эту же мысль, даже въ примѣненіи къ человѣческимъ дѣяніямъ, высказываетъ Кантъ; она лежитъ въ основѣ соціологическаго детерминизма; ее же въ наиболѣе радикальной формѣ высказываетъ Лапласъ и позднѣе—Гёксли [3]).

---

[1]) „Какъ и обыкновенное знаніе, наука смотритъ на вещи съ точки зрѣнія ихъ *повторенія*. Если цѣлое не повторяемо, она старается разложить его на элементы или стороны, которые *приблизительно* были бы воспроизведеніемъ прошлаго“ (*А. Бергсонъ*. Творческая эволюція, пер. М. Булгакова, стр. 32). „Сущность механическихъ объясненій состоитъ вѣдь въ томъ, что признаютъ возможнымъ вычислить будущее и прошлое, какъ функціи настоящаго, и что такимъ образомъ *все предполагается даннымъ*. По этой гипотезѣ какой-нибудь сверхчеловѣческій умъ, способный произвести нужныя вычисленія, могъ бы обозрѣть сразу все прошлое, настоящее и будущее“. (Тамъ же, 38).

[2]) Цитировано у *Бергсона*, цит. соч., 39.

[3]) Лапласъ говоритъ: „Если бы какой-нибудь разумъ зналъ въ опредѣленный моментъ всѣ силы, дѣйствующія въ природѣ, и взаимное отношеніе предметовъ, ее составляющихъ, и если бы разумъ былъ и достаточно силенъ, чтобы подвергнуть эти данныя анализу, то онъ охватилъ бы въ одной и той же формулѣ движенія крупнѣйшихъ силъ природы и вселенной и движенія самаго легкаго атома: ничто не оставалось бы ему неизвѣстнымъ, и будущее, какъ и прошедшее, раскрывалось бы передъ его глазами“ (*Laplace*. Introduction à la théorie analytique des probabilités.

И, представляя міръ такимъ механизмомъ, наука далѣе раздробляетъ его на атомы (въ самомъ широкомъ смыслѣ слова), разрываетъ цѣлое на части, пользуясь, по остроумному выраженію Бергсона, кинематографическимъ методомъ [1]), и потому разрушаетъ единство, цѣльность, непрерывность жизни природы. Отношеніе науки къ природѣ не непосредственно и не безкорыстно, но искусственно и прагматично. Наука—волевого, дѣйственнаго происхожденія, она не есть проникновеніе въ объектъ, какъ онъ есть (что, впрочемъ, и невозможно, ибо чистый объектъ, вещь, есть абстракція, объектъ существуетъ только для субъекта), но хозяйственная оріентировка въ немъ, приготовленіе къ дѣйствію. Изъявительное наклоненіе науки всегда предшествуется желательнымъ и послѣдуется повелительнымъ наклоненіемъ.

Цит. у *Бергсона*, цит. соч., 39). Ту же идею *Гёксли* выразилъ въ болѣе конкретной формѣ: „если правильно положеніе эволюціи, что весь міръ, одушевленный и неодушевленный, представляетъ результатъ взаимодѣйствія по опредѣленнымъ законамъ силъ, принадлежавшимъ молекуламъ, изъ которыхъ состояла первоначальная міровая туманность, то столь же вѣрно, что нынѣшній міръ уже заключался потенціально въ космическомъ газѣ, такъ что достаточно обширный умъ, зная особенности молекулъ этого газа, могъ бы предсказать, напр., состояніе великобританской фауны въ 1868 году, съ такой же точностью, какъ мы предсказываемъ, что станется съ паромъ дыханія въ холодный зимній день“ (цит. тамъ же).

[1]) „Современная наука, какъ и древняя, пользуется кинематографическимъ методомъ. Иначе дѣйствовать она не можетъ, ибо всякая наука подчинена этому закону. Въ самомъ дѣлѣ, сущностью науки являются ея манипуляціи со знаками или символами, которыми она замѣняетъ самые предметы“ (*Бергсонъ*, тамъ же 282—3). „Нашъ интеллектъ ясно представляетъ только неподвижность“ (133). „Мы чувствуемъ себя свободно только среди отдѣльныхъ, неподвижныхъ, мертвыхъ вещей. Интеллектъ характеризуется природнымъ непониманіемъ жизни“ (141).

Итакъ, наука есть условное отношеніе къ природѣ какъ къ чистому объекту и, слѣдовательно, какъ механизму. Научное мышленіе и механическое міропониманіе, или научный детерминизмъ, суть одно и то же. Наука только и существуетъ какъ система детерминизма, міровой механики, которая мечталась Канту, Лапласу и др. Очевидно при этомъ, что философскій вопросъ о свободѣ и необходимости остается совершенно *внѣ* научнаго сознанія. Научная оріентировка настолько узка, спеціальна и прагматична, что для нея не существуютъ всѣ вопросы, возникающіе за ея порогомъ, въ частности и опредѣленіе субъекта въ его отношеніи къ объекту, воли въ ея отношеніи къ дѣйствію. Это не существуетъ для нея совершенно въ такой же мѣрѣ, въ какой для геометра, изучающаго тѣла, какъ фигуры и объемы, не существуетъ ихъ качественнаго различія: для нея совершенно тожественна мраморная статуя и натурщица, съ которой она изваяна. При всемъ своемъ безконечномъ богатствѣ и сложности по содержанію, наука необыкновенна проста, элементарна и бѣдна по своему заданію. Ея единственная заповѣдь гласитъ: познавай міръ какъ механизмъ, поступай такъ. какъ будто бы онъ былъ только механизмомъ, до конца познаваемымъ. Но у нея нечего спрашивать о томъ, насколько вѣрна самая заповѣдь.

VI.

О „научномъ міровоззрѣніи“.

Этому условно-прагматическому механическому міровоззрѣнію науки нерѣдко придается *онтологическое* истолкованіе, согласно которому міръ не только научно познается какъ механизмъ, допуская механическую въ себѣ оріентировку, но и *есть* механизмъ, и на основаніи этого механизма истолковывается все бытіе. Познающій, хозяйственно оріентирующійся субъектъ незамѣтно выпрова-

живается за дверь и подмѣняется внѣміровымъ, созерцательнымъ, бездѣйственнымъ научнымъ разумомъ, которому и приписывается созерцаніе этого механизма. Такимъ только образомъ и получается тотъ чистый объектъ, который не соотносителенъ никакому субъекту и потому воплощаетъ въ себѣ чистый механизмъ. Тогда міръ разсматривается какъ совокупность вещей, а познающій разумъ, въ качествѣ совокупности ихъ схемъ, какъ пассивный схематизмъ міра. Все познаваемо, все вещно, все механично, все объективно—таковъ катехизисъ метафизики научнаго раціонализма. Этотъ научный раціонализмъ, механическое міросозерцаніе представляютъ собой настолько типичную болѣзнь новой философіи, что требуютъ для себя не только опроверженія, но и истолкованія. Подобно экономическому матеріализму, какъ идея, онъ болѣе силенъ и могучъ, чѣмъ отдѣльныя ея выраженія. Вѣдь научный раціонализмъ можетъ сказать теперь о себѣ: „имя мое легіонъ, ибо насъ много“. Вѣдь все теченіе мысли (и не только мысли, но и, что гораздо важнѣе, жизни), носящее наименованіе „просвѣтительства“, въ многообразныхъ своихъ проявленіяхъ, пролагаетъ русло для научнаго раціонализма. Локкъ и Юмъ, Беконъ и Милль, Кантъ и неокантіанцы, Молешоттъ и Геккель, большинство дѣятелей науки—все это сознательные или безсознательные, активные или пассивные, воинствующіе или мирные носители научнаго раціонализма. Онъ составляетъ духовную атмосферу нашего времени, имъ мы дышимъ, незамѣтно для себя, въ немъ исчезаетъ чувство тайны и глубинности бытія, гаснетъ мистика и религія. Съ плоской насмѣшкой Мефистофель, духъ научнаго раціонализма, подаетъ таблицу логариѳмовъ со словами: eritis sicut dei scientes bonum et malum, и злорадно наблюдаетъ, какъ Божій міръ перемалывается на этой мельницѣ. Конечно, столь значительное и вліятельное теченіе духовной жизни не можетъ имѣть корни только въ теоретическомъ заблужденіи, оно должно имѣть глубокое

основаніе въ болѣзни бытія, въ его раздробленности, въ которой и надо видѣть начало дискурсивнаго знанія, т.-е. науки и научной философіи. Относительно же расцвѣта ея въ нашу эпоху, мы, вмѣстѣ съ марксизмомъ, скажемъ, что корни теперешняго раціонализма въ хозяйствѣ, въ напряженной хозяйственной жизни эпохи (не даромъ и нѣкоторые экономисты, напр., Зомбартъ [1]), раціонализмъ считаютъ отличительной чертой современнаго капиталистическаго индустріализма). Кантъ и Уаттъ, Когенъ и Сименсъ суть дѣти одной хозяйственной эпохи,—капитализма. Нашъ вѣкъ характеризуется страшнымъ напряженіемъ хозяйственной энергіи, одинаково выражающейся и въ развитіи науки, и въ экономическомъ завоеваніи космоса. Это напряженіе выражается въ чрезвычайномъ погруженіи субъекта въ объектъ и сопровождается нѣкоторымъ смѣщеніемъ центра сознанія. Прежде чѣмъ быть покореннымъ, объектъ временно покоряетъ себѣ своего покорителя. Въ то же время и успѣхи хозяйства не являются еще настолько ощутительными, чтобы вызывать уже чувство побѣды надъ объектомъ, его растворенія въ субъектѣ. Гипнотизирующее вліяніе преодолѣваемаго объекта, напряженіе мускуловъ и воли при этомъ преодолѣніи, естественно и отразилось въ историческомъ сознаніи современнаго человѣчества успѣхами научнаго раціонализма. Высокая цѣнность орудія науки побудила распространить ея компетенцію далѣе, чѣмъ она простирается, и вызвала попытку отмыкать этимъ ключомъ замки, для которыхъ онъ совершенно не подходитъ. Изъ этого родилось злосчастное порожденіе вѣка раціонализма,—идея „научной философіи“, т.-е. разрѣшенія наукой сверхнаучныхъ и внѣнаучныхъ вопросовъ.

Но, хотя наука превращаетъ міръ въ безжизненный механизмъ, сама она есть порожденіе жизни, форма самоопре-

[2]) *Зомбартъ* Современный капитализмъ, т. I—II, въ разныхъ мѣстахъ, также въ Iuden und das Wirttchaftsleben. 1911.

дѣленія субъекта въ объектѣ. Самый механизмъ, который для механическаго міровоззрѣнія кажется универсальнымъ онтологическимъ принципомъ, есть только условное самоопредѣленіе субъекта. Механизмъ есть граница для субъекта, отсутствіе организма, но ограничиваемое первѣе ограничивающаго, и жизнь не полагается, а только ограничивается механизмомъ. Самъ механизмъ есть понятіе не положительное, а отрицательное, въ немъ констатируется отсутствіе жизни, т.-е. жизнь (субъектъ) здѣсь ощущаетъ свою границу, но не для того, чтобы, ее опознавъ, передъ ней остановиться, но чтобы ее перейти [1]). Щупальцы жизни, простираясь впередъ и встрѣчая предъ собой мертвыя грани, ищутъ выхода или обхода. Непосредственной данностью, обладающей положительнымъ атрибутомъ бытія, для насъ остается жизнь, и отрицательное по отношенію къ ней понятіе механизма, вещности образуется только этимъ отрицаніемъ ея положительнаго признака, есть ея тѣнь, а внѣ этого отрицательнаго опредѣленія онъ исчезъ бы вовсе какъ чистый минусъ, какъ ничто. Поэтому механическая причинность опредѣляется отрицаніемъ жизни, есть отрицаніе воли, причинности органической. И уже по этому одному ме-

[1]) Хорошо объ этомъ говоритъ *Шеллингъ*: „Что же такое этотъ механизмъ, которымъ вы пугаете самихъ себя какъ призракомъ? Есть ли механизмъ нѣчто существующее само по себѣ (für sich) и не есть ли самъ онъ скорѣе лишь отрицательная сторона (das Negative) организма? Не долженъ ли организмъ быть первѣе, чѣмъ механизмъ,—позитивное прежде, чѣмъ негативное? Если же вообще негативнымъ предполагается позитивное, а не наоборотъ, вторымъ первое, то наша философія не можетъ исходить изъ механизма, какъ негативнаго, но должна исходить изъ организма, какъ позитивнаго, и поэтому-то первый не можетъ быть объясняемъ изъ второго, поскольку самъ онъ скорѣе объясняется первымъ“ (Von der Weltseele, A. W., I, 444). „Организмъ существуетъ не тамъ, гдѣ нѣтъ механизма, но, наоборотъ, гдѣ нѣтъ организма, тамъ есть механизмъ“ (445).

ханизмъ не только не можетъ объяснять жизни, но самъ долженъ быть объясненъ изъ своей соотносительности съ нею. Заслугой философскаго глубокомыслія Бергсона было показать (особенно въ „Творческой эволюціи“) первоначальность жизни и обусловленность ею научнаго раціонализма и механизма.

Поэтому-то, вообще говоря, отношеніе къ природѣ какъ къ механизму и является прежде всего „хитростью хозяйства“, тактическимъ пріемомъ наступающей жизни, затаенное и подлинное стремленіе которой—въ томъ, чтобы побѣдить, растворить въ себѣ все неживое, все механическое, и конечная цѣль хозяйства, или его естественный предѣлъ, состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать изъ вселенной всеорганизмъ всечеловѣчества [1]). Механизмъ въ организмѣ служитъ только средствомъ его цѣлямъ, есть *какъ*, а не *что*. То, что безсознательно, то и несвободно, механично; что сознательно, преднамѣренно, цѣлесообразно, то и органично, хотя механизмъ средствъ можетъ оставаться одинъ и тотъ же въ обоихъ случаяхъ. Вотъ почему, открывая ту или иную закономѣрность причинъ и слѣдствій, тотъ или иной механизмъ въ природѣ, жизнь стремится имъ овладѣть, включить его въ свой организмъ, и потому расширяющееся познаніе природы какъ механизма есть лишь подготовка къ овладѣнію ею какъ организмомъ. Организмъ есть опознанный и осознанный механизмъ, механизмъ—еще не организованная, хотя и имѣющая быть организованной природа. Научная картина міра, міръ какъ объ-

[1]) Въ самомъ раннемъ своемъ, окрашенномъ еще фихтеански, философскомъ произведеніи „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“, совершенно въ духѣ позднѣйшей своей натурфилософіи 20-лѣтній Шеллингъ говоритъ: „конечная цѣль „я“ состоитъ въ томъ, чтобы законы свободы сдѣлать законами природы, а законы природы—законами свободы, воспроизвести въ „я“ природу, а въ природѣ—„я“ (A. W., I 50[1]). „Высшее призваніе человѣка—воспроизвести единство цѣлей въ мірѣ какъ механизмъ, а механизмъ сдѣлать единствомъ цѣлей“ (ib, 94).

ектъ и, слѣдовательно, какъ механизмъ, есть только моментальная фотографія, подобно тому какъ возможна фотографія волны въ моментъ самаго высшаго ея подъема. Но ясно, что какъ это положеніе волны понятно лишь въ связи съ предыдущими и послѣдующими моментами въ жизни волны, но совершенно не понятно изъ себя самого, такъ и научная картина міра какъ чистаго механизма выражаетъ моментъ созерцанія передъ дѣйствіемъ, наибольшую полярность субъекта и объекта, ихъ противопоставленіе, за которымъ послѣдуетъ сліяніе, отожествленіе, къ которому и сводится всякій хозяйственный актъ. Раскрываемый наукой механизмъ природы, познаніе ея закономѣрностей, открываетъ возможность для организующей, хозяйственной дѣятельности. Если механизмъ, какъ граница жизни и организма, испытывается какъ давящая, кошмарная сила мертвой необходимости, то, съ другой стороны, онъ дѣятельно опознается какъ возможность организма, завоеванія жизни, побѣды сознательнаго надъ безсознательнымъ въ природѣ. Ибо, какъ много разъ уже говорилось, человѣкъ не творитъ изъ ничего, а лишь возсоздаетъ и преобразуетъ, человѣкъ долженъ имѣть предъ собой механизмъ какъ матеріалъ для своего дѣйствія, какъ точку опоры для своей активности. „Нѣчто, для чего вообще не можетъ существовать мѣста въ природѣ, должно быть совершенно невозможно“ [1]). Связность моментовъ познанія и дѣйствія, значеніе науки въ хозяйствѣ, какъ средства хозяйственной оріентировки, закрывается для насъ благодаря тому, что функція хозяйства, какъ и функція знанія, въ своемъ цѣломъ осуществляется лишь трансцендентальнымъ субъектомъ, историческимъ человѣчествомъ въ его цѣломъ (или, по крайней мѣрѣ, въ обширныхъ группахъ), между тѣмъ какъ непосредственная жизнь дана намъ лишь въ индивидуальной ограниченности. А на этой послѣдней тяготѣетъ проклятіе невольной фраг-

[1]) *Schelling*. System des tranzendentalen Idealismus, A. W., II, 245.

ментарности, она есть безконечно малая дробь, атомъ цѣлокупнаго процесса. Поэтому-то отдѣльныя человѣческія особи осуществляютъ преимущественно то ту, то другую сторону хозяйственнаго процесса, однѣ въ его познавательной, созерцательной сторонѣ, другія—въ дѣятельной. Естественно поэтому, что сословіе ученыхъ, въ силу сложности своей профессіи, трудности своей задачи, выдѣлившись въ замкнутый цехъ, усвоило особенно кабинетное, созерцательное отношеніе къ жизни, соотвѣтствующее идеѣ научной закономѣрности; для людей дѣятельности, напротивъ, міръ представляется пластичнымъ и измѣнчивымъ. Поэтому кошмаръ механическаго міровоззрѣнія принадлежитъ собственно не самой идеѣ универсальной связи всего сущаго, познаваемой въ закономѣрности или, точнѣе сказать, закономѣрностяхъ разныхъ наукъ, ибо эта связь не содержитъ ничего утѣснительнаго для сердца, онъ проистекаетъ изъ чувства утѣсненности жизни, отчужденности отъ насъ природы съ ея мертвеннымъ непроницаемымъ ликомъ и съ безразличіемъ или враждебностью къ человѣку. Міръ какъ царство смерти, враждующей съ жизнью,—вотъ чѣмъ отпугиваетъ насъ механизмъ природы, этотъ трупъ ея, отбрасывающій свою мертвенную тѣнь и на нашу жизнь. Наука оріентируетъ насъ въ этомъ царствѣ смерти, потому и сама пріобрѣтаетъ въ себѣ нѣчто мертвящее. За этимъ механизмомъ скрывается и угрожаетъ Смерть. Лишь поскольку міръ есть царство Смерти, постольку онъ и есть механизмъ. Но, поскольку онъ есть арена борьбы Жизни со Смертью, онъ есть будущій организмъ. И мы—рабы этого механизма, поскольку мы рабы Смерти, это разныя выраженія одного и того же содержанія. Но мертвое не сознаетъ себя мертвымъ, и чистый механизмъ не сознаетъ своей механичности. Только въ живомъ можетъ явиться ужасъ смерти. Механизмъ и организмъ, необходимость и свобода, жизнь и смерть, взаимно ограничиваясь, вмѣстѣ съ тѣмъ, другъ друга обусловливаютъ и обосновываютъ своимъ раздѣленіемъ, смѣшеніемъ, борьбой

необходимость тяжбы, наличность процесса, который, если только онъ не безконеченъ, долженъ привести къ одному итогу, знаменующему уже окончаніе этого процесса: къ всецѣлому торжеству смерти или жизни. Но можетъ ли торжествовать небытіе,—то, чего нѣтъ и что существуетъ только какъ тѣнь? *Есть* только жизнь, а то, что принимаютъ за смерть и за безжизненный механизмъ, есть ущербъ, перерывъ жизни, ея обморокъ, сопровождаемый обморокомъ и природы. И тотъ механизмъ, который познаетъ наука, эта кора бытія есть только печать обморока жизни въ природѣ,—мертвенная блѣдность, безчувствіе, но не смерть. Надъ оживленіемъ природы неустанно работаетъ ея сынъ и пасынокъ, рабъ и господинъ, повелитель и рабочій, *хозяинъ*. Омертвѣвшую тварь онъ старается согрѣть теплотой своей жизни. Онъ не въ состояніи удержать эту жизнь даже въ себѣ какъ индивидѣ, сохраняя ее только въ родѣ и на себѣ познавая силу своего врага—Смерти. И въ этомъ трагическій характеръ борьбы: между субъектомъ и объектомъ постоянно образуется разрывъ, смерть своей косой обрѣзаетъ эту связь, но она снова возстановляется.

VII.

Самосознаніе науки.

Наука не можетъ понять сама себя, дать объясненіе своей собственной природы, не переходя за грань детерминизма и механическаго міровоззрѣнія и не вступая на почву метафизическихъ проблемъ. Пусть все есть механизмъ, какъ предполагаетъ и утверждаетъ наука, но сама-то она, какъ знаніе, какъ созерцаніе этого механизма, какъ самосознаніе его, что она такое? Какимъ образомъ явилась она какъ бы придаткомъ къ этому механизму, его идеальнымъ воспроизведеніемъ или зеркальнымъ отраженіемъ?

Кто и какъ идеально воспроизводитъ этотъ механизмъ? [1]) Если сказать, что механизмъ, т.-е. чистая объектность, слѣдовательно, совершенная безсознательность, самъ же себя и воспроизводитъ, вызываетъ въ себѣ собственное самосознаніе, то это значитъ или высказать весьма смѣлую нелѣпость, безпощадно поглумиться надъ закономъ противорѣчія, однимъ духомъ приписавъ объекту самосознаніе, т.-е. субъектность, или же просто отказаться отъ первоначальной точки зрѣнія и перейти на новую, еще неизслѣдованную.

Достаточно поэтому лишь поставить вопросъ о самосознаніи самой науки, какъ гипнозъ механическаго міровоззрѣнія, чары этого кошмара ослабѣваютъ. Вѣдь невозможно представлять себѣ науку какъ зеркальное, совершенно пассивное отраженіе мірового механизма. Во-первыхъ, такая зеркальность была бы все-таки не понятна въ своемъ существованіи, міръ чистаго механизма, оставаясь имъ и только имъ, не имѣлъ бы о себѣ никакого познанія и сознанія, какъ мертвое тѣло, ибо и механизмомъ-то онъ является только для организма, подобно тому какъ и смерть существуетъ только въ жизни, для жизни и благодаря жизни. Но, кромѣ того, это представленіе о зеркальности и абсолютной пассивности знанія какъ отраженія міра совершенно не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, ибо *само знаніе есть дѣятельность*, и только продукты ея пріобрѣтаютъ потомъ застывшій, объектный характеръ: наука созидается трудомъ, есть функція жизни. Потому и отношеніе между механизмомъ и его отраженіемъ въ сознаніи, или наукой, очевидно, не можетъ мыслиться по типу механизма, но выводитъ за его предѣлы, ломаетъ его рамки. Знаніе, въ частности систематизированное научное знаніе, какъ дѣятельность, никогда не имѣетъ чисто-объектнаго характера, но всегда имѣетъ *предъ* собой объектъ, есть постоянно осуществляемое тожество субъекта и объекта, переходящее изъ потенціальнаго въ актуальное, въ выявляемую связь вещей, логосъ міра. Когда я изучаю звѣздное небо, телескопическую картину міра, или міръ безконечномалыхъ, микроскопическую его область, съ установляемыми здѣсь связями бытія, „закономѣрностями“, я, погружаясь въ безконечный объектъ, не всегда удерживаю въ сознаніи, что вѣдь это—*моя* картина міра, она и рисуется *во мнѣ*, живомъ потенціалѣ міра. Въ извѣстномъ смыслѣ для этого необходимо признать, что я и звѣздное небо или міръ микроскопическій—одно, способны къ сліянію, отожествленію. Всякій актъ знанія есть такое частичное отожествленіе субъекта и объекта, раскрытое и почувствованное ихъ единство, какъ отвѣтъ на вопросъ есть единство вопроса и отвѣта. Только на этомъ тожествѣ субъекта и объекта, какъ выяснено выше, принципіально и можетъ быть обосновано и знаніе, и хозяйство. И въ этомъ смыслѣ звѣздное небо я нахожу въ себѣ, иначе я не видѣлъ бы его надъ собою. Всякое знаніе есть въ этомъ смыслѣ *самосознаніе*. Корни науки—въ Софіи, въ идеальномъ тожествѣ и самосознаніи міра, въ идеальномъ его организмѣ. Зеркальная теорія науки закрываетъ глаза на то вѣщее и творческое, на тотъ анамнезисъ, который въ дѣйствительности происходитъ и въ наукѣ, вопреки ея механическому міровоззрѣнію, какъ и во всякой живой, слѣдовательно, основанной на всеобщемъ тожествѣ и всеобщей связи вещей дѣятельности. Вѣдь разсудокъ (ratio), лишь констатирующій схемы вещей, ихъ описывающій и въ своей дѣятельности наиболѣе приближающійся къ зеркальной пассив-

[1]) Хорошо замѣчаетъ объ этомъ *Фихте*: „предполагая непрерывную всеобщность (Gültigkeit) механизма причинъ и дѣйствій, они непосредственно противорѣчатъ себѣ; то, что они говорятъ и что дѣлаютъ, находится въ противорѣчіи. Именно, предустановляя механизмъ, они возвышаются надъ нимъ; ихъ мышленіе о немъ есть нѣчто, лежащее внѣ его. Механизмъ не можетъ самъ себя понимать именно потому, что онъ есть механизмъ. Понимать само себя можетъ лишь свободное сознаніе“ (*J. G. Fichte*. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Sämt. Werke I, 1, 510).

ности, безплоденъ. Онъ не родитъ научныхъ идей, онъ только пользуется уже родившимися, регистрируетъ, провѣряетъ, онъ—бухгалтеръ мысли, но не ея творецъ. Въ дѣйствительности же творческія мысли, новые замыслы и въ наукѣ получаются не изъ бухгалтерской дѣятельности разсудка, они родятся, восходятъ въ сознаніе изъ нѣдръ досознательнаго тожества, Софіи. Они *осѣняютъ* своихъ творцовъ, аналогично съ тѣмъ, какъ вдохновеніе осѣняетъ художника, они сами являются плодомъ нѣкотораго вдохновенія, эроса, а не бухгалтерскаго искусства, и, лишь родившись, они попадаютъ въ руки своей строгой няньки и взыскательнаго акушера. Разумъ научный по безплодію своему не можетъ родить науку, наука, какъ и все живое и творческое, зарождается и творится внѣнаучнымъ, сверхнаучнымъ путемъ, и научный геній, какъ и всякій другой, есть способность ясновидѣнія поверхъ разумной данности или глубже нея. Но въ наукѣ ведется точная опись міра, какъ онъ открывается сверхнаучному, творческому, софійному сознанію, наука—это протоколы обнаруживающейся софійности міра, насколько она становится созерцаніемъ, знаніемъ, насколько субъектъ, совершивъ свой выходъ въ объектъ, осуществивъ свое тожество съ нимъ, изъ актуальности возвращается опять въ потенціальность и потому проецируетъ связь вещей на экранѣ объекта, какъ механизмъ.

Наука вноситъ въ темный хаосъ косной матеріи, смѣшенія космическихъ силъ и элементовъ свѣтъ различенія и закономѣрности. Она идеально организуетъ міръ какъ объектъ, и хаосъ явленій пронизываетъ свѣтомъ идей, всеобщихъ и разумныхъ законовъ [1]). Наука есть хозяйство

[1]) Какъ говоритъ Шеллингъ: „высшее усовершенствованіе естествознанія состояло бы въ полномъ одухотвореніи (Vergeistigung) всѣхъ законовъ природы до (превращенія ихъ) въ законы мышленія и созерцанія. Феномены (матеріальные) должны совсѣмъ исчезнуть и должны остаться лишь законы (формальные). Потому

разума въ природѣ, трудовое возстановленіе идеальнаго космоса, какъ организма идей или идеальныхъ закономѣрностей, гармонично сочетающихъ космическія силы или формирующихъ первоматерію и первоэнергію, „праматерь“ бытія. Въ трудовомъ, хозяйственномъ процессѣ наука проникаетъ чрезъ кору и толщу хао-космоса къ идеальному космосу, космосу-Софіи. Міръ предстаетъ тогда, дѣйствительно, какъ единство, но не въ Канто-Лапласовскомъ смыслѣ. Единство это выразитъ не абстрактная формула мірового детерминизма, но организмъ идей, механическое же единство его лишь отражаетъ въ опрокинутомъ и искаженномъ образѣ. Таковъ идеальный предѣлъ научнаго знанія.

наблюдается, что чѣмъ больше обнаруживается закономѣрность въ природѣ, тѣмъ больше исчезаетъ оболочка, сами феномены становятся духовнѣе и, наконецъ, вполнѣ исчезаютъ... Совершенная теорія природы была бы такая, въ силу которой вся природа разрѣшилась бы въ интеллектъ“ (Syst. d. tr. Id. A. W., II, 14).

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Хозяйство какъ синтезъ свободы и необходимости.

I.

Свобода и причинность.

Субъектъ познающій („гносеологическій"), отвлеченный и безжизненный, находитъ *предъ* собою объектъ, или *предметъ* познанія, и вся активность его относительно этого объекта исчерпывается функціей познанія, идеальной его ассимиляціей въ наукѣ, которая есть лишь одна изъ дѣятельностей живого, конкретнаго субъекта,—человѣка. Тотъ же субъектъ, какъ дѣятельный и хозяйственный, не только созерцаетъ предъ собой объектъ, но и *ощущаетъ* его внѣ себя, въ отчужденности отъ себя. Онъ переживаетъ объектъ не только какъ проблему знанія (или свою идеальную границу), но и какъ границу своей мощи, самаго своего бытія, и потому стремится отодвинуть эту границу, согрѣть холодный и чуждый объектъ своей субъективностью, пріобщить его къ своей жизни, такъ или иначе себѣ ассимилировать. И какъ раздвоеніе и противопоставленіе субъекта и объекта обосновываютъ собой дискурсивное знаніе, научный опытъ, такъ и раздвоеніе и противопоставленіе ихъ въ дѣйствіи, въ жизни обосновываютъ собой процессъ между субъектомъ и объектомъ, т.-е. хозяйство. Насколько объектъ въ хозяйствѣ ощущается какъ граница мощи субъекта, настолько въ немъ выражается необходимость, несвобода для субъекта; насколько же эта граница постоянно отодвигается и снимается субъектомъ, настолько въ этомъ осуществляется его свобода. Свобода въ хозяйствѣ имѣетъ своимъ объектомъ необходимость, т.-е. свою противоположность. Въ дѣйствіи, въ хозяйствѣ, осуществляется синтетическое единство двухъ этихъ началъ, которыя, взятыя въ отдѣльности, другъ друга исключаютъ. Подобнымъ образомъ косная и безформенная масса камня или мрамора есть матеріалъ для осуществленія скульптурнаго или архитектурнаго замысла, для воплощенія идеальныхъ формъ. Такъ и свѣтъ знанія и сознанія загорается въ тьмѣ невѣдѣнія и въ мракѣ безсознательности, ихъ преодолѣвая. И подобнымъ же образомъ необходимость составляетъ постоянный субстратъ свободы, ея основу, предоставляя свободѣ торжествовать надъ собою.

Вопросъ о синтезѣ свободы и необходимости, какъ основѣ и сущности хозяйственнаго процесса, какъ его фундаментѣ а вмѣстѣ и его заданіи, нуждается въ разъясненіи. Прежде всего, что такое свобода, какъ ее понимать? Для правильной постановки этого вопроса необходимо совершенно исключить то ложное его истолкованіе, при которомъ весь вопросъ разсматривается лишь примѣнительно къ научному детерминизму, къ идеѣ механической, казуальной закономѣрности. При такой постановкѣ вопроса надъ нимъ чинится судъ скорый, но не правый, именно понятіе свободы безъ долгихъ разговоровъ выбрасывается за бортъ какъ „ненаучное", и, конечно, совершенно справедливо. Свобода, дѣйствительно, есть ненаучное, внѣнаучное, если угодно, сверхнаучное (хотя и не противонаучное) понятіе, и, попадая въ силки науки, оно разрываетъ ихъ и выскальзываетъ изъ нихъ, ибо они совершенно не предназначены для такого улова. Мы знаемъ, что наука

есть познаніе природы какъ механизма, въ его чистой объектности, таково ея общее основаніе и таково ея заданіе. Очевидно, что этой методологической предпосылкѣ и опирающейся на нее наукѣ будетъ противорѣчить всякое допущеніе перерыва въ механизмѣ, или ограниченіе сферы его господства. Поэтому свободѣ и нѣтъ мѣста въ наукѣ, и это сознается одинаково какъ научными догматиками, такъ и критицистами. Кантъ въ своей *Критикѣ Чистаго Разума* тщательно законопатилъ всѣ щели зданія науки („опыта“) и изслѣдовалъ его сверху донизу, чтобы убѣдиться, что сюда не можетъ проникнуть свобода. Впрочемъ, можно было бы даже и безъ такого изслѣдованія не сомнѣваться, что въ природѣ, разсматриваемой какъ чистый объектъ знанія, слѣдовательно, какъ нѣчто внѣположное субъекту, какъ механизмъ, совершенно отсутствуетъ начало, столь существенно связанное съ субъектомъ, какъ свобода. Однако ошибочно дѣлать отсюда то обычное для детерминистовъ заключеніе, которое въ наши дни служитъ основой „научнаго міровоззрѣнія“, именно не слѣдуетъ методологически условному основоположенію опыта, научнаго познанія явленій, придавать значеніе онтологическое, метафизическое (ср. пред. гл.). Свобода въ такомъ пониманіи есть лишь не-детерминизмъ (или даже анти-детерминизмъ) и не имѣетъ никакого положительнаго опредѣленія. Ея понятіе исчерпывается отрицаніемъ причинности, другими словами, она приравнивается безпричинности, абсолютному окказіонализму, владычеству sa majesté le hasard. И многія возраженія противъ свободы воли основываются на доказательствѣ мотивированности всякаго волевого акта, психическая же причинность приравнивается безъ дальнихъ размышленій къ природному механизму [1]), и, какъ таковой, совершенно не мирится съ

[1]) Шопенгауеръ положилъ философское основаніе этому воззрѣнію въ трактатѣ „О четвероякомъ корнѣ достаточнаго основанія“.

признаніемъ свободы, понимаемой какъ абсолютная безпричинность. Къ этому же пониманію приноровлены и соотвѣтствующіе примѣры, имѣющіе демонстрировать абсурдность понятія свободы воли, какъ знаменитый примѣръ Буриданова осла, погибающаго отъ голода между двумя стогами сѣна въ безсиліи совершить свободный, т.-е. немотивированный выборъ, предпочесть одинъ изъ нихъ. Даже и Кантъ прегрѣшилъ противъ философскаго понятія свободы, допуская такую замкнутость опыта, механизма явленій, при которой всѣ и субъективно-свободныя дѣйствія могли бы быть напередъ вычислены по математической формулѣ міра. Онъ приравнивалъ чувство свободы человѣческихъ дѣйствій самосознанію вертящагося вертела, еслибы онъ имѣлъ это самосознаніе (при чемъ вся соль этого сравненія въ его нелѣпости и противорѣчивости: вертелъ, сознающій собственное вращеніе какъ *свое*, но есть уже вертелъ). Впрочемъ, въ тѣмъ большую заслугу Канту должно быть поставлено его ученіе объ интеллигибельной свободѣ (столь высоко цѣнимое Шопенгауеромъ). Согласно извѣстному предразсудку Канта о невозможности метафизики, это, несомнѣнно, метафизическое ученіе излагается имъ въ „Критикѣ Практическаго Разума“.

Отрицательное пониманіе свободы, какъ не-детерминизма, безпричинности или абсолютнаго окказіонализма, ставитъ ее внѣ міра, во внѣмірной пустотѣ небытія, и въ такомъ истолкованіи съ нею, конечно, легко справиться сторонникамъ детерминизма. Между тѣмъ свобода есть не только отрицательное, но и положительное понятіе. Свобода есть не безпричинность, но *самопричинность*, способность дѣйствовать отъ себя, (**a se**, отсюда неблагозвучное, но удобное выраженіе *асеизмъ*), изъ себя начинать причинность, по своему преломлять причинную связь и тѣмъ нарушать принципъ всеобщаго механизма.

Свобода есть особый видъ причинности, способность *причиненія* въ точномъ смыслѣ слова. Потому и проблема свободы и необходимости относится не къ міру феноменаль-

но-эмпирическому, и можетъ быть правильно поставлена лишь за предѣлами научнаго детерминизма. Причинность имѣетъ двойственный характеръ: она можетъ быть причинностью черезъ свободу и черезъ механизмъ, фактически являясь поэтому соединеніемъ свободы и необходимости [1]). Свобода или способность къ самопричинности, асеизмъ, составляетъ необходимую принадлежность живыхъ существъ, необходимость же есть механизмъ, начало безжизненное. Поэтому, эмпирическая причинность есть только личина, за которою можетъ скрываться живое лицо или же окоченѣвшее и въ отдѣльныхъ частяхъ своихъ временно омертвѣвшее тѣло міра. Противоположность свободы и необходимости съ этой точки зрѣнія есть противоположность жизни и смерти, живого и безжизненнаго.

Все живое самопричинно (что имѣетъ непосредственное выраженіе въ способности къ самопроизвольнымъ движеніямъ и въ общей цѣлесообразности жизни), и въ этомъ смыслѣ все живое свободно. Но сама жизнь, а, слѣдовательно, и свобода представляетъ собой цѣлую скалу градацій. Все живое самопроизвольно, но настоящая свобода принадлежитъ только духу, слѣдовательно тѣмъ живымъ существамъ, которыя являются духоносными, т.-е. человѣку (міръ духовъ безплотныхъ остается за предѣлами нашего поля зрѣнія). Способность къ самопричинности есть воля (потому свобода и свобода воли—синонимы, ибо качество свободы какъ самопричинности, принадлежитъ только волѣ), но воля достигаетъ полнаго своего выраженія лишь при полномъ самосознаніи. Вполнѣ осознанною свободой обладаетъ только личность. Лишь для я возникаетъ впервые противоположеніе между я и не—я, какъ границей я, свобода и необходимость существуютъ не только какъ фактъ, но и входятъ въ сознаніе. Свободой

[1]) Въ метафизикѣ этотъ дуализмъ снимается, ибо основа міра, а, слѣдовательно, и мірового механизма, есть свобода, но въ данномъ его состояніи она выражается въ этой раздвоенности.

увѣнчивается личность, какъ живое единство воли и разумнаго сознанія (которыя разсѣкаются и противопоставляются въ системѣ Канта). Какъ я, какъ личности, мы сознаемъ свою свободу, *яйность есть свобода*, какъ это со всей силою выражено въ системѣ Фихте. И предъ этимъ непосредственнымъ, живымъ самосвидѣтельствомъ свободы въ нашемъ сознаніи безсильны увѣренія детерминизма [1]). Положительное выраженіе свободы заключается въ индивидуальномъ своеобразіи, опредѣляющемъ самопричинность данной личности: въ міровой цѣпи механической причинности включены звенья абсолютно-индивидуальнаго характера, благодаря которымъ въ данныхъ точкахъ міровая причинность преломляется по новому. Здѣсь causa non aequat effectum, и для этого асеизма нѣтъ механическаго объясненія въ прошломъ мірозданія, онъ есть въ немъ нѣчто абсолютно новое. Причинность чрезъ свободу, обусловленная самоопредѣленіемъ личности, неизслѣдима и трансцендентна для причинности механической, хотя, въ проявленіяхъ своихъ, и вступаетъ въ общую цѣпь міровой причинности. Поэтому понять міръ только какъ механизмъ, какъ это дѣлаютъ представители радикальнаго детерминизма (Лапласъ, отчасти Кантъ и др.), невозможно, его приходится понимать не только какъ машину, но и какъ живое существо. Въ ткань міровой необходимости вплетены волокна свободы и они разрушаютъ ея цѣльность и непрерывность. Поэтому-то дѣй-

[1]) Вопросъ о свободѣ воли имѣетъ сходство съ другимъ „проклятымъ вопросомъ“ философіи—о реальности внѣшняго міра (ср. пред. главу). Какъ бы ни разрѣшался этотъ вопросъ въ школьныхъ системахъ, „наивный реализмъ“, какъ фактъ живого, непосредственнаго сознанія, остается неустранимъ, и, по меньшей мѣрѣ, требуетъ философскаго истолкованія. Также и убѣжденіе въ свободѣ воли, непосредственное ея переживаніе, свойственно намъ независимо отъ всякаго теоретическаго ученія о ней и, по крайней мѣрѣ, какъ фактъ требуетъ объясненія.

ствительность есть не механизмъ (который выражаетъ собой лишь одну сторону бытія), а *исторія*, т.-е. нѣчто, хотя связное, но и индивидуальное, хотя и сходное въ отдѣльныхъ своихъ частяхъ, но абсолютно ни въ чемъ не повторяющееся. И таковою ее дѣлаетъ причинность черезъ свободу.

Впрочемъ, механическій детерминизмъ оказывается неудовлетворительнымъ даже съ точки зрѣнія закона причинности: возможна *многозначность* причинъ, другими словами, данный эффектъ можетъ быть одинаково произведенъ различными комбинаціями причинъ, и поэтому нельзя, исходя изъ него, реконструировать восходящій причинный рядъ [1]). Детерминизма въ Канто-Лапласовскомъ смыслѣ нѣтъ даже и въ предѣлахъ причинно обусловленнаго міра, ибо и здѣсь остается мѣсто для разныхъ возможностей [2]). Однако эти оттѣнки уже въ предѣлахъ детерминизма, его, такъ сказать, степень, имѣя огромное методологическое значеніе, не затрогиваютъ общей противоположности свободы и необходимости.

---

[1]) Эта мысль, которая поддерживается Пуанкарре и нѣкоторыми математиками, опирающимися на теорію вѣроятности, въ русской литературѣ обстоятельно разъясняется въ изслѣдованіи *А. А. Чупрова*. Очерки по теоріи статистики.

[2]) „Природа услаждается лишь наибольшимъ богатствомъ формъ и (по выраженію великаго поэта) даже въ мертвыхъ пространствахъ гніенія увеселяется *произволъ*. Единый законъ тяжести, къ которому въ концѣ концовъ сводятся даже самыя загадочныя явленія неба, не только позволяетъ, но даже вызываетъ то, что міровыя тѣла мѣшаютъ другъ другу въ своемъ движеніи и что поэтому въ самомъ совершенномъ порядкѣ неба царитъ повидимому наибольшій безпорядокъ. Такимъ образомъ, обширное пространство, огражденное вѣчными и неизмѣнными законами, природа опредѣлила достаточно широко, такъ чтобы внутри его человѣческій духъ могъ наслаждаться видимостью беззаконія". (*Schelling*. Von der Weltseele, A. W., I, 448).

Въ своей личности, въ чувствѣ своего я, человѣкъ носитъ сознаніе своей свободы, индивидуальнаго асеизма, своей качественной опредѣленности. Это соединеніе качественной опредѣленности и какъ бы данности своего собственнаго я, благодаря чему оно превращается, до извѣстной степени, въ объектъ для самаго себя (ибо каждый познаетъ самого себя изъ опыта), съ непосредственнымъ сознаніемъ своего самотожества, для котораго *я* есть его собственное дѣяніе, подводитъ насъ къ самой глуби бытія, къ той воронкѣ, чрезъ которую корни временнаго уходятъ въ надвременное, вѣчное. Я, какъ индивидуумъ, какъ основа своего асеизма, представляю собой нѣчто данное для я временнаго, развивающагося, отражающаго на себѣ всѣ колебанія мірового бытія. Этимъ внѣвременнымъ, даннымъ я опредѣляется я временное, непосредственно вплетающееся въ причинную цѣпь. Это эмпирическое я оказывается какъ бы производнымъ, зависимымъ по отношенію къ этому первообразному я (Кантъ называлъ его интеллигибельнымъ). Поэтому детерминисты не останавливаются передъ тѣмъ, чтобы и это я зачислить въ разрядъ механическихъ причинъ, ad majorem scientiae gloriam, въ качествѣ прирожденнаго характера (тутъ помогаютъ и біологическія ученія о наслѣдственности, вообще переводъ этого вопроса на языкъ матеріалистическаго натурализма). Однако это зачисленіе не встрѣчало бы препятствій лишь въ томъ случаѣ, еслибы у насъ не было незыблемаго сознанія, что наше я есть наше собственное дѣяніе и потому мы за него отвѣтственны. Мы таковы потому, что хотимъ быть такими. Правда, наше субстанціальное я, обосновывая и тѣмъ какъ бы ограничивая эмпирическое я, выводитъ его изъ состоянія неопредѣленности, понуждаетъ къ самоопредѣленію. Однако все время у насъ остается чувство, что это не кто-нибудь извнѣ, но мы сами себя ограничиваемъ,—создается фатумъ собственнаго я. Этотъ фатализмъ свободы я, чувство свободы какъ необходимости (основа трагедіи), можетъ быть понятъ какъ самосвидѣ-

тельство природы нашего я, которое есть, дѣйствительно, дѣло нашего свободнаго самоопредѣленія: созданіе насъ, какъ свободныхъ существъ, такими, а не иными, было не безъ нашего на то согласія, твореніе было вмѣстѣ съ тѣмъ и нашимъ самосотвореніемъ. Богъ, какъ совершенная и абсолютная Личность, какъ сама Свобода, по любви Своей восхотѣлъ почтить человѣка Своимъ образомъ, т.-е. свободой, и потому свобода включена въ планъ мірозданія, какъ его основа. Актъ творенія поэтому необходимо включаетъ свободу самоопредѣленія человѣка, здѣсь осуществляется соединеніе творческаго акта Божескаго всемогущества съ свободнымъ пріятіемъ и усвоеніемъ этого акта со стороны твари. Свобода какъ асеизмъ, есть неустранимый моментъ творенія [1]). Это единство тварности и самосотворенія, божественной мощи и человѣческаго асеизма, конечно, неизслѣдимо и неизъяснимо для дискурсивнаго разума, мыслящаго только по схемамъ причинности. Понятно, что актъ этотъ, лежащій въ основѣ всего нашего самосознанія, не можетъ сдѣлаться въ тоже время и его предметомъ. Но онъ долженъ быть постулируемъ разумомъ, ибо въ него *упирается* наше сознаніе, какъ въ свою основу, и о немъ говоритъ намъ наше непосредственное чувство. Корни сознанія, то, изъ чего родится свѣтъ его, навсегда остаются внѣ этого сознанія, погружены во тьмѣ, но самая связь съ своей основой переживается сознаніемъ, почему и существованіе основы можетъ быть, хотя и косвенно, установляемо. Корни нашей эмпирической, развивающейся во времени, личности заложены во внѣвременномъ бытіи, въ томъ творческомъ и вмѣстѣ самотворческомъ актѣ, которымъ мы вызваны

[1]) Даже въ твореніи еще до-человѣческаго міра творческое *да будетъ* не производило прямо готовыхъ продуктовъ, но лишь пробуждало творческія силы природы: „да произраститъ земля зелень“, „да произведетъ вода преемыкающихся“, „да произведетъ земля душу живую“.

къ бытію и къ времени. Мы не вступаемъ въ міръ, какъ tabula rasa, ни въ метафизическомъ, ни въ эмпирическомъ смыслѣ, нѣтъ, мы вступаемъ въ него качественно опредѣленными личностями. Если это самоопредѣленіе является не окончательнымъ и оставляетъ мѣсто еще и для временнаго, эмпирическаго самотворенія, то корни бытія остаются все-таки въ области внѣвременнаго и трансцендентнаго.

Человѣкъ существуетъ не собственной силой, но волею Божіей, не только происхожденіе, но и продолжающееся существованіе тварей есть непрерывный творческій актъ [1]). „Всѣ отъ Тебя ожидаютъ, чтобы Ты далъ имъ пищу ихъ въ свое время. Даешь имъ—принимаютъ; отверзаешь руку Твою—насыщаются благомъ; сокроешь лицо Твое—мятутся; отнимаешь духъ ихъ—умираютъ и въ персть свою возвращаются; пошлешь духъ Свой—созидаются, и Ты обновляешь лице земли“ (Пс. 103, 28—30).

Человѣкъ есть твореніе въ томъ смыслѣ, что онъ осуществляетъ въ себѣ мысль Божію о немъ. Какъ *качественно* опредѣленная личность, онъ воплощаетъ въ себѣ творческую идею, имѣетъ въ себѣ извѣстное идеальное заданіе, предвѣчно существуетъ какъ представленіе Бога. Наши идеальные образы (ангелы-хранители, имѣющіеся у каждаго человѣка) предвѣчно существуютъ въ мірѣ духовномъ, а мы осуществляемъ въ себѣ своею жизнью подобіе ихъ, и чрезъ это—въ силу своей свободы—уподобляемся имъ или же отдаляемся отъ нихъ. Эти идеи о насъ даны и, какъ данныя, онѣ составляютъ начало метафизической необходимости въ насъ, какъ наша основа и природа. Мы

[1]) „Даже самое продолженіе существованія (тварей) есть лишь постоянно возобновляющійся актъ творенія, въ которомъ единичное существо созидается не въ качествѣ нѣкотораго неопредѣленнаго общаго существа, но именно какъ данное, опредѣленное, отдѣльное, отличающееся данными, а не какими-либо иными мыслями, стремленіями и дѣйствіями, существо“. (Шеллингъ, цит. соч. 10).

не сами себя опредѣлили, но таковыми насъ замыслилъ и восхотѣлъ Богъ, вызывая изъ небытія. Мы тварны, какъ и все твореніе, какъ животныя и растенія. Лишь Богъ есть самозданное существо, существуетъ Своей силой, въ Себѣ имѣетъ Свое основаніе, основаніе же нашего бытія, въ его качественной опредѣленности, находится не въ насъ, а въ Богѣ. Но Свою мысль о насъ Богъ осуществляетъ на началѣ свободы. Вызывая къ жизни качественно опредѣленныя души, творя эти души, Онъ предоставилъ имъ принять участіе въ твореніи самихъ себя, свободнымъ актомъ опредѣляясь въ своемъ индивидуально окачествованномъ бытіи. Осуществленіе идеи на основѣ свободы допускаетъ разныя возможности или модусы. Какъ элементы Божественной полноты, умопостигаемаго міра (κόσμος νοητός), всѣ человѣческія идеи-индивидуальности, качественно опредѣленныя и потому между собою различающіяся, пріобщены къ вѣчному своему тожеству въ синтетическомъ единствѣ Божественной Софіи. Онѣ равны или равноцѣнны между собою подобно тому, какъ равны различные эквиваленты, какъ равноцѣнны разныя точки окружности, хотя всѣ онѣ имѣютъ качественную опредѣленность благодаря своему положенію въ кругѣ. Актомъ же свободы и самотворчества вносятся въ нихъ качественныя различія не только по предназначенію, но и по существованію, ибо въ немъ личности по своему воспринимаютъ и воплощаютъ въ себѣ свою идею, свое идеальное заданіе, дифференцируютъ свое идеальное бытіе модально, такъ сказать, по интенсивности осуществленія идеи: „звѣзда отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ“. Поэтому люди родятся различными, ибо различны ихъ души, существа тварныя, но свободныя, уже въ актѣ рожденія (конечно, это надо понимать здѣсь въ смыслѣ не временнаго послѣдованія, но онтологическаго соотношенія). Существо этого акта свободы неизъяснимо, ибо безпричинно, а объяснить на языкѣ дискурсивной мысли значитъ свести къ причинамъ, къ предшествующимъ звеньямъ феноменальной цѣпи;

здѣсь же эта цѣпь только начинается и мы имѣемъ дѣло съ абсолютной самопричинностью воли [1]).

---

[1]) Приведемъ здѣсь глубокомысленныя сужденія Шеллинга на эту тему:

„Для того, чтобы умопостигаемое существо могло опредѣлять себя, оно должно быть опредѣленнымъ въ себѣ, опредѣленнымъ, конечно не извнѣ (что противорѣчило бы его природѣ) и не какою-либо внутреннею, случайною или эмпирическою необходимостью, но самимъ собой: само оно какъ своя сущность, т.-е. своя собственная природа, должно себя опредѣлять. Это не какое-то неопредѣленное всеобщее, а опредѣленная, умопостигаемая сущность даннаго отдѣльнаго человѣка... какъ ни свободны и безусловны дѣйствія умопостигаемаго существа, оно не можетъ дѣйствовать иначе, нежели сообразно своей внутренней природѣ или, что тоже, поступокъ можетъ вытекать изъ его внутренней природы лишь сообразно закону тожества и съ абсолютной необходимостью, которая одна есть также и абсолютная свобода; ибо свободно то, что дѣйствуетъ только сообразно съ законами своей собственной сущности и не опредѣляется ничѣмъ другимъ, ни находящимся въ немъ, ни внѣ его... Именно самая внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человѣка есть *его собственное дѣяніе*; необходимость и свобода существуютъ одна въ другой, какъ одна сущность, лишь разсматриваемая съ различныхъ сторонъ и потому являющаяся то однимъ, то другимъ; въ себѣ она свобода, съ формальной стороны—необходимость. *Я*, говоритъ Фихте, есть свое собственное дѣяніе; сознаніе есть самопоставленіе, и *я* не есть что-либо отличное отъ послѣдняго, но тожественно съ нимъ. Но это сознаніе, поскольку оно мыслится только какъ самопостиженіе или самопознаніе *я*, не есть изначальное, первое, и какъ все, что есть только познаніе, предполагаетъ бытіе въ собственномъ смыслѣ. Это бытіе, предпосылаемое познанію, не есть, однако, бытіе, если оно не есть и познаніе; слѣдовательно, оно есть реальное самопоставленіе, первичное, основное хотѣніе, само придающее себѣ опредѣленность въ существованіи и представляющее основу и базисъ всякой сущности... Это рѣшеніе не можетъ возникать во времени; оно—внѣ всякаго времени и потому совпадаетъ съ первымъ актомъ творенія (хотя и является различнымъ отъ него

Ученіе объ идеальномъ предсуществованіи человѣка въ Богѣ, какъ Софіи, и о сотвореніи его на основѣ свободы

дѣяніемъ). Человѣкъ, хотя и рождающійся во времени, созданъ какъ начало творенія (какъ его средоточіе). Дѣяніе, которымъ опредѣлена его жизнь во времени, само не во времени, но принадлежитъ вѣчности: оно предшествуетъ жизни не по времени, а въ теченіе всего времени, и, какъ вѣчное по своей природѣ дѣяніе, не охватывается временемъ. Чрезъ его посредство жизнь человѣка сообщается съ началомъ творенія; благодаря этому же дѣянію человѣкъ существуетъ внѣ созданнаго, благодаря ему же онъ свободенъ и самъ является вѣчнымъ началомъ. Какъ ни непонятна, быть можетъ, эта идея для обычнаго мышленія, но все же въ каждомъ человѣкѣ есть соотвѣтствующее ей чувство того, что онъ уже отъ вѣчности былъ тѣмъ, что онъ есть, и отнюдь не возникъ во времени... Конечно, свободное дѣяніе, превращающееся въ необходимость, не можетъ имѣть мѣста въ сознаніи, поскольку послѣднее лишь идеально и есть лишь самопознаніе; ибо оно (дѣяніе) предшествуетъ этому сознанію, какъ и всему существу, *производитъ* его; но это не значитъ, что въ человѣкѣ вообще не осталось сознанія этого дѣянія... Въ твореніи царствуетъ высшая связность, въ немъ нѣтъ той раздѣленности и послѣдовательности во времени, какая съ необходимостью намъ представляется, но уже въ предшествующемъ здѣсь дѣйственно послѣдующее, и все происходящее совершается одновременно въ одномъ магическомъ актѣ. Потому и человѣкъ, являющійся въ нашей жизни завершеннымъ и опредѣленнымъ, выбралъ для себя этотъ опредѣленный образъ въ первомъ актѣ творенія и рождается такимъ, каковъ онъ отъ вѣчности, ибо это его внѣвременное дѣяніе опредѣляетъ даже и свойство принимаемой имъ тѣлесной формы“ (*Шеллингъ*. Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы, 47—50). „Богъ есть не Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ. Немыслимо, чтобы совершеннѣйшее существо могло обрѣтать наслажденіе въ машинѣ, хотя бы это была наиболѣе совершенная машина. Какъ бы ни представлять себѣ образъ слѣдованія существъ изъ Бога, во всякомъ случаѣ его нельзя считать механическимъ, простымъ совершеніемъ или поставленіемъ, при которомъ совершенное, произведенное само по себѣ ничто; точно также его нельзя признавать за эманацію, при

заложено въ самыхъ глубокихъ основахъ христіанской философіи. Но оно пробивается уже въ древнемъ мірѣ— у Платона (у котораго оно, впрочемъ, не достаточно различено отъ ничего общаго съ нимъ не имѣющаго ученія о перевоплощеніи душъ, о метампсихозѣ) и, съ полной философской отчетливостью, у Плотина. Въ христіанскомъ умозрѣніи оно получаетъ отчетливое выраженіе въ твореніяхъ Оригена, св. Григорія Нисскаго и Максима Исповѣдника, Діонисія Псевдоареопагита, у I. Ск. Эригены, въ мистическомъ богословіи Якова Беме и Фр. Баадера; новѣйшая философія раскрытіемъ этой идеи больше всего обязана глубокомыслію Шеллинга (обширныя цитаты изъ его трактата о свободѣ, приведенныя въ примѣчаніи, характеризуютъ его точку зрѣнія), къ нему здѣсь присоединяется и Вл. Соловьевъ. Любопытно, что къ этому же ученію вплотную приближается, несмотря на весь свой раціонализмъ, и Кантъ въ ученіи объ интеллигибельной свободѣ воли, которое такъ высоко цѣнитъ и подчеркиваетъ у него Шопенгауеръ. Не находя мѣста свободѣ

которой истекающее остается тожественнымъ съ тѣмъ, изъ чего оно истекаетъ, т.-е. не есть нѣчто собственное, самостоятельное. Слѣдованіе вещей изъ Бога есть самооткровеніе Бога. Но Богъ можетъ открываться Себѣ лишь въ томъ, что подобно Ему, въ свободныхъ, дѣйствующихъ изъ себя самихъ существахъ; ихъ бытіе не имѣетъ иного основанія, помимо Бога, но они существуютъ также, какъ существуетъ Богъ. Онъ говоритъ, и они суть... Богъ созерцаетъ вещи, какъ онѣ существуютъ въ себѣ. Въ себѣ существуетъ лишь вѣчное, покоющаяся на себѣ воля, свобода. Понятіе производной абсолютности или божественности отнюдь не есть противорѣчивое понятіе и, напротивъ, является центральнымъ понятіемъ всей философіи. Такая божественность присуща природѣ. Имманентность въ Богѣ и свобода не противорѣчатъ одна другой; напротивъ, только свободное, поскольку оно свободно, существуетъ въ Богѣ, только несвободное, поскольку оно несвободно, необходимо существуетъ внѣ Бога“ (тамъ же, 16—17).

въ научномъ детерминизмѣ своего „опыта“, Кантъ помѣщаетъ ее въ нуменальную область „вещей въ себѣ“ и учитъ, что эмпирическій характеръ опредѣляется свободнымъ, внѣвременнымъ, сверхопытнымъ, умопостигаемымъ актомъ, есть дѣло „интеллигибельной“ свободы. Въ связи съ этимъ стоитъ и другое, столь же гдубокомысленное и значительное ученіе Канта, именно „о радикальномъ злѣ“ въ природѣ человѣка, какъ дѣяніи его свободы.

II.

Свобода и необходимость.

Итакъ, „интеллигибельная“ природа личности есть свобода. Божественную тему своего бытія личность осуществляетъ на основѣ свободы. Здѣсь мы не будемъ изслѣдовать различныхъ возможностей, въ этой свободѣ заложенныхъ и раскрывающихся въ исторіи, съ ея основнымъ антиномизмомъ, съ противоборствомъ двухъ устремленій, ибо это относится уже къ эсхатологіи хозяйства. Пока достаточно установить значеніе свободы какъ самопричинности, или какъ самостоятельнаго вида причинности,—именно причинности черезъ свободу. Въ раздвоеніи міра на субъектъ и объектъ, которое лежитъ въ основѣ знанія и хозяйства, субъектъ, какъ носитель свободы, есть окачествованная, конкретная энергія, а общее отношеніе субъектъ-объекта въ каждомъ частномъ случаѣ опредѣляется по своему, въ зависимости отъ свойствъ даннаго конкретнаго субъекта. Здѣсь источникъ неизбѣжнаго „субъективизма“ (или, какъ теперь обычно выражаются, „психологизма“) въ субъектѣ, тотъ запахъ индивидуальности, который изъ всѣхъ силъ стараются истребить теперешніе гносеологи. Всякое *я*, какъ свободное по природѣ, индивидуально, конкретно, своеобразно. И если яйность, какъ признакъ личности, и свобода тожественны,

то можно сказать, что субъектъ есть представитель начала *конкретной яйности*, но не отвлеченнаго и всеобщаго *я*,—ибо *я* не поддается абстракціи и не даетъ себя вывести за скобки. Я существуетъ не какъ генерическое, но какъ индивидуальное, конкретное. Всеобщность *я*, ихъ реальное единство и однопрородность, сліяніе индивидовъ въ человѣчество, основано не на мнимой ихъ абстрактной, генерической тожественности, но на реальной ихъ причастности единому цѣлому, коего они являются индивидуальными аспектами. И они сближаются не чрезъ это principium individuationis, начало обособленія и взаимной непроницаемости, не чрезъ эту голую самость съ неизбѣжной тенденціей къ солипсизму (въ этомъ смыслѣ къ *я* можно примѣнить выраженіе Лейбница о монадахъ, что онѣ не имѣютъ оконъ), но чрезъ общую ихъ основу, общее содержаніе. Я, какъ обособляющее начало, побѣждается не въ субъектѣ, не въ самости, но въ объектѣ, въ основѣ, гдѣ субъектъ, не теряя своей качественной опредѣленности, перестаетъ чувствовать себя, какъ границу, какъ обособленіе, но, наоборотъ, переживаетъ себя какъ универсальность черезъ пріобщеніе къ единой сущности—Божественной Софіи, идеальному человѣчеству. Злой огонь самости погасаетъ, охваченный пламенемъ міровой любви.

Конкретная яйность есть не только сознаніе, но и воля, энергія. Природа свободы не пассивна, но актуальна, дѣйственна. Свобода хочетъ быть мощью, она въ себѣ самой не имѣетъ ограниченія, свойство воли есть безпредѣльность. Она есть абсолютная жажда, она хочетъ всего и потому идетъ дальше всякаго даннаго предѣла. И эта природа свободы одна и та же какъ въ абсолютномъ, такъ и въ относительномъ, тварномъ, существѣ. Творецъ почтилъ вѣнецъ Своего творенія, насколько оно въ человѣкѣ возвысилось до духовности, т.-е. до личности, Своимъ образомъ неограниченнаго бытія. Какъ носители свободы, люди суть боги, существа, потенціально предназначенныя къ обожествленію, способныя излиться въ океанъ Боже-

ственнаго бытія, а только подобное и одноприродное можетъ сливаться и соединяться. Поэтому и природа соединяется съ Богомъ лишь въ человѣкѣ и чрезъ человѣка, какъ существо природно-сверхприродное. И безъ наличности въ мірѣ этой *формы* божества, человѣческой личности, невозможно было бы и самое боговоплощеніе, это наиболѣе интимное соединеніе Творца съ тварью, а вмѣстѣ и мірообоженіе, ибо только путемъ свободы могъ войти въ природу Божественный Логосъ и сдѣлаться Іисусомъ Христомъ, Богочеловѣкомъ и Богомъ въ природѣ. Внѣ этого пути, безъ этого моста, оставалась бы возможность только внѣшняго механически-магическаго воздѣйствія на природу, обнаруживалась бы лишь Божественная мощь, способная творить и перетворять міръ, но не та божественная любовь, которая раскрывается въ самоуничиженіи, въ снисхожденіи до тварнаго естества, въ воплощеніи Бога въ человѣка, а черезъ него въ міръ природный. Тварная природа не способна была бы принять и вмѣстить въ ясляхъ своихъ Невмѣстимаго, если бы ранѣе свобода этой природы не сказала: „се раба Господня, да будетъ мнѣ по слову Твоему“, и не открыла бы тѣмъ свое лоно для боговоплощенія.

Со стороны формальной безпредѣльности своего сознанія и своей свободы человѣкъ божественъ, онъ хочетъ быть всѣмъ для всего. Но его свобода, какъ дѣятельная энергія, какъ мощь, не находится ни въ какомъ отношеніи къ этому самосознанію, съ его абсолютнымъ стремленіемъ, этимъ загадочнымъ, іератическимъ потенціаломъ, который есть вмѣстѣ и воспоминаніе и пророчество. Обладая способностью хотѣть безконечно многаго, каждый отдѣльный человѣкъ можетъ безконечно малое.

Граница свободы какъ мощи есть необходимость. Объектъ, какъ выраженіе необходимости, есть враждебное субъекту, носителю свободы, и чуждое ему инобытіе. Но благодаря существованію этой границы свобода и сознается въ самобытности своей, лишь въ своей противоположности

необходимости она становится сознательной и рефлективной, вступая съ нею въ открытую борьбу.

Этой поляризаціи свободы и необходимости нѣтъ только тамъ, гдѣ нѣтъ ихъ противоположности и взаимной ограниченности. Ея нѣтъ во всей неодушевленной природѣ, и только въ смутной формѣ проявляется она у живыхъ существъ, у „стенающей и мучающейся твари“. Не можетъ быть ея и въ Абсолютномъ. Свобода Абсолютнаго не имѣетъ границъ и потому совпадаетъ съ абсолютной необходимостью: Богъ хочетъ только то, что можетъ, а можетъ все, чего Онъ хочетъ или чего Онъ можетъ хотѣть. Хотѣніе и становленіе сливаются здѣсь въ одномъ актѣ, свобода хотѣнія уже несетъ въ себѣ достаточное основаніе и необходимости своего осуществленія, причемъ то и другое до такой степени сливаются и взаимно покрываются, что становятся абсолютно неразличимы и перестаютъ существовать въ своей раздѣльности и противоположности. Понятіе божественной свободы и всемогущества, очевидно, совершенно не допускаетъ того чисто отрицательнаго истолкованія, которое дается понятію свободы въ научномъ детерминизмѣ, какъ абсолютнаго окказіонализма и своеволія безпричинности. Нѣтъ ничего болѣе противоположнаго Божественному всемогуществу, нежели этотъ окказіонизмъ своеволія, согласно которому Богъ можетъ хотѣть рѣшительно всего, что только способенъ измыслить для своего хотѣнія тварный ограниченный умъ. Всевозможныя жалкія и сумасбродныя идейки, связанныя съ нашей порочностью и ограниченностью, очевидно, не могутъ составить предмета божественнаго хотѣнія, ибо самая мысль эта: приписать Существу Абсолютному и Неограниченному хотѣнія относительныя и ограниченныя, цѣлое приравнять дроби,—содержитъ въ себѣ явное противорѣчіе, и задача эта разлагается отъ внутренней противорѣчивости прежде, чѣмъ можетъ быть поставлена. И, однако, эта невозможность въ глазахъ нѣкоторыхъ умниковъ истолковывается какъ ограниченіе всемогущества

Божьяго: оказывается, что Богъ не всемогущъ, потому что Онъ не можетъ хотѣть зла, пошлости, глупости, вообще всего того, что только могутъ измыслить досужія головы этихъ совопросниковъ. Божественная свобода діаметрально противоположна окказіонализму, этому детерминизму навыворотъ, она есть въ то же время и абсолютнѣйшая необходимость. Богъ хочетъ *только одного*, что соотвѣтствуетъ Его природѣ, Его мудрости, Его благости и Его любви, которыми и обосновывается необходимость самооткровенія Его въ міросданіи. Божественная свобода не отрицательное, но положительное понятіе, Богъ можетъ хотѣть только одного,—Блага, и быть только однимъ—Любовью. И если Богъ есть Любовь, что Онъ не можетъ хотѣть того, что не есть любовь или не есть вполнѣ любовь, Онъ хочетъ максимума и въ формѣ максимальнаго совершенства. Всемогущество Божіе нельзя понимать такъ, чтобы приписывать ему прихоти своевольнаго деспотическаго существа; но оно означаетъ, что, какъ Творецъ *всего*, Онъ въ этомъ всемъ не имѣетъ предѣла для Своей мощи, кромѣ того, который Онъ самъ Себѣ полагаетъ Своею Любовью, оставляя въ твореніи мѣсто для свободы твари, ею самоограничиваясь, добровольно самоуничижаясь, во имя свободной любви [1]). Поэтому абсолютная свободная воля есть

[1]) „Изъ природы Бога все вытекаетъ съ абсолютной необходимостью и все, что возможно въ силу этой природы, тѣмъ самымъ должно быть и дѣйствительнымъ, то же, что не дѣйствительно, должно быть и нравственно невозможнымъ... всѣ доводы противъ признанія единства возможности и дѣйствительности въ Богѣ основываются на совершенно формальномъ понятіи возможности, согласно которому возможно все, что себѣ не противорѣчитъ; примѣромъ можетъ служить извѣстное возраженіе, будто, признавая единство возможности и дѣйствительности, надо признать разсказомъ о дѣйствительныхъ событіяхъ всѣ со смысломъ составленные романы... Если для свободы достаточно такой пустой возможности, то можно согласиться съ тѣмъ, что формально, т.-е. если отвлечься отъ божественной сущности, безконечно многое было возможно и возможно еще и теперь. Однако, это значило бы основывать божественную свободу на понятіи внутренно ложномъ и возможномъ только въ нашемъ разсудкѣ, а не въ Богѣ, въ которомъ немыслимо отвлеченіе отъ Его сущности или Его совершенства... Въ самомъ божественномъ разумѣ, какъ изначальной мудрости, въ которой идеально или первообразно осуществляетъ Себя Богъ, существуетъ лишь одинъ возможный міръ, какъ существуетъ одинъ только Богъ".

(*Шеллингъ*. Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы, 59).

святая воля, и высшая свобода состоитъ въ подчиненіи нѣкоторой *святой необходимости* (Шеллингъ).

Но если въ центрѣ бытія необходимость покрывается свободой, то на его периферіи отношеніе ихъ оказывается совсѣмъ иное. Насколько тварное бытіе утверждается какъ частное, особное, периферическое, децентрализующееся, настолько оно чувствуетъ свою свободу ограниченной и скорѣе идеальной, нежели реальной. Въ тварномъ сознаніи возникаетъ неизбѣжный конфликтъ свободы и необходимости, и наличностью этого конфликта установляется *понятіе исторіи*. Свобода оказывается связана и ограничена необходимостью. Субъекту здѣсь противостоитъ объектъ и притомъ не только идеально, теоретически, но и реально, жизненно. Субъектъ живетъ въ объектѣ, не считающемся съ его волей, съ его свободой. Объектъ этотъ есть для него глухая и слѣпая сила необходимости, мойра, фатумъ, и, притомъ, фатумъ не божественной воли, но механической необходимости, мертвой и косной матеріи, на которую нельзя ни гнѣваться, ни жаловаться. При этомъ субъектъ погруженъ въ этотъ объектъ, свобода тѣсно спаяна съ необходимостью, настолько, что онѣ могутъ быть различены только въ философскомъ анализѣ. Самъ конкретный субъектъ не просто противостоитъ необходимости, но принимаетъ ее внутрь себя. Какъ эмпирическая

личность, онъ создается въ извѣстной мѣрѣ этимъ же самымъ объектомъ, т.-е. необходимостью, и постольку онъ не принадлежитъ себѣ, не есть свое собственное созданіе (какъ фихтевское я), ибо въ себя, въ свое самосознаніе, онъ принялъ и вмѣстилъ, и постоянно принимаетъ и вмѣщаетъ объектъ, какъ необходимость. Эмпирическое я становится формой, въ которой сознается какъ свое, какъ яйное, то, что дано я необходимостью, получено изъ окружающей среды. Личность, какъ живой синтезъ субъекта и объекта, поэтому представляетъ собой совершенно не разложимый конгломератъ свободы и необходимости, я и не-я. Притомъ оба эти начала находятся не въ состояніи равновѣсія и покоя, но въ постоянномъ колебаніи, въ движеніи, въ борьбѣ, и въ этомъ взаимодѣйствіи я и не-я и состоитъ содержаніе жизни: я живетъ не только въ себѣ самомъ и собою самимъ, но въ мірѣ и міромъ. Только Богъ имѣетъ все въ Себѣ и ничего внѣ Себя, поэтому объектъ для Него не существуетъ, точнѣе онъ покрывается абсолютнымъ тожествомъ своимъ съ субъектомъ, онъ вѣчно есть въ единомъ познавательноволевомъ актѣ, въ которомъ обосновывается и существованіе міра. Въ твари же, въ этомъ созданномъ мірѣ, субъекты, центры сознанія міра, неизбѣжно находятъ въ себѣ объектъ, не-я, существующее *внѣ* субъекта какъ необходимость.

На этомъ основаніи, констатируя силу необходимости надъ сознающимъ свою свободу субъектомъ, легко сдѣлать заключеніе о призрачности, о не-существованіи этой свободы, объявить личность всецѣло продуктомъ необходимости. Такъ и поступаютъ всѣ детерминистическія ученія, отрицающія свободу въ смыслѣ асеизма и разсматривающія личность какъ рефлексъ или сумму разныхъ причинъ и вліяній, какъ особый механизмъ. Въ этихъ ученіяхъ субъектъ объясняется объектомъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности, наоборотъ, объектъ полагается субъектомъ, и въ субъектѣ (постольку правъ былъ Фихте) непосредственно намъ даны яйность и свобода, живое чувство силы [1]), и только по отношенію къ ней опредѣляется неживой и косный объектъ. Яйность совершенно не объяснима детерминистически, изъ абсолютнаго объекта, иначе какъ догматическимъ и недоказуемымъ утвержденіемъ, что сознаніе я есть эпифеноменъ матеріальныхъ процессовъ или выдѣленіе мозга (формула наивная и грубая, но за то откровенная). Въ детерминистическихъ теоріяхъ уничтожается все своеобразіе проблемы объ отношеніи свободы и необходимости тѣмъ, что вычеркивается изъ нея цѣлая половина. Проблема и состоитъ именно въ томъ, какъ понимать это единство свободы и необходимости, яйности и неяйности. Внѣ этого единства немыслима жизнь, и только если вычеркнуть ее и все разсматривать какъ не живое и механическое, можно защищать правоту детерминистовъ, но при этой фантастической фикціи не окажется, прежде всего, мѣста для нихъ самихъ съ ихъ наукой, съ ихъ познаніемъ, съ ихъ утвержденіями и волевыми устремленіями.

Вопросъ, намъ кажется, разрѣшается такъ. Конкретная яйность есть не пассивно созерцательное, но актуальное, дѣйственное начало, окачествованная воля. Потому она принимаетъ не-я не на подобіе пустой комнаты съ открытыми окнами и распахнутыми дверями, и не на подобіе чистаго листа бумаги, на которомъ могутъ быть начертаны любымъ способомъ всякія письмена, она по своему преломляетъ входящее не-я. Поэтому одно и тоже не-я въ разныхъ я отражается и преломляется различно и безусловно своеобразно: это отображеніе не только нумерически различно, но и качественно не тожественно. Можно сказать, что, если нѣтъ одинаковыхъ я, то не существуетъ и одинаковыхъ не-я, другими словами, конкретное не-я индивидуально какъ и я. Не-я становится поприщемъ для

---

[1]) „Kraftgefühl ist das Prinzip des Lebens, ist der Uebergang vom Tode zum Leben“ (*Fichte*. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, B. I, 296).

осуществленія свободы я, ея объектомъ или возможностью. На немъ выявляется качественная опредѣленность я, его асеизмъ. Поэтому-то мы познаемъ себя только въ жизненномъ опытѣ. Свобода неотъемлема отъ я, она не можетъ быть утеряна живымъ человѣкомъ, ибо она есть самая сущность я, самая его природа (какъ это показано было Фихте). И всѣ тѣ опредѣленія, которыя я получаетъ, необходимо суть его волевыя, самостныя самоопредѣленія.

Однако, возражаютъ противники свободы, все происходитъ по мотивамъ, и, слѣдовательно, съ психологической принудительностью или необходимостью, и человѣкъ есть продуктъ своей среды, я есть продуктъ не-я. Это утвержденіе и вѣрно и невѣрно. Безспорно, что всякая эмпирическая личность, какъ субъектъ въ объектѣ, есть *продуктъ* среды, поскольку въ немъ и на немъ проявляется вліяніе объекта, лежащаго внѣ насъ и нашей воли. Какъ бы мы ни мыслили эту зависимость, но конкретное наполненіе субъекта объектомъ, міромъ, опредѣляетъ собой содержаніе субъекта, не только его пассивную воспріимчивость, но и дѣятельность его разума, работу чувства, напряженіе воли. И поскольку тотъ или другой комплексъ впечатлѣній или кусокъ міра достается на долю даннаго субъекта, постольку онъ предопредѣляетъ его жизненный удѣлъ. Конечно, здѣсь остается еще дальнѣйшій вопросъ, не допускаетъ ли и это предопредѣленіе, эта пріуроченность данной личности къ данной средѣ также метафизическаго объясненія,—именно нельзя ли предположить нѣкотораго соотвѣтствія между свободнымъ самоопредѣленіемъ или самосознаніемъ личности въ внѣвременности и ея эмпирическимъ удѣломъ во временной жизни. Для кого міръ представляется имѣющимъ внутреннюю, сверхвременную связность, для кого связь вещей не исчерпывается механической причинностью, для того необходимо метафизически постулировать эту связь и это соотвѣтствіе. Человѣкъ, какъ умопостигаемое внѣвременное существо, актомъ своей свободы самоопредѣляется и къ своему эмпирическому бытію, и духъ избираетъ и создаетъ себѣ физическое и историческое тѣло. И, прежде всего, конечно, связь между отцами и дѣтьми, сила наслѣдственности никоимъ образомъ не можетъ считаться фактомъ, имѣющимъ только эмпирическія основанія, объясняющимся лишь механическимъ сцѣпленіемъ причинъ и слѣдствій, но необходимо коренится въ умопостигаемомъ мірѣ. Однако какъ бы эта связь ни была правдоподобна, насколько бы ни представлялось вѣроятнымъ, что человѣкъ въ качествѣ умопостигаемаго существа есть причина себя какъ существа эмпирическаго, но это ихъ взаимное соотвѣтствіе, по существу дѣла, остается лишь метафизическимъ постулатомъ, ближайшее раскрытіе этой связи невозможно, ибо переводитъ насъ въ область трансцендентнаго. Поэтому для философской защиты свободы противъ воинствующаго детерминизма было бы очень неблагопріятно, если бы она могла опираться только на этотъ, и самъ по себѣ болѣе или менѣе проблематическій постулатъ. Но свобода даетъ о себѣ свидѣтельство гораздо болѣе непосредственное, котораго никому не удается обезсилить. Это—самосвидѣтельство ея въ нашемъ самосознаніи. Детерминизмъ могъ бы быть правъ лишь въ томъ случаѣ, если бы наше я было не живое, но мертвое, а это допущеніе содержитъ въ себѣ contradictio in adjecto, ибо яйность есть жизнь. Я воспринимаетъ міръ не какъ пустое мѣсто, но какъ конкретный, качественно опредѣленный субъектъ. И всѣ рѣшенія, какъ бы принудительно ни навязывались они извнѣ объектомъ, оно принимаетъ какъ *свои* рѣшенія, какъ *свои* самоопредѣленія, и они суть, дѣйствительно, таковыя, ибо въ нихъ проявляется его качественная опредѣленность, его асеизмъ. Двухъ совершенно тожественныхъ рѣшеній или поступковъ не существуетъ, даже при сходствѣ внѣшнихъ обстоятельствъ. Поступки и рѣшенія всегда причинно обусловлены или мотивированы, это фактъ, но это—причинность не механическая, а психологическая, которая установляется при участіи свободнаго рѣшенія субъекта.

Наука съ своими теоріями механическаго детерминизма совершенно не проникаетъ въ эту лабораторію воли, гдѣ принимаются рѣшенія, гдѣ они творятся. Эморіологія дѣяній, волевыхъ самоопредѣленій остается совершенно *внѣ* поля научнаго наблюденія, знающаго только чистую объектность, остается за предѣлами опыта. Только принятыя рѣшенія входятъ въ опытъ, подобно тому, какъ лишь родившіяся и уже оформившіяся мысли выступаютъ въ сознаніе, какъ бы вспыхивая изъ тьмы или поднимаясь наружу изъ непрозрачной глубины. Всѣ уже принятыя рѣшенія, дѣйствительно, мотивируются, т.-е. причинно обосновываются, но *родятся* они изъ нѣдръ свооды. Потому сама свобода воли остается трансцендентна, недоступна научному опыту, знающему лишь событія, уже совершившіеся факты. Въ волевомъ актѣ, въ рѣшеніи, принимаемомъ подъ напоромъ объекта, но субъективно, совершается актъ единства субъектъ—объекта, ихъ отожествленіе, какимъ вообще является жизнь, и оно не поддается раціоналистическому опредѣленію. Это есть синтетическое единство свободы и необходимости, — не свобода, и не необходимость, но ихъ живой синтезъ, который дается жизнью. Далѣе этотъ фактъ уже не можетъ быть раціонализированъ и разложенъ. То, что въ немъ совершается, есть нѣчто вполнѣ своеобразное, оно не можетъ быть выражено въ терминахъ только одной свободы или одной необходимости. Но это единеніе субъекта и объекта, свободы и необходимости въ жизненномъ актѣ можетъ получать различную интенсивность и формы, которыя и выражаютъ собой общій діапазонъ жизни, ея порывъ и мощь.

III.

Духъ хозяйства.

Свобода выражается въ творчествѣ, отличномъ отъ мертваго механизма вещей, и постольку участвуетъ въ міросо-

зиданіи, точнѣе, міропреобразованіи. Она, конечно, не есть всемогущество, способность къ творчеству изъ ничего, она ограничена, но въ тоже время эта ея ограниченность отнюдь не сводитъ ее лишь къ особому виду механической причинности. Тамъ, гдѣ есть жизнь и свобода, есть мѣсто и для новаго творчества, тамъ уже исключенъ причинный автоматизмъ, который вытекаетъ изъ опредѣленнаго и неизмѣннаго устройства мірового механизма, идущаго какъ заведенные часы. Всякая личность, какъ бы она ни была слаба, есть нѣчто абсолютно новое въ мірѣ, новый элементъ въ природѣ. Каждый человѣкъ есть, въ извѣстномъ смыслѣ, художникъ своей собственной жизни, черпающій силу и вдохновеніе въ себѣ самомъ. Потому мертвому детерминизму, исходящему изъ предположенія объ ограниченномъ числѣ причинныхъ элементовъ и ихъ комбинацій, нѣтъ мѣста въ исторіи. Потому, какъ мы уже знаемъ, не можетъ быть теоріи исторіи a priori, т.-е. конструированной на основаніи опредѣленнаго числа причинныхъ элементовъ. *Исторія творится* такъ же, какъ творится и индивидуальная жизнь. И такъ какъ всякое творчество обусловлено напряженіемъ воли и трудомъ, то можно сказать, что въ способности къ труду ярче всего отпечатлѣвается творчество и свобода. Способность сознательно, планомѣрно, творчески трудиться есть принадлежность существъ свободныхъ, т.-е. только человѣка. Машина лишь трансформируетъ силу, животное работаетъ чаще всего по принужденію и безъ цѣли, или же повинуется инстинкту, вполнѣ сознательно трудится только человѣкъ, и человѣческій трудъ есть совершенно особая, ни съ чѣмъ несравнимая сила природы. Трудъ человѣчества, разсматриваемый какъ связное цѣлое, и есть человѣческая исторія. Какъ возможна человѣческая исторія? Каковы ея апріорныя предусловія? Какъ мы уже знаемъ (гл. IV), при „дедукціи понятія исторіи“ (по выраженію Шеллинга) необходима наличность трансцендентальнаго субъекта исторіи, или единство человѣческаго рода, дѣ-

лающаго *одну* исторію, синтезирующаго въ ней свой трудъ и обладающаго способностью къ преемственности или традиціи. Свобода не есть раздробленная, децентрализованная, совершенно неподзаконная и потому расточаемая въ пустоту энергія, напротивъ, она должна быть введена въ твердые берега необходимости, чтобы послужить раскрытію единаго плана. Исторія должна „представлять собой соединеніе свободы и необходимости и возможна только на основѣ такого соединенія“ [1]).

Свобода есть общая основа творческаго процесса, необходимость же опредѣляетъ рамки этого процесса и постольку предетерминируетъ свободу, направляетъ ея путь. И для отдѣльнаго человѣка, и для историческаго человѣчества существуетъ необходимость, какъ законъ его же собственной жизни. Предетерминированность эта имѣетъ онтологическій характеръ, она есть какъ бы аналитическое раскрытіе путемъ свободы того, что заключено лишь въ зародышѣ, но что уже *есть* въ потенціи. Міровая душа, до

---

[1]) *Schelling*. System des transzendentalen Idealismus, A. W., II, 276. Понятіе исторіи съ этой стороны такъ хорошо было формулировано Шеллингомъ, что мы можемъ только воспроизвести здѣсь его опредѣленія: „Имени *исторіи* одинаково не заслуживаютъ ни абсолютно беззаконный рядъ событій, ни абсолютно закономѣрный; отсюда явствуетъ:

a) что прогрессивность, предполагаемая въ исторіи, не допускаетъ такого ряда закономѣрностей, при которой свободная дѣятельность ограничивается опредѣленной, всегда возвращающейся къ себѣ смѣной дѣйствій; b) что вообще все, что происходитъ по опредѣленному механизму или имѣетъ свою теорію a priori, не есть объектъ исторіи. Теорія и исторія вполнѣ противоположны... (Ср. выше, стр. 113 прим. 1); c) что имени исторіи также мало заслуживаетъ абсолютно-беззаконное, или рядъ событій безъ цѣли и намѣреній, и что только свобода и необходимость въ соединеніи или постепенное реализированіе никогда вполнѣ не утериваемаго идеала цѣлымъ рядомъ существъ составляетъ существенное содержаніе исторіи“ (263—4).

своего премірнаго грѣхопаденія и послѣ него, со всѣми своими, хотя и дезорганизованными потенціями, — вотъ истинная закономѣрность исторіи, въ которой внѣвременно *есть* міровое все, а потому предетерминированны и всѣ историческія судьбы человѣчества. Для Бога человѣкъ со скрытыми въ немъ возможностями и силами исторіи вполнѣ прозраченъ, и именно благодаря этому гарантируется исходъ исторіи, отвѣчающей божественному плану. Свобода распространяется лишь на *ходъ* историческаго процесса, но не на его *исходъ*. Промыслъ Божій, путемъ необходимости ведущій человѣка, есть поэтому высшая закономѣрность исторіи [1]). Лишь при этомъ признаніи историческаго міропорядка, надъ—исторической закономѣрности исторіи, и можно говорить о смыслѣ исторіи и ея задачахъ, построять философію исторіи и эсхатологію, и становится возможенъ Апокалипсисъ, откровеніе не только о прошломъ, но и о грядущемъ, „чему *надлежитъ* быть вскорѣ“ (Апокал. I, 1).

И однако эта метафизическая детерминированность не отмѣняетъ, но, напротивъ, предполагаетъ свободу какъ основу исторіи. Исторія запечатлена духомъ, т.-е. свободой. *Духъ исторіи, духъ времени* есть не образное выраженіе, но подлинная реальность. Въ глубинахъ своихъ исторія создается духомъ и въ духѣ, ибо лишь причинностью чрезъ свободу опредѣляется своеобразіе исторіи. Притомъ, печать творчества и свободы одинаково лежитъ на всѣхъ ея сторонахъ. Нельзя выдѣлить какой-либо отдѣльной стороны исторіи въ качествѣ чистаго механизма, припи-

---

[1]) Шеллингъ (Изслѣд. о свободѣ 58—9), споря съ Лейбницемъ, утверждаетъ, что Богъ не имѣетъ выбора между разными мірами и возможностями, дѣйствуя съ абсолютной необходимостью, тожественной для Бога съ абсолютной свободой. Но человѣческая свобода и, стало быть, множественность причинъ или различіе способовъ достиженія одного и того же результата (о чемъ говоритъ Пуанкарре) включена въ этотъ планъ уже заранѣе.

сать ей автоматизмъ. Вслѣдствіе единства и связности жизни такого выдѣленія отдѣльныхъ сторонъ исторіи даже и не можетъ быть (иначе какъ только въ абстракціи), хотя и кажется, что въ однихъ сторонахъ жизни человѣкъ свободнѣе, чѣмъ въ другихъ. Но свобода не можетъ существовать болѣе или менѣе: или она есть или ея нѣтъ,— или механизмъ и автоматизмъ или живое творчество, и о количествѣ свободы и необходимости въ каждомъ частномъ случаѣ или о пропорціи, въ которой онѣ смѣшаны, нельзя даже и спрашивать. Поэтому и хозяйство—какъ въ широкомъ, такъ и въ узкомъ, политикоэкономическомъ смыслѣ — тоже есть творчество, синтезъ свободы и необходимости. Если необходимость выступаетъ здѣсь со всею очевидностью, какъ желѣзный законъ, тяготѣющій надъ жизнью, то и свобода, творческое отношеніе человѣка къ труду, съ наличностью разныхъ возможностей въ немъ, хотя и внутри этого желѣзнаго кольца, также неустранима изъ понятія хозяйства. Распространенное представленіе, будто хозяйство есть область одной лишь необходимости, царство механической закономѣрности, возникло главнымъ образомъ благодаря вліянію политической экономіи съ ея условной стилизаціей экономической дѣйствительности (объ этомъ см. гл. VIII). Мы съ особенной энергіей должны подчеркнуть ту истину, къ которой, по мѣрѣ своей научной зрѣлости, приходитъ и политическая экономія: хозяйство, разсматриваемое какъ творчество, есть и *психологическій* феноменъ, или, говоря еще опредѣленнѣе, *хозяйство есть явленіе духовной жизни*, въ такой же мѣрѣ, въ какой и всѣ другія стороны человѣческой дѣятельности и труда. *Духъ хозяйства* (напр. „духъ капитализма“, о которомъ теперь много пишутъ, и притомъ такіе выдающіеся представители экономической науки, какъ Зомбартъ и Максъ Веберъ) есть, опять таки, не фикція, не образъ, но историческая реальность. Всякая хозяйственная эпоха имѣетъ свой духъ, и, въ свою очередь, является порожденіемъ этого духа, каждая экономическая эпоха имѣетъ свой особый типъ „экономическаго человѣка“, порождаемый духомъ хозяйства, и объявлять его „рефлексомъ“ данныхъ экономическихъ отношеній возможно только при томъ логическомъ фетишизмѣ, въ который невольно впадаетъ политическая экономія, когда она разсматриваетъ хозяйство, развитіе производительныхъ силъ, разныя экономическія организаціи чрезъ призму абстрактныхъ категорій, внѣ ихъ исторической конкретности. Политическая экономія нуждается въ этомъ смыслѣ въ прививкѣ настоящаго реализма, необходимо включающаго въ себя и „причинность черезъ свободу“, и историческаго психологизма, умѣющаго замѣчать духовную атмосферу данной эпохи. Пониманіе хозяйства, какъ явленія духовной жизни, открываетъ глаза на психологію хозяйственныхъ эпохъ и значеніе смѣны хозяйственныхъ міровоззрѣній. Имъ выдвигается также чрезвычайно важная проблема не только научнаго, но и практическаго характера—именно о значеніи личности въ хозяйствѣ [1]). Пониманіе хозяйства какъ творчества, дающее мѣсто свободѣ, приводитъ также къ проблемамъ этики хозяйства и его эсхатологіи, именно только оно и дѣлаетъ возможными эти проблемы, изслѣдованіе которыхъ еще предстоитъ намъ въ дальнѣйшихъ частяхъ этого сочиненія.

IV.

Свобода какъ мощь, необходимость какъ немощь.

Свобода и необходимость синтезируются въ творчествѣ, но насколько онѣ сознаются при этомъ въ своей поляр-

[1]) Ср. въ нашей книгѣ *Два Града* очеркъ „Народное хозяйство и религіозная личность“, а также и др. статьи. Ср. также нашъ литографированный курсъ по исторіи хозяйственныхъ міровоззрѣній (подготовляется къ печати).

ности, онѣ противополагаются какъ сопряженные и вмѣстѣ съ тѣмъ отталкивающіеся члены антиноміи. Жизнь антиномична, но мысль не выноситъ антиномій, спотыкается о нихъ, ощущаетъ въ нихъ для себя границу, которую ей приходится не преодолѣвать, а лишь констатировать. Жизнь не можетъ быть до конца раціонализирована, и въ антиноміяхъ разума лежитъ граница человѣческому раціонализму. Transcende te ipsum, превзойди самого себя, или же смирись и признай ограниченность и слабосиліе разсудка предъ тайной жизни, такъ говоритъ осознанный антиномизмъ мышленія дискурсивному самосознанію. Поэтому разсудочная антиномичность или логическая невозможность отнюдь не всегда есть и жизненная невозможность, и антиноміи, будучи логически непроницаемы для дискурсивнаго разума, могутъ имѣть первостепенное практическое значеніе, разрѣшаясь въ движеніе, въ „дурную безконечность“, въ стремленіе къ завѣдомо недостижимому „идеалу“. Такой поворотъ идеѣ антиномій указалъ уже Кантъ, который пытался такимъ образомъ удалить ядовитый зубъ теоретическаго сомнѣнія, и въ числѣ Кантовскихъ антиномій имѣется и интересующая насъ антиномія свободы и необходимости, которую каждый находитъ въ своемъ непосредственномъ сознаніи, и какъ противоположность безпредѣльной мощи своего хотѣнія и немощи своего дѣянія. Свобода и необходимость взаимно рефлектируютъ другъ на друга именно своей антиномической сопряженностью и характеризуютъ существованіе человѣка во временности, въ дискурсіи. Можно быть выше или ниже этой противоположности, которая снимается лишь съ упраздненіемъ этой дискурсіи и съ прекращеніемъ всего временнаго процесса. Въ Божествѣ, для котораго свобода совпадаетъ съ необходимостью и все покрывается единымъ актомъ воли, нѣтъ, строго говоря, ни свободы, ни необходимости въ нашемъ человѣческомъ смыслѣ. Противоположный полюсъ находится за предѣлами жизни, въ чистой трупности, въ нераздѣльной объектности. Сознаніе свободы загорается въ душѣ лишь черезъ чувство ея ограниченности, какъ для самопознанія я въ системѣ Фихте требуется обходный путь чрезъ не-я, которымъ только оно и достигаетъ полнаго сознанія своей яйности. Свобода стремится перейти всякую данную границу, полагаемую необходимостью, ибо абсолютность и безграничность стремленія есть ея природа, это тотъ самый огонь жизни, которымъ распалено „колесо бытія“ (τροχὸς τῆς γενέσεως) древнихъ. И преодолѣніе этой границы—не идеально, но реально, не въ притязаніи, но на дѣлѣ, совершается въ трудовомъ, хозяйственномъ внѣдреніи субъекта въ объектѣ. Въ этомъ смыслѣ необходимость есть неопредѣленно расширяющійся базисъ свободы. Въ области хозяйственной на сторонѣ объекта стоитъ естественная „бѣдность“, зависимость отъ слѣпыхъ и враждебныхъ стихій природы, на сторонѣ субъекта ростъ „богатства“, „развитіе производительныхъ силъ“. Богатство есть мощь, плюсъ на сторонѣ субъекта, бѣдность—немощь, плюсъ на сторонѣ объекта. Объектъ въ хозяйственномъ смыслѣ есть для субъекта конкретное реальное *не-я*, конечно, не свободно полагаемое актомъ я, но насильственно навязывающееся ему, не самоограниченіе, но ограниченіе. Субъектъ, хозяинъ, стремится къ тому, чтобы міръ, объектъ хозяйства, сталъ прозраченъ для субъекта, отдался его волѣ, изъ механизма сдѣлался организмомъ, который есть идеальный образъ равновѣсія, нейтрализаціи свободы и необходимости: протягивая руку, я совершаю механически обусловленный актъ, но я не сознаю его таковымъ, въ моемъ сознаніи это движеніе есть свободное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и реальное, объективное дѣйствіе, и наше тѣло имѣетъ въ этомъ смыслѣ огромное принципіальное значеніе, ибо въ немъ объективно примиряется антиномія свободы и необходимости, хотя и въ ограниченной области. Наше тѣло для насъ есть субъективированный объектъ или объективированная субъективность (хотя и находящаяся, впрочемъ, въ неустойчивомъ равновѣсіи, которое

легко нарушается болѣзнью, смертью, вообще сравнительной независимостью тѣла отъ духа.

Человѣкъ стремится къ достиженію хозяйственной свободы, къ власти надъ отчужденной отъ него природой, къ экономической мощи или „богатству“. Онъ пытается то чарами волшебства заклясть эту природу, подчинить ее магіи, колдовству, то путемъ науки стремится ее покорить. Какъ ни различаются по методамъ и общимъ предпосылкамъ своимъ древняя магія и заступившая ея мѣсто наука, но онѣ тожественны въ этой своей задачѣ. И въ той, и въ другой человѣкъ стремится къ достиженію власти надъ природой, и то, что давала ему магія съ своими оккультными методами проникновенія въ „элементали“ природы, то же даетъ и точная наука, примѣняя, вмѣсто заклинаній, число и мѣру, математизируя природовѣдѣніе, а черезъ него и самую природу. И магія, и наука одинаковы въ этихъ своихъ стремленіяхъ. И древніе маги въ этомъ смыслѣ суть ученые своего времени, и наоборотъ, теперь ученые владѣютъ магіей науки. Хозяйственная свобода, преодолѣніе объекта, какъ механизма, чуждаго жизни, есть мощь, опирающаяся на знаніе. Адамъ потому лишь могъ дать наименованія всѣмъ животнымъ, что интуитивно зналъ ихъ, имѣлъ въ себѣ криптограмму всей твари. Знаніе есть самопознаніе и самосознаніе міра въ человѣкѣ. Здѣсь умѣстно примѣнить извѣстную формулу нѣмецкаго идеализма, столь неудачно подхваченную въ марксизмѣ, именно, что *свобода есть познанная необходимость*. Свобода и необходимость и ихъ полярная раздѣльность снимаются только тамъ, гдѣ мощь соотвѣтствуетъ волѣ, а это имѣетъ мѣсто лишь въ той мѣрѣ, насколько увеличивается хозяйственная мощь. Эта хозяйственная свобода или мощь не касается, очевидно, самаго содержанія хотѣнія. Человѣкъ можетъ хотѣть разнаго: въ своемъ хотѣніи онъ можетъ быть и выше и ниже себя, служить Богу и сатанѣ, Христу и Антихристу, онъ осуществляетъ въ этомъ свою духовную свободу. Но какъ

духъ воплощенный, слѣдовательно, неразрывно связанный съ міромъ и обладающій способностью дѣйствія въ немъ, онъ нуждается еще въ хозяйственной свободѣ или мощи и способенъ имѣть ее. Въ предѣлѣ, человѣкъ можетъ хотѣть всего и мочь все: онъ можетъ быть подобіемъ Божіимъ и участвовать въ „воздѣлываніи Эдема“, и можетъ растлить землю, ставъ только „плотью“, какъ предпотопное человѣчество, или сдѣлаться орудіемъ діавола въ своемъ человѣкобожномъ и міробожномъ отложеніи отъ Бога. Мощь есть лишь средство для свободы и орудіе свободы. Но сама эта свобода не можетъ быть ни уменьшена, ни увеличена никѣмъ и ничѣмъ: она всегда свойственна человѣку, какъ образъ Божій въ немъ.

„Ни небеснымъ, ни земнымъ, ни смертнымъ, ни безсмертнымъ созданъ ты, человѣкъ! Ибо ты самъ долженъ, согласно твоей волѣ и къ твоей чести, быть своимъ собственнымъ художникомъ и зодчимъ и создать себя изъ свойственнаго тебѣ матеріала. Ты свободенъ опуститься на самую низкую ступень животности. Но ты можешь и подняться къ высшимъ сферамъ божественнаго. Ты можешь быть тѣмъ, чѣмъ хочешь“! [1]) Такими словами напутствуетъ новаго человѣка вдохновенный мыслитель Возрожденія Пико делла Мирандола въ рѣчи своей „О достоинствѣ человѣка“.

---

[1]) *Giovanni Pico della Mirandola.* Oratio de hominis dignitate (Цит. по нѣмецкому изданію: Ausgewählte Schriften, 1905, Diederichs). „Человѣкъ (читаемъ здѣсь же) есть соединительная связь всей природы и какъ бы эссенція, составленная изъ всѣхъ ея соковъ. Поэтому, кто познаетъ себя, познаетъ въ себѣ все“.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Границы соціальнаго детерминизма.

I.

Стиль соціальной науки.

Съ пониманіемъ жизни, какъ непрестанно совершающагося синтеза свободы и необходимости, какъ *творчества* или *исторіи*, сталкивается столь распространенный въ наши дни соціологическій детерминизмъ, для котораго человѣческая жизнь представляется механизмомъ причинъ и слѣдствій, а исторія разсматривается какъ область исключительнаго господства неизмѣнныхъ законовъ. Ея ходъ подобенъ напередъ заведенному часовому механизму, и на этомъ основаніи возможны (если не фактически, то принципіально) научныя предсказанія будущаго, „прогнозъ“ на основаніи исчисленія причинъ и слѣдствій; соціологія приравнивается такимъ образомъ несовершенной или незавершенной астрономіи или, шире, вообще „математическому естествознанію“. Наиболѣе радикальное выраженіе соціологизмъ этотъ, порожденный научною мыслью 19 вѣка, получилъ въ двухъ вліятельныхъ теченіяхъ соціальной философіи: въ контизмѣ и марксизмѣ [1]), а въ

[1]) Конечно, соціальный детерминизмъ мы встрѣчаемъ и у другихъ мыслителей, достаточно напомнить, напр. Р. Оуена (ср. о немъ нашъ очеркъ: „Соціальная философія Р. Оуена“, *Вопр. фил. и псих.*, 1911, II); вообще онъ широко разлитъ въ духовной атмосферѣ нашего времени.

области статистики въ радикальномъ кетлетизмѣ. Проблема свободы и необходимости [1]), творчества и механизма, въ соціальной наукѣ ставится въ настоящее время чрезвычайно остро, и въ ней необходимо такъ или иначе распутаться. Вопросъ этотъ для насъ разрѣшается въ пользу свободы и творчества, стало быть, противъ соціологическаго детерминизма уже на основаніи выше развитыхъ сужденій о природѣ науки, но къ нимъ слѣдуетъ присоединить еще спеціальныя соображенія о соціальной наукѣ.

Соціальная наука, какъ и всякая наука вообще, коренится въ практической нуждѣ, въ потребности оріентированія съ цѣлью практическаго дѣйствія. Если есть области научнаго знанія, гдѣ прагматическіе его корни лежатъ, можно сказать, на поверхности, то къ числу ихъ безспорно принадлежитъ соціальная наука, и, въ частности, вся группа экономическихъ наукъ. Потребность соціальнаго дѣйствія, порожденная соціальноэкономическимъ развитіемъ 19 вѣка, съ необходимостью привела къ развитію соціальныхъ наукъ, наблюдаемому въ настоящее время. Инструментальный, оріентировочный, техническій характеръ этихъ наукъ настолько очевиденъ, что у многихъ даже пробуждается естественное сомнѣніе, можно ли считать наукою такую отрасль знанія, въ которой интересы практики, вопросы соціальнаго поведенія такъ явно перевѣшиваютъ и поглощаютъ собой интересы научной теоріи. Къ тому же самая почва научнаго изслѣдованія здѣсь настолько зыбка, что выноситъ только временныя, легко воздвигаемыя, но и постоянно сносимыя постройки; со-

[1]) Вопросъ о свободѣ и необходимости со всей силою выдвинулся для пишущаго эти строки въ пору наибольшаго увлеченія марксизмомъ и пробилъ въ немъ первую брешь. Ср. статьи мои въ связи съ гносеологическимъ идеализмомъ Штаммлера и полемикой со Струве: „О закономѣрности соціальныхъ явленій“ и „Свобода и необходимость человѣческихъ дѣйствій“ въ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму“ 1903.

ціальной наукѣ приходится и доселѣ оставаться въ оборонительной позѣ, отстаивая самое право свое на существованіе въ качествѣ науки (отсюда и родятся, можетъ быть, эти скороспѣлыя попытки поставить соціологію на естественнонаучную основу и тѣмъ успокоить и свои собственныя и чужія сомнѣнія относительно ея научнаго бытія). Однако, каково бы ни было теперешнее состояніе соціальной науки, своимъ прагматизмомъ, можетъ быть, только болѣе откровеннымъ, чѣмъ другихъ наукъ, она отъ нихъ не отличается, она есть самая младшая дочь своей матери и унаслѣдовала отъ нея и сильныя, и слабыя стороны. Для того, чтобы утвердить свое право на существованіе противъ скептиковъ, соціальная наука, помимо своей практической пригодности или полезности, должна еще установить свой собственный, достаточно опредѣленный предметъ изслѣдованія и располагать соотвѣтствующими методами. Имѣетъ ли соціальная наука такой предметъ или, скажемъ лучше, умѣетъ ли она его найти и установить и располагаетъ ли къ тому соотвѣтственными методами? По нашему мнѣнію, на этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить утвердительно: да, соціальная наука имѣетъ свой предметъ изслѣдованія, — это есть соціальная жизнь въ ея своеобразіи и самобытности. Во многихъ случаяхъ рожденіе новой науки бываетъ непосредственно связано съ открытіемъ ея объекта, недоступнаго обыденному наблюденію и требующаго для себя или спеціальныхъ условій (напр. лабораторной экспериментаціи), или особыхъ инструментовъ, утончающихъ и обостряющихъ наши чувства, каковы микроскопъ, телескопъ, измѣрительные приборы. Подобнымъ же открытіемъ особаго объекта соціальной науки,—соціальной среды или соціальнаго тѣла, было установленіе того факта, что существуетъ особая надъиндивидуальная или сверхъиндивидуальная среда, по своему преломляющая лучи, имѣющая свою особую природу и закономѣрность. Еще до сихъ поръ не вполнѣ прошло то изумленіе и даже оцѣпенѣніе, которое охватило Кетле (а ранѣе Зюссмильха) послѣ его открытія статистическихъ единообразій общественной жизни, съ тѣхъ поръ усердно разрабатываемыхъ въ разныхъ проявленіяхъ [1]). На подобную же сверхъиндивидуальную среду,—стихію капитализма, гнущаго по своему жизнь личностей, еще раньше натолкнулась политическая экономія. Уже въ теченіе цѣлаго вѣка соціальные телескопы, микроскопы, измѣрительные приборы направлены на соціальное тѣло, и надъ его изученіемъ работали и работаютъ многочисленныя соціальныя лабораторіи въ университетахъ, научныхъ институтахъ, статистическихъ учрежденіяхъ и под.. И излишнимъ трудомъ было бы въ настоящее время доказывать, что соціальное тѣло существуетъ, имѣетъ опредѣленное строеніе и ткань, и, если оно не замѣчалось раньше, то лишь по той же самой причинѣ, по какой міръ микроскопическій невѣдомъ былъ до изобрѣтенія микроскопа. Есть соціальная связность человѣческихъ дѣяній, познаніе которой не исчерпывается ихъ единичнымъ изученіемъ или механическимъ суммированіемъ. Существуетъ нѣчто подобное соціальному организму (какъ ни много злоупотребляли этимъ сравненіемъ, но

[1]) Кетле съ энтузіазмомъ говоритъ по поводу „соціальной физіологіи“: „Это великое тѣло существуетъ въ силу принциповъ самосохраненія, какъ и все, вышедшее изъ рукъ Творца; у него есть своя физіологія, какъ у послѣдняго изъ органическихъ существъ. Поднявшись на самую высшую ступень лѣстницы, мы вездѣ находимъ законы столь же прочные, столь же непреложные, какъ законы, управляющіе небесными тѣлами; мы вступаемъ въ область физическихъ явленій, въ которыхъ свободная воля человѣка окончательно исчезаетъ, уступая мѣсто господству Божьяго творенія. Эти законы, существующіе внѣ времени, внѣ людскихъ прихотей, составляютъ въ цѣломъ особую науку, которую я считаю всего приличнѣе назвать соціальной физикой“. (Lettres sur la theorie des probabilités p. 263, цит. у *Адольфа Кетле*. Соціальная система и законы, ею управляющіе. С. П. Б. 1866, 240—1).

извѣстную справедливость имѣетъ и оно), и, хотя это соціальное тѣло не поддается воспріятію органовъ нашихъ непосредственныхъ чувствъ и прячется отъ нихъ какъ будто въ четвертое измѣреніе, но оно можетъ быть нащупано и тамъ научнымъ инструментомъ, и неосязаемость этого соціальнаго тѣла сама по себѣ отнюдь не есть аргументъ противъ его существованія. Наука теперь уже привыкла имѣть дѣло съ невидимымъ и неосязаемымъ, хотя, вмѣстѣ съ тѣмъ, и вполнѣ эмпирическимъ міромъ. Также и соціальный организмъ вовсе не есть какая то умопостигаемая, метэмпирическая, или метафизическая связь человѣчества, но имѣетъ вполнѣ эмпирическее, научное постигаемое бытіе. Его изученіе и составляетъ предметъ соціальной науки въ ея развѣтвленіяхъ.

Соціальная наука беретъ человѣческую жизнь не въ ея непосредственно-конкретной формѣ, какъ она суммируется изъ отдѣльныхъ дѣяній, волевыхъ и творческихъ актовъ отдѣльныхъ индивидовъ, она совсѣмъ отвлекается отъ этихъ индивидовъ и ихъ индивидуальнаго бытія и изслѣдуетъ лишь то, что свойственно совокупности индивидовъ какъ цѣлому. Все индивидуальное погашается, умираетъ еще за порогомъ соціальной науки, и туда не доносятся отзвуки непосредственной жизни, оттуда, какъ изъ-подъ колпака, напередъ выкачанъ воздухъ. Индивидуумъ существуетъ тамъ не какъ творецъ жизни и не какъ микрокосмъ, но только какъ соціологическій атомъ или клѣтка. Напримѣръ, для статистика онъ есть лишь единица, получающая характеристику отъ той совокупности, въ составъ которой она входитъ, причемъ она поочередно является потенціальнымъ субъектомъ то преступности, то брачности, то смертности, то рождаемости и т. д и т. д.; далѣе, для экономиста онъ есть или „экономическій человѣкъ“ или членъ даннаго класса, для „соціолога“ онъ есть членъ данной общественной группы, однимъ словомъ, съ нимъ поступается въ соціальной наукѣ безпощадно и безцеремонно. Она видитъ въ немъ только клѣтку соціальнаго тѣла, подобно тому, какъ математикъ признаетъ въ немъ же лишь геометрическое тѣло, математическую величину. Всякая наука по своему стилизуетъ дѣйствительность, и всѣ научныя понятія суть продукты такой преднамѣренной и сознательной стилизаціи, причемъ прообразомъ научности здѣсь, дѣйствительно, является математическая стилизація дѣйствительности, съ превращеніемъ ея въ міръ геометрическихъ тѣлъ и математическихъ величинъ. Критически построяемая и сознающая свою природу наука непремѣнно должна знать этотъ свой стиль или же (по Кантовскому выраженію) „конститутивный“ признакъ своего предмета. Она опредѣленно спрашиваетъ и столь же опредѣленно отвѣчаетъ. И какъ математическія формулы „даютъ только то, что въ нихъ вложено“ [1]), такъ и науки отвѣчаютъ лишь на свои собственные вопросы, имѣютъ силу только въ предѣлахъ своей компетенціи, и источникомъ постоянныхъ недоразумѣній является недостаточное разграниченіе областей компетенціи, сопровождающееся выхожденіемъ за ея предѣлы. Только при точномъ и ясномъ соблюденіи компетенціи каждой науки и возможна ихъ множественность, неразрывно связанная съ сознательной ихъ односторонностью. Напротивъ, когда выводы спеціальныхъ наукъ прилагаются внѣ своей условной значимости, когда они принимаются за безусловныя истины о вещахъ и жизни, порождается цѣлый рядъ кошмаровъ псевдонаучнаго міровоззрѣнія, которые густою тучей нависли надъ современностью. И однимъ изъ такихъ кошмаровъ, который такъ горячо, хотя и безъ нужной логической ясности, старался разсѣять въ своей литературной дѣятельности Карлейль, является соціальный детерминизмъ, какъ частный случай механистическаго фа-

[1]) *Bertrand.* Calcul des probabilités, XXXVI, цит. у *А. А. Чупрова*, цит. соч. 154. *Пирсонъ* въ „Грамматикѣ науки“ характерно называетъ механизмъ „логической стенографіей“, которая, конечно, въ каждой наукѣ своя.

тализма [1]). Особый тріумфъ соціальной науки видѣли и видятъ, такъ сказать, въ опытномъ доказательствѣ несвободы человѣческой воли, ея механической детерминированности, уподобляющей человѣка всѣмъ остальнымъ вещамъ внѣшняго міра. Представленіе о человѣкѣ какъ механическомъ автоматѣ, приводимомъ въ движеніе пружинами соціальной и всякой иной закономѣрности (эта современная перелицовка статуи Кондильяка и l'homme machine Ла-Метри), повидимому, находитъ наибольшую поддержку со стороны соціальной науки. Въ этомъ смыслѣ были, какъ извѣстно, истолкованы и данныя моральной статистики Кетле, въ извѣстной исторіи цивилизаціи Бёкля. Приблизительно на той же позиціи въ общемъ стоитъ и марксизмъ, съ его фатализмомъ классовой психологіи. Наибольшую правдоподобность въ этомъ отношеніи имѣютъ, конечно, не спорныя—иногда вѣроятныя, иногда же фантастическія—утвержденія соціологіи или политической экономіи, но данныя статистики съ установляемымъ ею ежегоднымъ „бюджетомъ“ преступности, самоубійствъ, брачности, даже разсѣянности (количество писемъ, опускаемыхъ безъ адреса). Роль магической палочки играетъ здѣсь „законъ большихъ чиселъ“, въ своемъ научномъ математическомъ обоснованіи, къ тому же, недоступный не-математикамъ. Къ счастью, мы имѣемъ въ нашей литературѣ научное произведеніе, въ которомъ съ математической компетентностью и полной ясностью разсѣивается недоразумѣніе, связанное съ „закономъ большихъ чиселъ“ и приводящее къ ложному мнѣнію, будто статистическая закономѣрность имѣетъ какое-либо отношеніе къ проблемѣ личности и свободы или несвободы воли. Я разумѣю проницательное изслѣдованіе *А. А. Чупрова* Очерки по теоріи статистики, С. П. Б. 1909, къ которому и отсылаю интересующагося этимъ вопросомъ читателя. На основаніи анализа данныхъ теоріи вѣроятности и логическаго изслѣдованія проблемъ соціальной науки А. А. Чупровъ устанавливаетъ, что статистика имѣетъ дѣло съ *совокупностями* какъ особымъ, самостоятельнымъ явленіемъ, напротивъ, съ „единичнымъ случаемъ ни вѣроятность, ни законъ большихъ чиселъ не имѣютъ дѣла“ (203), и потому „о механизмѣ воли статистическая правильность вообще не говоритъ ничего“ (270). „Свобода самая неограниченная отлично мирится съ фактомъ устойчивости чиселъ нравственной статистики“ (273). Одна и та же статистическая закономѣрность, выражаемая средней повторяемостью, можетъ вытекать изъ совершенно различныхъ индивидуальныхъ событій. „Смѣшивая въ одну массу для цѣлей статистическаго изслѣдованія, чернѣйшихъ злодѣевъ съ чистѣйшими ангельскими душами, мы получимъ совершенно ту же статистическую картину устойчивой преступности, какъ если бы всѣ разсматриваемыя лица были обыденнѣйшими сѣренькими людьми“ (278). „Объективная вѣроятность, съ которой имѣетъ дѣло законъ большихъ чиселъ и статистика, по самому своему существу не имѣютъ отношенія къ единичному случаю. Она характеризуетъ связь между „общими“ причинами и ихъ различными слѣдствіями“ (339). Оставляя въ сторонѣ особенности изслѣдуемаго А. А. Чупровымъ статистическаго метода изслѣдованія совокупностей,—методу этому предстоитъ, очевидно, огромное будущее не только въ соціальныхъ наукахъ, но и во многихъ другихъ областяхъ знанія,—мы подчеркиваемъ здѣсь основной выводъ этого изслѣдованія: утвержденія статистики относятся къ совершенно иной плоскости нежели та, въ которой мы встрѣчаемъ конкретное и индивидуальное.

Существуетъ ли въ природѣ тотъ средній, выражающій собой эту закономѣрность совокупности типъ, съ которымъ оперируетъ статистика? Существуетъ ли субъектъ, имѣющій среднюю порочность, среднюю брачность, среднюю рождаемость, среднюю разсѣянность? Или, быть можетъ, эта

[1]) Ср. наши *Два града*, т. I, очеркъ „О соціальномъ морализмѣ“ (Т. Карлейль)“.

средняя выражаетъ собой законъ природы, дѣйствующій съ неотвратимостью физическаго или же принудительнаго юридическаго закона? Очевидно, нѣтъ. Я, въ своемъ конкретномъ бытіи, могу входить въ составъ какой угодно статистической средней, могу фигурировать какъ единица для „категорическаго исчисленія“ по какой угодно категоріи, оставаясь самимъ собой и нисколько не приближаясь ко всѣмъ многоразличнымъ среднимъ типамъ. Моя индивидуальность и эта статистическая фикція, которую теперь такъ охотно изображаютъ наглядно съ помощью разныхъ фигуръ и картограммъ, находятся въ разныхъ логическихъ этажахъ и другъ друга не касаются. И эта статистическая средняя столь же мало выражаетъ закономѣрность моего индивидуальнаго поведенія, насколько мой вѣсъ или ростъ свидѣтельствуетъ о моемъ характерѣ. Значитъ ли это, что статистика занимается „игрой ума“ или умными ненужностями? Нисколько не значитъ. Статистическія наблюденія сохраняютъ свое полное значеніе въ предѣлахъ данной, опредѣленной постановки вопроса. Средняя смертность имѣетъ поэтому серьезное и притомъ вполнѣ практическое примѣненіе при страхованіи жизни такъ же, какъ средняя пожарность при страхованіи отъ огня, или средняя преступность для тюрьмовѣдѣнія и уголовной политики. Вообще среднія играютъ огромную роль въ практической жизни, и „устойчивость статистическихъ чиселъ, ихъ свойство колебаться изъ года къ году лишь въ извѣстныхъ, ограниченныхъ предѣлахъ представляетъ собой эмпирически устанавливаемый фактъ... это одинъ изъ коренныхъ, хотя и мало замѣтныхъ, устоевъ современной культуры“ (Чупровъ, 249). Эта устойчивость, имѣющая объясненіе въ малой подвижности, которая практически равна почти неизмѣнности общихъ условій жизни, не представляетъ ничего загадочнаго и есть слѣдствіе не измѣняющихся или малоизмѣняющихся причинъ, здѣсь вліяющихъ. „Устойчивость статистическаго числа не законъ, опредѣляющій ходъ событій, а результатъ стеченія многообразнѣйшихъ обстоятельствъ“ [1]). Но эти статистическія среднія, характеризующія общія условія жизни, отнюдь не должны получать индивидуальнаго приложенія. Ихъ значеніе—вполнѣ оріентировочное, и имѣетъ силу лишь въ ограниченныхъ предѣлахъ и для данной практической цѣли, а поэтому дѣлать отсюда какіе-либо метафизическіе выводы по вопросу о свободѣ воли есть колоссальное недоразумѣніе, научное и философское, порожденное „несчастною мыслью связать фактъ статистической закономѣрности съ проблемой детерминизма“ (Чупровъ, XXXIII).

Логическое сходство съ методомъ статистическихъ среднихъ представляютъ такъ называемыя соціологическія обобщенія, которыя стремятся къ логическому сжатію большого количества индивидуальныхъ фактовъ въ совокупности, выражаемыя затѣмъ сравнительно простыми формулами или „законами“. Хотя научная и практическая цѣнность „законовъ“, доселѣ выставлявшихся и теперь выставляемыхъ соціологіей, скорѣе всего способна заставить усумниться въ самомъ существованіи этой науки, тѣмъ не менѣе разсматриваемые съ формально логической стороны эти „законы“ (напр. „законъ трехъ состояній“ у Конта, эволюціи у Спенсера, развитія капитализма у Маркса) представляютъ собой подобнаго же типа абстракціи, примѣнимыя лишь къ характеристикѣ совокупностей и пригодныя только для извѣстныхъ цѣлей и въ извѣстныхъ предѣлахъ, какъ и статистическія среднія. Онѣ могутъ выражать нѣкоторыя равнодѣйствующія индивидуальныхъ фактовъ, но отнюдь не предопредѣлять эти самые факты. И такимъ сверхъ-индивидуальнымъ характеромъ обладаютъ основныя понятія соціологіи по самой ихъ логической структурѣ. Возьмемъ для примѣра столь излюбленное въ марксистской соціологіи понятіе *класса*. Что такое классъ? Создается ли онъ простымъ суммированіемъ индивидуальныхъ психологій, при чемъ каж-

[1]) *Lexis* Abhandlungen 227 Цит. у Чупрова, 379.

дый отдѣльный индивидъ выражаетъ собой сущность сво его класса въ главныхъ его свойствахъ? Но едва ли такое пониманіе класса, при которомъ часть приравнивается цѣлому, а индивидуальное коллективному, возможно отстаивать, потому что по существу вѣдь это означало бы ничто иное, какъ повѣрить въ реальность средняго статистическаго субъекта и безъ дальнихъ разговоровъ приравнять его конкретнымъ индивидамъ. Очевидно, остается возможнымъ только такое пониманіе класса, согласно которому онъ есть абстракція, тоже своего рода средняя, выражающая закономѣрность для данной совокупности. Классъ опредѣляется классовымъ интересомъ, т.-е. внѣшнимъ положеніемъ въ производствѣ и поведеніемъ, изъ него проистекающимъ. Слѣдовательно, классовой психологіи какъ индивидуальной, собственно говоря, и не существуетъ, и если въ марксизмѣ постоянно дѣлается смѣшеніе или даже отожествленіе той и другой, а соціологическая точка зрѣнія смѣшивается съ психологической, этической и даже метафизической, это плодъ общей философской неясности и невыработанности марксизма (ср. гл. IX). Понятіе класса есть схема общественныхъ отношеній, притомъ именно только схема, которая можетъ быть пригодна въ своей области и для своей цѣли, но теряетъ всякій смыслъ и становится каррикатурой на себя за ея предѣлами. Характерный примѣръ недоразумѣнія относительно понятія класса мы имѣемъ въ часто повторяемомъ утвержденіи, что никогда еще въ исторіи цѣлый классъ не отказывался отъ своихъ „интересовъ“, а „деклассироваться“ могутъ только отдѣльныя личности (хотя, конечно, даже единичнаго случая нарушенія естественнаго закона принципіально достаточно, чтобы его ниспровергнуть). Другіе, возражая на это, стараются, напротивъ, отыскать такой случай, когда бы классъ повелъ себя вопреки классовымъ интересамъ, отъ нихъ отказался. Однако ни сторонники, ни противники этого мнѣнія не отдаютъ себѣ должнаго отчета относительно дѣйствительнаго смысла понятій: классъ

и классовый интересъ. Существуетъ ли этотъ интересъ, какъ апріорная, объективная норма, отъ которой можно отступать или не отступать? что значитъ это утвержденіе и это отрицаніе? Вѣдь классъ, со всѣми своими аттрибутами: классовымъ интересомъ, классовымъ поведеніемъ, только и существуетъ въ смыслѣ нѣкоторой средней равнодѣйствующей изъ поведенія отдѣльныхъ лицъ, разсматриваемыхъ какъ соціальная „совокупность“. Его понятіе не апріорно или нормативно, но апостеріорно и эмпирично, оно представляетъ собой логическую схему опредѣленнаго научнаго стиля, который характеризуется сжатіемъ множественныхъ явленій въ единство, въ „совокупность“, и выражаетъ нѣкоторую вѣроятную ожидаемость (конечно ceteris paribus) именно такого, а не иного поведенія. Она вполнѣ аналогична обычной статистической ожидаемости, хотя, конечно, обладаетъ гораздо меньшей степенью точности. Поэтому того предетерминированнаго классоваго поведенія, о которомъ идетъ рѣчь, просто не существуетъ, „классовый интересъ“ въ данномъ примѣненіи этого понятія есть логическій фетишъ и вмѣстѣ съ тѣмъ фикція, а интересующее насъ утвержденіе просто лишено всякаго содержанія. Вѣрно лишь то, что поведеніе отдѣльныхъ личностей можетъ быть разсматриваемо и какъ единичное, и какъ соціальное (классовое, профессіональное, національное, государственное, общечеловѣческое). Но выдавать эти схемы, получаемыя a posteriori, эти эмпирическія обобщенія за теоретически установленный законъ, дѣйствующій съ „естественной“, неотвратимой необходимостью, значитъ впадать въ логическое недоразумѣніе.—Какъ часто человѣкъ становится рабомъ имъ же самимъ созданныхъ фетишей! [1]).

---

[1]) Можно было бы еще понять классовый интересъ какъ *норму* поведенія, какъ правило морали: веди себя не индивидуалистически, но соціально, соотвѣтственно классовому идеалу, такъ училъ, напр., Лассаль, и такова въ сущности этика соціалдемократіи.

Наряду съ статистической и соціологической стилизаціей дѣйствительности, при которой отдѣльныя явленія сжимаются въ совокупности, соціальная наука, особенно въ своихъ спеціальныхъ отрасляхъ, какъ, напр., политическая экономія, широко примѣняетъ и другой методъ сжиманія явленій и стилизаціи дѣйствительности, именно абстрагирующее и изолирующее изученіе,—сознательное и преднамѣренное упрощеніе, а постольку и методологическое извращеніе дѣйствительности, чего наука, вообще говоря, отнюдь не боится. Всякая наука упрощаетъ дѣйствительность, ставя на мѣсто конкретности съ ея неизслѣдимой сложностью и неопредѣленностью схематическія понятія. Однако, схематизмъ этотъ можетъ имѣть различныя степени, и при большой степени абстракціи онъ способенъ приводить къ завѣдомымъ фикціямъ (какъ напр. въ правѣ). Упрощая дѣйствительность, мы дѣлаемъ ее доступной логическому преодолѣнію посредствомъ понятій (Риккертъ). Абстрактная (или „теоретическая“) политическая экономія широко примѣняетъ напр. методъ дедукціи изъ нѣкоторыхъ простыхъ положеній, играющихъ роль аксіомъ, но въ дѣйствительности представляющихъ собой такія методологическія фикціи или схемы. При послѣдовательномъ логическомъ построеніи (которое само по себѣ содержитъ, конечно, возможность еще и самостоятельныхъ ошибокъ) достигается нѣкоторое выясненіе значенія, какое имѣетъ данный, подвергаемый абстрактному изученію „факторъ“. Благодаря этому изолирующему методу только и могутъ быть установляемы тѣ своеобразные „законы“, которые знаетъ политическая экономія (ср. гл. VIII). Нельзя возражать принципіально противъ этого метода абстракціи и изоляціи, какъ такового. Пусть политическая экономія сочиняетъ не существующихъ людей, не имѣющихъ позвоночника, какъ негодуетъ Рескинъ, это не

Однако разсматриваемое въ текстѣ утвержденіе имѣетъ совершенно иной смыслъ, оно касается не долженствованія, но бытія.

бѣда, если она сама объ этомъ знаетъ и помнитъ, и если только на основаніи своихъ выводовъ она и не притязаетъ высказывать свои сужденія именно по поводу позвоночника. Пускай: даже чѣмъ уродливѣй, тѣмъ лучше: ужъ на что математика уродуетъ дѣйствительность, сочиняя нигдѣ не существующія въ чистомъ видѣ линіи и фигуры, превращая міръ въ геометрическія тѣла, вѣдь это-то логическое самоуправство и создаетъ ея силу въ предѣлахъ математическаго сужденія всюду, куда и насколько оно проникаетъ. И для политико-экономa или соціолога нѣтъ основаній не слѣдовать здѣсь пріему математика, типичному вообще для науки. Необходимо только одно: помнить удѣльный вѣсъ такихъ заключеній и не переходить ихъ компетенціи. Для извѣстной оріентировки въ явленіяхъ жизни въ опредѣленномъ отношеніи имѣетъ значеніе, напр., даже фикція „экономическаго человѣка“, выработанная политической экономіей, но, если смотрѣть черезъ ея призму на жизнь и исторію, получается, конечно, уродливое и прямо невѣрное представленіе. Дѣло имѣетъ тогда такой видъ, какъ будто наука сначала только условно, методологически, отвлекается отъ существованія позвоночника у человѣка, а кончаетъ тѣмъ, что и вовсе начинаетъ его отрицать. Провести границу дозволеннаго для абстракціи при ея примѣненіи есть дѣло научнаго или, можно даже сказать, научно-эстетическаго такта.

II.

Соціологизмъ и историзмъ.

Итакъ, методъ абстракціи и логическаго изолированія, сознательнаго упрощенія и стилизаціи соціальной дѣйствительности характеризуетъ образъ дѣйствій соціальныхъ наукъ. Всѣ соціальныя науки спеціальны,—не спеціальныхъ наукъ вообще нѣтъ, и, въ частности, не спеціальная, но

общая соціальная наука,—„соціологія“, есть болѣе мечта, нежели дѣйствительность, или же въ качествѣ нея выдаются разныя полунаучныя поддѣлки и суррогаты. Каждая же спеціальная наука разсматриваетъ соціальную жизнь, очевидно, по своему, съ разныхъ сторонъ, проводитъ на глобусѣ знанія свою особую кривую, хотя, можетъ быть, и пересѣкающуюся, однако не сливающуюся съ другими. Соціальныя науки множественны, какъ и наука вообще, а потому множественны и установляемыя ими закономѣрности. Но это значитъ, что каждая изъ нихъ, выражая какую-либо сторону соціальной жизни, не достигаетъ ея глубины, не исчерпываетъ соціальной дѣйствительности. Каждая соціальная наука, останавливая свое вниманіе на одной сторонѣ, отбрасываетъ все остальное какъ для нея несущественное, но, конечно, съ точки зрѣнія полноты жизни нѣтъ этого различенія, и несущественное въ одномъ отношеніи можетъ оказаться весьма существеннымъ въ другомъ. Живое цѣлое соціальной жизни не ложится подъ скальпель научнаго анализа, такъ же точно, какъ и живая природа ускользаетъ отъ науки, а потому всякое притязаніе со стороны соціальной науки исчерпать соціальную жизнь до глубины ея, научно предустановить ея теченіе, ея „творческую эволюцію“, должно быть отвергнуто какъ незаконное. Тѣ оріентирующія указанія относительно отдѣльныхъ сторонъ жизни, которыя даетъ соціальная наука и которыя для своей области имѣютъ характеръ нѣкоторыхъ предвидѣній, весьма приблизительны, хотя практическое значеніе ихъ иногда и огромно [1]).

[1]) То, что А. А. Чупровъ говоритъ о жизненномъ значеніи устойчивости статистическихъ чиселъ, примѣнимо и вообще къ соціологическимъ среднимъ: „Вѣра въ ограниченную колеблемость статистическихъ чиселъ лежитъ въ основѣ всякаго расчета въ области общественной жизни... Это постоянство лежитъ въ основѣ всякой смѣты въ частномъ, такъ и въ общественномъ хозяйствѣ. Оно составляетъ conditio sine qua non всего современнаго экономическаго строя, покоящагося на широкомъ раздѣленіи труда и на обмѣнѣ продуктами, производимыми не для себя и не на заказъ, а на неопредѣленный рынокъ. Если бы числа, въ которыхъ выражаются суммированныя потребности отдѣльныхъ лицъ подвержены были не знающимъ границъ причудливымъ колебаніямъ изъ года къ году, механизмъ народнаго хозяйства не могъ бы держаться“. (*А. А. Чупровъ*, цит. соч., 249—50).

Поэтому, между прочимъ, и притязанія „научнаго“ соціализма научно предопредѣлить соціальную жизнь и даже вообще человѣческую исторію, найти „законъ развитія общества“, должны быть отвергнуты какъ совершенно некритическое самопреувеличеніе: **ne sutor ultra crepidam.** Но объ этомъ ниже.

Возможность такой иллюзіи, будто соціальная наука и впрямь можетъ предопредѣлять соціальную жизнь, основана на одной молчаливой ея предпосылкѣ, установляющей различіе между исторіей и соціологіей. Это именно предположеніе **ceteris paribus**: закономѣрности эти имѣютъ силу лишь при условіи, что въ данномъ комплексѣ явленій и причинъ не происходитъ чего-либо новаго, дѣлающаго уже недостаточной и непригодной ранѣе установленную закономѣрность. *Типы* и *законы*, статическіе и динамическіе, подмѣченныя единообразія въ пространствѣ и времени, только на томъ предположеніи и опираются, что соціальная наука имѣетъ основной инвентарь дѣйствующихъ соціальныхъ силъ, выбрасывая лишь „несущественное“, и что дѣйствительность въ извѣстныхъ предѣлахъ однообразна и повторяется, а въ этомъ смыслѣ закономѣрна. Идея „соціальной физики“ или „естественнонаучнаго“ метода соціальныхъ наукъ связана именно съ этой методологической предпосылкой, и, забывая о ней, соціологія впадаетъ въ незаконную притязательность. Закономѣрности соціальной науки не „открываются“ ею въ природѣ или въ соціальной дѣйствительности, но онѣ методологически привносятся сюда соціологическимъ ра-

зумомъ, онѣ суть основоположенія соціологическаго познанія. И слова Канта, что нашъ разумъ есть законодатель природы, самъ влагаетъ въ нее ея закономѣрность, справедливыя относительно науки вообще, съ особенной очевидностью подтверждаются на примѣрѣ соціальной науки, чрезъ ея a priori набрасывается на соціальную жизнь сѣть механизма, неизмѣнности и единообразія, и она пріобрѣтаетъ въ познаніи лишь то, что можетъ быть поймано въ эту сѣть. Но нельзя же самую сѣть принимать за уловъ и торжествующе потрясать ею какъ научнымъ открытіемъ или завоеваніемъ науки, между тѣмъ какъ она въ дѣйствительности есть только орудіе, методъ, а не итогъ или результатъ. Поэтому *соціальный детерминизмъ не есть выводъ соціальной науки, но ея методическая предпосылка*, обусловливающая самое ея существованіе. Естественно поэтому, что свобода и творчество оказываются внѣ поля зрѣнія соціальной науки, а потому нерѣдко и совершенно отвергаются ея представителями, загипнотизированными своей собственной методологіей. Человѣческая свобода, какъ творчество, вноситъ въ соціальную жизнь нѣчто совершенно *новое и индивидуальное*, что нарушаетъ постулируемое соціологіей единообразіе и всеобщую типичность соціальной жизни. Въ дѣйствительности и это единообразіе, и эта типичность есть только фикція, совершенно несоотвѣтствующая конкретной дѣйствительности, такъ что въ этомъ смыслѣ соціальная наука основана на фикціи, хотя, впрочемъ, и въ этомъ она не отличается отъ другихъ наукъ, также придерживающихся своихъ методологическихъ условностей. Соціальная дѣйствительность вовсе не есть тотъ механизмъ, который знаетъ соціологія, но живое творчество исторіи, которое совершенно отметается соціологіей. Соціологія и исторія логически взаимно отталкиваются, ибо для соціологіи нѣтъ исторіи, для исторіи же нѣтъ соціологіи. Однако въ тоже время, исторія изучаетъ собой ту же самую соціальную жизнь, хотя уже протекшую или еще протекающую, которую изучаетъ

и соціологія. Историческая наука, всецѣло обращаясь къ завершившемуся прошлому, которое есть уже законченный, готовый продуктъ, не знаетъ свободы и все истолковываетъ по закону причинности, воспринимаетъ въ свѣтѣ детерминизма. Однако это истолкованіе, насколько оно имѣетъ въ виду однократное, во всемъ своеобразіи не повторяющееся прошедшее, все-таки отличается отъ соціологическаго пониманія исторіи, которое и въ прошломъ видитъ преимущественно единообразное и типичное, а не индивидуальное и историческое,—и потому соціологическое изученіе исторіи и т. наз. „историческій прагматизмъ“, устанавливающій конкретную причинную цѣпь индивидуальныхъ событій, методологически глубоко различны между собою.

Конкретное творчество жизни, въ которомъ дѣйствуетъ живая причинность, т.-е. причинность черезъ свободу, поэтому оказывается недоступно соціологическому методу, выскользаетъ изъ его сѣти. Здѣсь лежитъ непереходимая граница соціологіи. Поэтому идея „историческаго закона“, историческаго предсказанія [1]), есть плодъ глубокаго недо-

[1]) Вопросъ о возможности историческаго предсказанія, столь остро стоящій въ марксизмѣ и вообще въ научномъ соціализмѣ, былъ всегда для меня очень тревожнымъ, и одна изъ главныхъ брешей въ марксизмѣ была пробита для меня именно его осознанной невозможностью. Ср. „Капитализмъ и земледѣліе“. 1900, т. II, стр. 457—8: „Марксъ считалъ возможнымъ мѣрить и предопредѣлять будущее по прошлому и настоящему, между тѣмъ какъ каждая эпоха приноситъ новые факты и новыя силы историческаго развитія,—творчество исторіи не оскудѣваетъ. Поэтому всякій прогнозъ относительно будущаго, основанный на данныхъ настоящаго, неизбѣжно является ошибочнымъ. Строгій ученый беретъ здѣсь на себя роль пророка или прорицателя, оставляя твердую почву фактовъ. Поэтому, что касается предсказаній на будущее, то честное ignoramus мы предпочитаемъ соціальному знахарству и шарлатанству. Завѣса будущаго непроницаема. Наше нынѣшнее солнце освѣщаетъ лишь настоящее, бросая косвенный от-

разумѣнія, смѣшенія различныхъ понятій. Въ практическихъ видахъ, ради спеціальной оріентировки, допустимо, *полезно* приравнивать исторію къ соціальному механизму: подобно тому какъ земную поверхность на небольшихъ разстояніяхъ можно безъ ощутительнаго ущерба приравнивать горизонтальной плоскости, такъ и индивидуальныя отклоненія могутъ быть отброшены какъ несущественныя, но, очевидно, что такое сужденіе можетъ быть примѣняемо лишь сегодняшнимъ днемъ относительно завтрашняго, но уже недопустимо относительно послѣзавтрашняго. Соціологическая оріентировка годна лишь въ предѣлахъ даннаго положенія вещей, пока оно сохраняется „существенно“ неизмѣннымъ.

Живая причинность, или причинность чрезъ свободу, вовсе не есть сила, которая только отклоняетъ событія отъ ихъ закономѣрнаго пути, отъ средней или равнодѣйствующей, и которая поэтому должна быть отнесена къ числу „случайныхъ причинъ“, какъ полагалъ еще Кетле [1]), по-

---

блескъ на прошлое. Этого достаточно для насъ, для нашей жизни, для злобъ нашего дня и его интересовъ. Но мы тщетно вперяемъ свои глаза въ горизонтъ, за который опускается наше заходящее солнце, зажигая тамъ новую зарю грядущему невѣдомому дню“. Къ словамъ этимъ, написаннымъ 12 лѣтъ назадъ, теперь я многое имѣю прибавить, но ничего не могу убавить.

Ср. сужденія о возможности соціальнаго предсказанія у *Риккерта*, цит. соч., р. п., стр. 442—4.

[1]) „Слѣдуетъ ли отрицать свободную волю въ человѣкѣ? Мнѣ кажется, что нѣтъ. Я думаю только, что дѣятельность этой свободной воли заключается въ слишкомъ тѣсныхъ предѣлахъ и играетъ въ общественныхъ явленіяхъ роль причины *случайной*. Отсюда выходитъ, что, если не обращать вниманія на личности, а смотрѣть на вещи съ общей точки зрѣнія, то дѣйствія всѣхъ случайныхъ причинъ должны парализоваться и взаимно уничтожать другъ друга, такъ что преобладающимъ останутся только истинныя причины, въ силу которыхъ общество существуетъ и держится. Премудрость Высшаго Существа положила предѣлы

добно какой-то „незаконной кометѣ въ кругу расчисленныхъ свѣтилъ“. Противопоставленіе свободы и необходимости совсѣмъ не ухватывается противоположностью необходимыхъ причинъ (т.-е. соотвѣтствующихъ данной закономѣрности) и причинъ случайныхъ (ей не соотвѣтствующихъ). Во-первыхъ, „случайныя причины“ есть выраженіе противорѣчивое и имѣетъ лишь условное значеніе, случайныхъ причинъ нѣтъ, всѣ причины равно необходимы. Во-вторыхъ, въ числѣ случайныхъ причинъ въ этомъ условномъ смыслѣ, т.-е. выходящихъ за предѣлы закономѣрности, установляемой въ данной спеціальной наукѣ, и, такъ сказать, просыпающихся сквозь ея черезчуръ широкое сито, вошла бы не одна „свобода воли“, но и цѣлый рядъ другихъ, совсѣмъ несвободныхъ, но чисто механическихъ причинъ. Противопоставленіе свободы и необходимости относится не къ классификаціи разныхъ категорій причинъ, по ихъ отношенію къ данной закономѣрности, но къ самому способу причиненія, въ одномъ случаѣ механическаго,—причинности черезъ необходимость, а въ другомъ творческаго,—причинности чрезъ свободу. И живая причинность (т.-е. черезъ свободу) можетъ совершенно одинаково обнаруживаться какъ въ закономѣрныхъ (съ точки зрѣнія данной науки) явленіяхъ, такъ и незакономѣрныхъ или случайныхъ. Какъ было разъяснено выше, человѣческая свобода имѣетъ очень мало общаго съ абсолютнымъ окказіонализмомъ или индетерминизмомъ: дѣйствуя въ опредѣленныхъ рамкахъ (или терминахъ), она ими и детерминируется, хотя и никогда она не детерминируется механически, пассивно, машинообразно, и потому всегда сочетается съ индивидуальнымъ или творческимъ коэффиціентомъ, который можетъ быть то выше, то ниже, но никогда вполнѣ не отсутствуетъ. Такъ какъ

нашимъ нравственнымъ свойствамъ такъ же какъ и физическимъ; Ему не угодно было, чтобъ человѣкъ могъ посягать на Его вѣчные законы“ (*Кетле*, ц. соч. 71).

человѣческая воля и дѣятельность созрѣваетъ и развивается не въ безвоздушномъ пространствѣ, но въ опредѣленныхъ условіяхъ, ихъ отраженіе можно найти и въ продуктахъ свободной воли и творчества, въ человѣческихъ поступкахъ, изучаемыхъ соціальной наукой. Но никоимъ образомъ нельзя сказать, что именно лишь „случайныя“ причины или индивидуальныя отклоненія отъ этихъ среднихъ терминовъ связаны съ свободой, остальныя же съ необходимостью: какъ дѣянія, всѣ они одинаково свободны, а, какъ продукты, одинаково детерминированы.

Но если соціальная наука держится на фикціи, именно на завѣдомо невѣрномъ предположеніи о неиндивидуальности индивидуальнаго, типичности и закономѣрности того, что̀ по самому существу своему отрицаетъ и эту типичность и закономѣрность, то и самое существованіе ея становится проблематичнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ возможна соціальная наука при завѣдомой гипотетичности ея основоположеній? со столь рѣзко выраженнымъ прагматизмомъ всѣхъ ея построеній, съ множественностью ея объектовъ и закономѣрностей? Отвѣтить на этотъ вопросъ можно лишь въ такомъ смыслѣ, что соціальная наука существуетъ на томъ же основаніи, какъ и другія науки. Ея raison d'être въ ея практической полезности. Соціальная наука, какъ наука о совокупностяхъ всякаго рода, объ обществѣ какъ цѣломъ, или о сверхъ-индивидуальномъ организмѣ, возникла въ такую эпоху, когда воздѣйствія, имѣющія своимъ объектомъ совокупности,— соціальныя, экономическія и иныя, получили особенно широкое примѣненіе и вызвали къ жизни особыя отрасли знанія о совокупностяхъ. Но, разумѣется, эта практическая нужда не способна была бы сама по себѣ создать науку, если бы для этого не было основаній въ природѣ самаго знанія и въ его отношеніи къ бытію. Корни науки заложены въ софійности твари, т.-е. въ томъ, что объективная, или транссубъективная, связь вещей есть связь

логическая, доступная познанію, и познается подъ формой закона причинности. Дискурсивное знаніе, переходящее отъ объекта къ объекту, всегда обусловлено своими заданіями, оно не абсолютно и множественно по самой своей природѣ, однако и въ немъ познается дѣйствительная связь вещей, и эта связь служитъ объективнымъ основаніемъ научнаго познанія, она только и можетъ гарантировать, что въ наукѣ дѣйствительно познается, хотя и въ призматическомъ преломленіи („какъ зерцаломъ въ гаданіи“) сущее, и что она имѣетъ качество истинности, хотя и чужда Истинѣ. Проблема соціальной науки, какъ и всякой спеціальной науки, только въ томъ, какимъ образомъ можно достигать, если не Истины, то отблеска ея—истинности, исходя изъ отдѣльныхъ, частныхъ, обособленныхъ точекъ зрѣнія, путемъ *методологической* условности? какимъ образомъ методологизмъ науки, эта ея гордость и сила, не является въ то же время полнымъ и окончательнымъ препятствіемъ къ познанію сущаго? Иначе этотъ же вопросъ можно выразить и такъ: какимъ образомъ завѣдомо фиктивныя, методологическія предположенія наукъ не препятствуютъ тому, что наука выдерживаетъ практическое испытаніе, оказывается технична, т.-е. фактически пригодна къ оріентировкѣ въ дѣйствительности? Въ примѣненіи къ соціальной наукѣ вопросъ ставится такъ: *какъ возможна политика*, эта прикладная соціальная механика, поскольку она основывается на соціальной наукѣ, или теоретической соціальной механикѣ? Однако, какъ и въ другихъ случаяхъ, практика жизни свидѣтельствуетъ въ пользу этой возможности и ее подтверждаетъ. Разумѣется, та оріентировка, которая дается соціальной наукой, по характеру предмета отличается отъ физическихъ наукъ: она болѣе приблизительна, неопредѣленна, оставляетъ много мѣста искусству, интуиціи. Но это не измѣняетъ общей проблемы. Онтологическіе корни соціальной науки, какъ и всякой науки, во всеобщей связности бытія, которая можетъ быть нащупываема въ разныхъ

точкахъ и во всевозможныхъ направленіяхъ. Все находится во всемъ и все связано со всѣмъ, это общее онтологическое основаніе наукъ остается въ силѣ и для соціальной науки.

III.

Проблема соціальной политики.

Наука вообще выражаетъ собою созерцательный моментъ въ человѣческомъ дѣйствіи, соціальная наука также есть моментъ соціальнаго дѣйствія, представляетъ собой орудіе соціальной техники или, что тоже, *соціальной политики*. Мы знаемъ уже, что наука технична, а техника научна, дѣйствіе предполагаетъ созерцаніе, а созерцаніе входитъ въ дѣйствіе. Соціальная политика есть нервъ соціальной науки, она владѣетъ ключами отъ всѣхъ ея зданій. Конечно, соціальная наука не можетъ сообщить соціальной политикѣ большаго градуса научности, чѣмъ тотъ, какимъ сама она обладаетъ, но за то его она сообщаетъ ей въ полной мѣрѣ.

Возможная научность соціальной политики не уничтожается тѣмъ, что въ ней, какъ и во всякой дѣятельности, руководимой практическими интересами, неизбѣжно участвуетъ доля субъективизма. Выше разъяснено, что всякая дѣятельность, въ томъ числѣ и соціальная, какъ творчество, представляетъ собою синтезъ свободы и необходимости. Въ разсматриваемомъ случаѣ свобода выражается именно въ этомъ субъективизмѣ, волевомъ устремленіи соціальной дѣятельности, въ моментѣ оцѣнки, а необходимость въ научной ея обусловленности со стороны средствъ. Конечно, того детерминизма, который мерещится при этомъ многимъ, въ соціальной политикѣ не больше чѣмъ во всякой живой дѣятельности; поэтому, если подъ научностью разумѣть ея полную детерминированность, то слѣдуетъ сказать, что научной соціальной политики не существуетъ, какъ вообще не существуетъ научнаго дѣйствія, ибо наука есть противоположность дѣйствію, бездѣйствіе, застывшее созерцаніе. Напротивъ, если научность понимать какъ пользованіе данными научнаго опыта при обоснованіи плана дѣйствій, то соціальная политика можетъ быть научной и фактически часто является таковою [1]).

Какого рода дѣятельность соотвѣтствуетъ соціальной политикѣ, для какого искусства она является техникой? Какъ явствуетъ изъ предыдущаго изложенія, соціальная политика имѣетъ свою особую область и свой собственный объектъ: это—*дѣйствіе на совокупности*, на соціальное тѣло. Область такого дѣйствія все расширяется,—въ государственной, соціально-экономической, общекультурной области растущее обобществленіе жизни и сознаніе этой обобществленности, соціализмъ жизни и соціологизмъ сознанія, непрерывно расширяютъ и упрочиваютъ компетенцію соціальной политики.

Этимъ создается все увеличивающееся механизированіе жизни, преобладаніе абстрактности и уменьшеніе конкретности въ человѣческихъ отношеніяхъ. Соціальная политика замѣняетъ любовь, возможную лишь въ отношеніи къ личности, но не къ совокупности—будь это „партія“, или „классъ“, или „человѣчество“—„идейностью“ (не даромъ въ нашъ вѣкъ появляется противопоставленіе любви къ ближнему, живой и конкретной, и любви къ дальнему [2]), такъ сказать, соціологической), теплота личныхъ

---

[1]) Въ русской „субъективной“ соціологіи было правильное чувство, что извѣстный субъективизмъ,—не познаніе, но воля,—имѣетъ вліяніе при построеніи соціальнаго идеала. Однако она ошибочно относила этотъ субъективизмъ къ научному изслѣдованію, т.-е. какъ разъ туда, откуда онъ долженъ быть изгоняемъ, если только мы не хотимъ обезцѣнить научной работы.

[2]) Вотъ признаніе „соціологическаго“ человѣка: „я никогда не могъ понять (говоритъ Иванъ Карамазовъ Алешѣ), какъ можно любить своихъ ближнихъ. Именно ближнихъ-то, по моему, и невозможно любить, а развѣ лишь дальнихъ... Чтобы полюбить человѣка, надо, чтобы тотъ спрятался, а чуть лишь покажетъ лицо

отношеній вытѣсняется общественноутилитарнымъ раціонализмомъ, непосредственность чувства—пресловутою „принципіальностью“, такъ что успѣхи соціализма и ростъ общественной солидарности отнюдь не сопровождаются необходимо увеличеніемъ любви или даже симпатіи и уменьшеніемъ вражды между людьми. Скорѣе можно думать даже обратное: соціализмъ можетъ быть дѣломъ и простого расчета и выгоды, „интереса“, а не любви, и самъ по себѣ онъ во всякомъ случаѣ еще не говоритъ объ увеличеніи любви среди людей. Соціальная политика есть механика, которая можетъ приводиться въ движеніе разными мотивами: вотъ почему оказывается возможнымъ, что, въ изображеніи В. С. Соловьева, Антихристъ, крайнее воплощеніе зла и себялюбія въ человѣкѣ, оказывается завершителемъ соціализма, ибо соціализмъ самъ по себѣ вовсе и не требуетъ любви, хотя отсюда и нельзя сдѣлать обратнаго заключенія, именно, что любовь не совмѣстима съ соціализмомъ. Конечно, возможенъ и соціализмъ любви (какъ иначе можно опредѣлить дѣятельность такихъ людей, какъ Моррисонъ, Ч. Кингслей и др. „христіанскіе соціалисты“ Англіи 50-хъ годовъ XIX вѣка?), но, вообще говоря, соціальная политика, какъ область научнаго раціонализма и соціологическаго механизированія человѣческихъ отношеній, далека отъ непосредственнаго чувства (потому нисколько неудивительно, что такіе корифеи соціалистической политики какъ Лассаль и особенно Марксъ отличаются такой сухостью и даже жесткостью характера и менѣе всего походятъ по своему облику на „филантроповъ“, друзей человѣчества). Преобладаніе политики въ жизни людей неизбѣжно сопровождается оскудѣніемъ непосредственности, раціонализированіемъ и механизированіемъ жизни.

Хотя соціальная политика вообще способна обладать на

свое, пропала любовь“... (*Ѳ. М. Достоевскій.* Братья Карамазовы, кн. V, гл. IV, „Бунтъ“).

учностью, однако это вовсе не значитъ, чтобы изъ данныхъ научныхъ посылокъ съ необходимостью слѣдовала только одна система политики, и именно она-то и была единственно научной. Напротивъ, изъ однихъ и тѣхъ же научныхъ данныхъ могутъ вытекать различныя, но въ то же время съ одинаковой степенью научности обоснованныя направленія соціальной политики, другими словами, изъ даннаго научнаго инструмента можетъ быть сдѣлано различное употребленіе. Только благодаря неправильному пониманію природы науки и границъ соціальнаго детерминизма, получаетъ силу широко распространенное представленіе о томъ, что возможна только *одна* научная соціальная политика. Радикальный детерминизмъ лежитъ въ основѣ и такъ называемаго „научнаго соціализма“. Выше мы уже бѣгло касались этого ученія въ связи съ вопросомъ о предѣлахъ соціальнаго предсказанія, однако это недоразумѣніе, столь укоренившееся въ широкихъ кругахъ, требуетъ ближайшаго разсмотрѣнія. Въ какомъ смыслѣ соціализмъ „есть наука“, можетъ считать себя научнымъ [1]), и въ какомъ смыслѣ это словосочетаніе есть противорѣчивая нелѣпица,—круглый квадратъ, жареный ледъ,—или уподобляется такимъ понятіямъ, напр. какъ научная живопись, научная музыка, научная доблесть?...

Возможная степень „научности“ для соціализма и соціалистической политики, разсуждая принципіально и отвлеченно, совершенно такова же, не больше и не меньше, какъ и для всякой иной соціальной политики, въ томъ смыслѣ, что она можетъ считаться съ научными данны-

---

[1]) Стремленіе къ „научному“ соціализму есть только одно изъ проявленій—и притомъ хронологически самое раннее—повальнаго стремленія нашей эпохи къ „научности“, этой ея маніи научности: наряду съ научнымъ соціализмомъ мы имѣемъ научную философію, научную этику, даже научную религію (въ современномъ протестантизмѣ), не хватаетъ пока только научнаго искусства.

ми и опираться на нихъ въ своихъ предначертаніяхъ (а можетъ, конечно, и наоборотъ, идти въ разрѣзъ съ ними). Соціалистическая политика, какъ и всякая иная, остается искусствомъ (τέχνη), „техникой“, но, какъ и всякая техника, она можетъ опираться на науку: мы уже знаемъ, что наука обосновываетъ технику, а техника, въ свою очередь, „гарантируетъ“ науку. Соціальная политика, какъ видъ техники, въ силу дѣйственнаго своего характера направляется волей: она ставитъ идеалы политики [1]), наука же лишь консультируется относительно средствъ, а не цѣлей. Политика принимаетъ соціалистическую окраску не потому, что таковой требуетъ наука, но потому, что данныя лица или общественныя группы *хотятъ* соціализма, видятъ въ немъ—справедливо ли или ошибочно—панацею отъ всѣхъ соціальноэкономическихъ золъ, хотятъ его до всякой науки и помимо нея, вовсе не въ силу его научности, но его желанности. Иллюзія „научнаго соціализма“, которою ослѣпляли себя и своихъ довѣрчивыхъ послѣдователей Марксъ и Энгельсъ, въ томъ именно и состоитъ, будто наука можетъ служить не только опорой для соціалистической политики, давая нѣкоторую поддержку соціалистическихъ надеждъ, но и основой самой *воли къ соціализму*. Однако, если бы даже признать неизбѣжность даннаго развитія научно предустановленною (что, конечно, само по себѣ совершенно невозможно), то изъ этого признанія еще не родится необходимо воля къ этому развитію [2]). Въ основѣ соціализма лежитъ, несомнѣнно,

[1]) Потому, если и умѣстно говорить о закономѣрности соціальной политики, то лишь въ смыслѣ закономѣрности воли, какъ это и дѣлаетъ, напр., „Марбургская школа“: Штаммлеръ, Когенъ, Наторпъ.

[2]) Подобнымъ же образомъ научно устанавливаемая необходимость развитія капитализма въ Россіи не порождала въ русскихъ марксистахъ воли къ капитализму, напротивъ, воля ихъ была направлена за его предѣлы, къ тому соціалистическому строю,

воля къ нему и вѣра въ него, имѣющая своеобразный религіозный оттѣнокъ [1]), и это сохраняетъ всю свою силу, конечно, и относительно Маркса и Энгельса [2]).

Когда говорятъ, что наука благопріятствуетъ соціализму или даже предустановляетъ его наступленіе, то это можетъ имѣть двоякое значеніе. Во-первыхъ, это можетъ значить, что нѣкоторыя черты современнаго экономическаго развитія, или его „тенденціи“, если ихъ мысленно продолжить, приводятъ къ соціализму: фактъ нѣкоторой естественной и необходимой, хотя, впрочемъ, значительно преувеличиваемой, концентраціи капиталистической промышленности (но не земледѣлія!) можетъ быть научной точкой опоры для соціалистической политики. Имъ въ опредѣленныхъ цѣляхъ можетъ пользоваться соціальный политикъ, по аналогіи съ тѣмъ, какъ практика страхованія отъ огня пользуется данными пожарной статистики, т.-е. въ качествѣ средства научнаго оріентированія. Такой практическій соціализмъ можетъ быть только частиченъ (Stücksocialismus), для него все „въ движеніи, а не въ конечной цѣли“ (Бернштейнъ). Во-вторыхъ, съ ученіемъ о научности соціализма можетъ связываться и такое

который можетъ будто бы наступить лишь послѣ того, какъ „мужикъ выварится въ фабричномъ котлѣ“.

[1]) На это я многократно указывалъ въ своихъ книгахъ: „*Отъ марксизма къ идеализму*“. С. П. Б. 1903, и „*Два Града*“ (изслѣдованія о природѣ общественныхъ идеаловъ). Изд-во „Путь“. Москва. 1911. Два тома.

[2]) Это можно видѣть даже и на исторіи литературнаго развитія марксизма: вопросъ о соціализмѣ былъ разрѣшенъ у Маркса въ положительномъ смыслѣ еще съ 1844 года, и система „научнаго соціализма“ уже вполнѣ опредѣленно имѣется въ *Коммунистическомъ Манифестѣ* 1848 года, предвосхищающемъ *всѣ* важнѣйшія научныя идеи *Капитала*, между тѣмъ какъ углубленныя научныя занятія Маркса въ области политической экономіи, даже по его собственному заявленію, относятся лишь къ лондонской эпохѣ, къ 50-мъ и 60-мъ годамъ.

представленіе, будто наукою обосновывается наступленіе земного рая, идеальнаго состоянія жизни отдѣльныхъ личностей и общества, приносящаго съ собой разрѣшеніе всѣхъ жизненныхъ вопросовъ и обозначающее „прыжокъ изъ необходимости къ свободѣ“ (изъ Vorgeschichte въ Geschichte). Въ этомъ смыслѣ соціализмъ имѣетъ, конечно, столько же общаго съ научностью, какъ и картины магометова рая.

Но и гораздо болѣе скромныя предвидѣнія могутъ быть приписаны соціальной наукѣ лишь съ большими оговорками: установляемыя наукой „тенденціи развитія“, благопріятствующія соціализму, очень мало общаго имѣютъ съ „естественно-научными законами“, за которые принимаетъ ихъ Марксъ. Это только „эмпирическіе законы“, научныя обобщенія, выражающія лишь равнодѣйствующую даннаго положенія вещей и ничего не говорящія о неизмѣнности такого положенія, а, слѣдовательно, и самыхъ этихъ тенденцій. Они имѣютъ совершенно иную логическую природу, нежели напр. законы механики или математическаго естествознанія, они улавливаютъ общую закономѣрность для данной „совокупности“ лишь въ слѣдствіяхъ, а не въ производящихъ причинахъ, потому и „значимость“ ихъ очень ограниченна.

Однако въ очерченныхъ предѣлахъ соціальная политика не только можетъ, но и *должна* стремиться къ научности. Ей слѣдуетъ чуждаться произвольнаго фантазерства, донкихотства или „утопизма“, такъ же какъ и доктринерства мнимой научности, она должна трезво внимать голосу жизни, и въ этомъ помогаетъ ей наука. Истинная научность здѣсь является синонимомъ *жизненнаго реализма*.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Феноменологія хозяйства.

I.

Проблема политической экономіи.

Хозяйство какъ процессъ между совокупнымъ человѣчествомъ и природой, софійный въ своихъ основахъ и имѣющій космологическій смыслъ и значеніе, конечно, не вмѣщается въ обособленное сознаніе отдѣльныхъ дѣятелей хозяйства въ ихъ практической жизни. Насколько вниманіе ихъ приковано къ частному и особенному, ему остается чуждымъ общее. И подобно тому, какъ отдѣльные познавательные акты, изъ которыхъ слагается феноменологія знанія, имѣютъ въ виду лишь данное ихъ содержаніе, а не общую природу знанія какъ процесса между человѣкомъ и міромъ, такъ и отдѣльныя хозяйства, или частные хозяйственные акты, феномены хозяйства, имѣютъ своимъ предметомъ лишь тѣ или иныя опредѣленныя хозяйственныя цѣли, но не общую природу хозяйства и его предѣльныя задачи. Хозяйство, какъ единое дѣяніе трансцендентальнаго хозяйственнаго субъекта, дробится *въ явленіяхъ*, имѣетъ свою *феноменологію;* основы ея можно понять только при свѣтѣ философіи хозяйства, но въ каждомъ изъ данныхъ своихъ моментовъ она можетъ составить предметъ самостоятельнаго научнаго изслѣдованія, хотя, конечно, лишь съ обособляющихъ, спеціальныхъ точекъ зрѣ-

нія. Хозяйство въ своей феноменологіи, т.-е. въ непосредственной эмпирической данности, существуетъ для насъ какъ добровольно или недобровольно принимаемая необходимость, которая налагается на насъ извнѣ. Мы испытываемъ ее какъ гнетъ нужды, какъ стѣсненность жизни, подвергающейся постоянной опасности. Потому хозяйственная дѣятельность имѣетъ характеръ борьбы за жизнь, и, въ частности, именно за данный, опредѣленный уровень жизни. Хотя хозяйство какъ творчество и есть синтезъ свободы и необходимости, однако въ нашемъ непосредственномъ самочувствіи хозяйственная нужда надвигается на насъ, какъ прямое ограниченіе свободы, какъ тяжелая необходимость, отъ которой нельзя уйти, не уходя и отъ жизни, какъ нѣкоторый фатумъ, тяготѣющій надъ жизнью, какъ проклятіе надъ нею, изреченное еще въ Эдемскомъ саду. Конечно, какъ творчество, трудъ не есть проклятіе или неволя, напротивъ, онъ есть выраженіе высокаго предназначенія человѣка, образъ Божій въ человѣкѣ. Но природа труда, какъ и всей временной и дискурсивной жизни, имѣетъ антиномичный характеръ, и трудъ въ потѣ лица, какъ хозяйственная необходимость, есть печать рабства стихіямъ, изгнанія изъ рая, утраты согласнаго сожитія съ тварью. Конечно, и этотъ подневольный трудъ не уничтожаетъ свободы человѣка, ибо даже сознаніе неволи и рабства доступно лишь свободному по природѣ существу, знающему, помнящему и цѣнящему свою свободу, вообще свобода и необходимость, какъ понятія взаимно рефлектирующіяся, другъ друга предполагаютъ и обусловливаютъ, какъ уже указано выше. Того, что всегда намъ присуще,— нашей свободы, мы не сознаемъ, хотя она и составляетъ условіе и нашего чувства зависимости отъ необходимости, и самой нашей хозяйственной дѣятельности, такъ же какъ солнечный свѣтъ, не входя въ окраски отдѣльныхъ предметовъ, какъ опредѣленный цвѣтъ, всетаки всѣ ихъ собою обусловливаетъ. Но то, что постоянно ограничиваетъ свободу и угрожаетъ нашей жизни, съ наибольшей отчетливостью и выдѣляется нашимъ сознаніемъ и ставитъ задачи нашей волѣ. Такой характеръ имѣетъ и хозяйственная необходимость, отъ которой природой не освобождается ни одинъ человѣкъ, хотя она и можетъ парализоваться временно и частично соціальными условіями. Нужда, потребность, бѣдность, и соотвѣтствующія имъ понятія хозяйственнаго блага, полезности (потребительной цѣнности), богатства суть поэтому естественные термины, въ которыхъ вращается хозяйство, его вопросы и отвѣты. Спрашиваетъ нужда и потребность, отвѣчаетъ человѣческій трудъ и полезность благъ.

Не требуетъ доказательствъ тотъ фактъ, что хозяйственный трудъ никогда не бываетъ обособленнымъ и индивидуальнымъ. Человѣкъ, какъ родовое существо, несетъ въ себѣ богатое наслѣдіе хозяйственнаго труда предшествующаго человѣчества и работаетъ, ощущая на своемъ трудѣ вліяніе современнаго человѣчества, и если трансцендентальный субъектъ хозяйства есть все совокупное человѣчество, то и эмпирическій человѣкъ знаетъ хозяйство только общественное, какія бы формы оно ни принимало. Правда, онъ не сознаетъ при этомъ трансцендентальной общественности труда и своей причастности единому субъекту хозяйства, напротивъ, всякая данная общественная форма хозяйства ему представляется извнѣ налагаемой, его волю ограничивающей и насилующей необходимостью. Съ нею онъ долженъ считаться въ такой же мѣрѣ, какъ и съ необходимостью природною. Поэтому экономическая необходимость всегда есть въ большей или меньшей степени *соціально-экономическая* необходимость, человѣкъ стоитъ предъ лицомъ природы какъ членъ человѣческаго общества, но, въ тоже время, его собратья суть не добровольные его союзники (хотя они и могутъ стать ими), но со-невольники въ трудѣ и соперники въ дѣлежѣ благъ, этимъ трудомъ достигаемыхъ. Эти блага, каковы бы они ни были, какимъ бы потребностямъ ни удовлетворяли, суть созданія человѣческаго труда, „цѣнности“, и образуютъ собою

„богатство“. Хозяйство стимулируется стремленіемъ къ увеличенію богатства и преодолѣнію бѣдности. Притомъ эти богатство и бѣдность, хотя и соціально обусловлены, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, представляютъ собой фактъ индивидуальной жизни. Сущность хозяйственнаго процесса въ его цѣломъ и его трансцендентальныя основы почти непроницаемо занавѣшиваются этимъ всеобщимъ соревнованіемъ въ стремленіи къ обогащенію, конкурренціей, раздробляющей единый и цѣлостный по своимъ основаніямъ процессъ на отдѣльныя дробныя частицы. Но именно на этомъ фактѣ,—богатства (и соотв. бѣдности) какъ личнаго достоянія, хотя и соціально обусловленнаго, личнаго стремленія къ обогащенію и соревнованія на этой почвѣ отдѣльныхъ индивидовъ, группъ, классовъ и народовъ,—и оріентируется политическая экономія, научная феноменологія хозяйства, и этой исходной оріентировкой опредѣляется кругъ ея проблемъ и ея стиль. Такъ называемый меркантилизмъ, эта колыбель научной политической экономіи, ея первая „школа“, какъ откровенная апологія личной жадности, „экономическаго человѣка“, какъ проповѣдь меркантильности, съ наивной простотой обнажаетъ центральный нервъ политической экономіи, вскрываетъ тотъ фактъ, на которомъ она оріентируется. Дальнѣйшія „школы“ въ политической экономіи своими разногласіями нѣсколько затемняютъ единство этой исходной оріентировки и ея неизмѣнность: физіократы и Ад. Смитъ, Рикардо и Мальтусъ, фритредеры и протекціонисты, либералы и соціалисты, всѣ они только различаются въ своихъ ученіяхъ, но не въ самой этой проблемѣ. Политическая экономія есть наука о народномъ богатствѣ, поскольку оно становится личнымъ достояніемъ, или, наоборотъ, о личномъ хозяйственномъ удѣлѣ каждаго, поскольку онъ зависитъ отъ соціальныхъ условій хозяйства.

Характеризуя научный стиль политической экономіи, приходится считаться и съ расплывчатостью и неопредѣленностью ея фактическихъ границъ, а также и съ необъятностью ея сырого матеріала, наблюденій надъ разными сторонами хозяйства въ его прошломъ и настоящемъ, которыя производятся теперь въ экономической наукѣ, причемъ на собираніе и упорядоченіе этого матеріала отдается значительная доля научной энергіи. Для того, чтобы уловить существенныя черты экономической науки, невольно приходится ее стилизовать, брать политическую экономію не столько въ томъ, что она въ данный моментъ есть, сколько въ томъ, чѣмъ она хочетъ быть,—въ конечныхъ ея заданіяхъ. Первое препятствіе, которое приходится при этомъ преодолѣвать, это—неопредѣленность самаго основного ея понятія—богатства, которое, при всей жизненности своей, отличается аморфностью и расплывчатостью, обычно свойственными наиболѣе жизненнымъ понятіямъ. Извѣстно, что понятіе *богатства* и связанныя съ нимъ понятія *производительнаго и непроизводительнаго труда*, *производительныхъ силъ*, *производства*, въ разныхъ „школахъ“ политической экономіи опредѣляется различно: отъ узкаго меркантилизма первыхъ экономистовъ и не менѣе узкаго экономическаго матеріализма физіократовъ, Смита и соціалистовъ,—до болѣе широкаго пониманія у Листа и представителей исторической школы и, наконецъ, до полной неопредѣленности у Дж. Рёскина. Богатство суть деньги, а источникъ его—торговля, богатство суть продукты земледѣльческаго труда, а источникъ его—земледѣліе, богатство суть матеріальные продукты всякаго труда, а источникъ его трудъ промышленнаго или земледѣльческаго рабочаго [1]), богатство есть все, что радуетъ и украшаетъ жизнь, что по-

[1]) Однако матеріалистическое опредѣленіе богатства, какъ совокупности матеріальныхъ продуктовъ, или чувственно осязаемыхъ предметовъ, которые можно видѣть или пощупать руками, не соотвѣтствуетъ уже современному состоянію производства: ни электрическая промышленность, ни химическая, ни транспортная, ни телеграфъ, ни телефонъ и т. п. не укладываются въ Смитовское опредѣленіе,—даже матеріальныя блага дематеріализировались.

лезно и пріятно,—всѣ эти и имъ подобныя опредѣленія перепробовала политическая экономія, останавливая поочередно свое вниманіе то на той, то на другой сторонѣ этого понятія. Остановиться на любомъ изъ этихъ опредѣленій, конечно, одинаково возможно, хотя будетъ здѣсь и одинаково произвольно. Выборъ диктуется практическими мотивами изслѣдованія, и, въ частности, указывается историческими условіями: для насъ ясно, почему меркантилисты считали богатствомъ деньги, физіократы—продукты земледѣлія, фритредеры—промышленность, соціалисты—матеріальныя блага вообще, а Рёскинъ—человѣческую жизнь, и каждый правъ съ своей условной, оріентировочной точки зрѣнія, и каждое опредѣленіе годится для этой цѣли. Но и одинаково трудно пріурочить опредѣленіе богатства къ какому-нибудь одному, даже и наиболѣе важному и наглядному признаку, хотя бы къ „матеріальнымъ“ потребностямъ, прежде всего потому, что невозможно провести ясную черту, разграничивающую матеріальныя и идеальныя потребности. Даже, напр., ѣда или одежда, эти какъ будто наиболѣе матеріальныя потребности, все-таки оказываются связаны съ идеальными, ибо и на нихъ отражается общій духовный или культурный уровень человѣка. И, наоборотъ, литература, искусство, наука, блага идеальныя, могутъ служить средствомъ для удовлетворенія матеріальныхъ потребностей. А освѣщеніе? а средства сообщенія? или же электричество въ ресторанѣ должно быть отнесено на счетъ матеріальныхъ потребностей, а въ научномъ кабинетѣ или школѣ—духовной? Или же почта, когда приноситъ книгу и письмо, то служитъ духовнымъ потребностямъ, а когда прейсъ-курантъ и торговую депешу, то матеріальнымъ? или телефонъ, если обслуживаетъ фабрику, то матеріаленъ, а монастырь —духовенъ? Человѣкъ есть воплощенный духъ и одухотворенная плоть, духовноматеріальное существо, и потому въ его жизни не можетъ быть проведено точной грани между матеріальнымъ и духовнымъ, все имѣетъ и ту, и

другую сторону, стало быть, все подлежало бы съ этой точки зрѣнія вѣдѣнію науки о хозяйствѣ. Однако такую постановку вопроса можетъ принять лишь философія хозяйства, но она была бы совершенно непригодна и безплодна для науки о хозяйствѣ, которая необходимо должна оспеціализировать свои задачи. И нельзя даже въ качествѣ критерія богатства взять трудъ, который, дѣйствительно, есть основа хозяйственной дѣятельности, ибо и это опредѣленіе оказывается совершенно расплывчатымъ. Трудъ есть условіе всякой человѣческой дѣятельности,—одинаково философствованія Канта и пахоты земледѣльца, между тѣмъ какъ для политической экономіи необходимо провести между ними ясную грань, если не по существу, то хотя бы въ силу потребностей научнаго прагматизма и спеціализаціи. Очевидно, остается придти къ тому заключенію, что понятіе богатства и всѣ съ нимъ связанныя и изъ него вытекающія понятія произвольно, прагматически устанавливаются, соотвѣтственно направленію научнаго вниманія, и не допускаютъ логической законченности и замкнутости, да и не нуждаются въ ней. Но эта неопредѣленность и, такъ сказать, подвижность понятія богатства и бѣдности и даетъ политической экономіи необходимую гибкость и приноровляемость къ исторически мѣняющимся задачамъ, поддерживаетъ въ ней въ потребной мѣрѣ эмпиризмъ и историзмъ, что необходимо для нея въ качествѣ науки объ историческомъ, объ измѣняющемся во времени. Объектъ политической экономіи, хотя и отличается неопредѣленностью логическихъ границъ, практически однако достаточно несомнѣненъ и можетъ быть научно опредѣляемъ, такъ сказать, то въ томъ, то въ иномъ раккурсѣ, причемъ каждый разъ получается и соотвѣтственный логическій профиль.

II.

Научный стиль политической экономіи.

Научный стиль политической экономіи опредѣляется тѣмъ соціологизмомъ, который она стремится внести въ пониманіе конкретныхъ жизненныхъ или историческихъ явленій. Въ своихъ послѣднихъ заданіяхъ,—въ стремленіи устанавливать *законы* хозяйственной жизни, политическая экономія (хотя бы и историческаго направленія) есть наука соціологическая, привносящая съ собой, въ качествѣ a priori, опредѣленныя методологическія предпосылки, и, прежде всего, характерный соціологическій детерминизмъ (ср. пред. гл.). Благодаря этому детерминизму она вычеркиваетъ индивидуальность и ставитъ на ея мѣсто группы и классы, „совокупности“, въ которыхъ индивидуальное всецѣло закрывается типическимъ, поэтому устраняется свобода и творчество, и повсюду видится лишь непрерывная соціальная закономѣрность. Такъ построяется политическая экономія какъ наука, и такъ стилизуется въ ея изображеніи экономическая жизнь.

Политическая (или соціальная) экономія совершенно не интересуется явленіями индивидуальной хозяйственной жизни какъ таковыми, она понимаетъ и истолковываетъ ихъ только въ связи съ другими явленіями, какъ соціальныя совокупности. Основныя понятія, вырабатываемыя политической экономіей, даже и не могутъ быть примѣнены къ индивидуальному явленію, просто не годятся для него, ибо выводятъ за его предѣлы. Единичное существуетъ для политической экономіи лишь какъ *средній* экземпляръ своего соціальнаго типа: напр., данный рабочій Иванъ Сидоровъ существуетъ здѣсь какъ членъ *класса* пролетаріата. Или же, въ другомъ смыслѣ, единичное существуетъ здѣсь лишь какъ дробная часть какой-нибудь совокупности, образующей одно цѣлое: напр.. данный

производитель представляетъ собой частицу „рынка“, покупательной и продажной силы. Цѣлое это существуетъ (логически) прежде своихъ частей, оно не слагается изъ нихъ, но разлагается на эти части, даетъ имъ мѣсто въ себѣ. Эта своеобразная и достаточно еще не обслѣдованная логическая природа основныхъ понятій политической экономіи, посредствомъ которыхъ множественность сжимается въ единство такимъ способомъ, что отвлекаются лишь опредѣленныя стороны явленій, имѣетъ себѣ аналогію въ методѣ статистическихъ совокупностей, но вмѣстѣ съ тѣмъ отъ нихъ и значительно отличается; черты эти необходимо принять во вниманіе, если желаютъ понять научный стиль политической экономіи. Самыя основныя понятія политической экономіи, тѣ ея анализы, которыми она наиболѣе дорожитъ и гордится, напр., понятіе капитала и капитализма, имѣютъ такой именно характеръ совокупностей, существующихъ во многихъ явленіяхъ, вмѣстѣ взятыхъ, но ни въ одномъ изъ нихъ въ отдѣльности. Очевидно, что ни капиталистомъ, ни пролетаріемъ, ни членомъ экономическаго класса вообще не можетъ быть отдѣльный индивидъ, разсматриваемый какъ таковой, и очевидно вмѣстѣ съ тѣмъ, что опредѣленія эти рефлектируются на него изъ этихъ совокупностей, поочередно наводящихъ свои цвѣтныя стекла и окрашивающихъ его то въ одинъ, то въ другой цвѣтъ. Поэтому можно сказать, что лупа политической экономіи видитъ и больше и меньше, чѣмъ невооруженный глазъ, она замѣчаетъ ему вовсе недоступное, но зато не видитъ доступнаго, игнорируетъ все, связанное съ индивидуальностью, но учитываетъ то, что выходитъ за ея предѣлы и образуетъ явленія классовыя и групповыя. Если стоять исключительно на точкѣ зрѣнія индивидуальнаго, то можно сказать, что совокупностей въ дѣйствительности вовсе нѣтъ, онѣ суть лишь домыслы досужаго воображенія: нѣтъ ни капитализма, ни капиталистовъ или пролетаріевъ, а существуютъ лишь конкретные субъекты, живые люди,

имѣющіе имена, фамиліи, біографіи. И, наоборотъ, согласно методу совокупностей, не найдется мѣста для біографіи или вообще индивидуальныхъ датъ, такъ же какъ съ извѣстной высоты отдѣльные дома сливаются въ улицы, образующія кварталы и общій типъ города. Конечно, идя отъ индивидуальнаго, при исчерпывающемъ изученіи (практически, впрочемъ, совершенно недоступномъ для человѣка) можно прійти и къ соціальному и групповому, фактически включивъ и его въ исчерпывающее изученіе дѣйствительности, но отъ группового изученія нѣтъ прямого пути къ индивидуальному, а можетъ быть только скачекъ. Поэтому практически индивидуальное и соціальное суть какъ бы различные міры, какъ и вообще научное изученіе дѣйствительности, несмотря на постулируемую имъ всеобщую связность, раздѣляетъ дѣйствительность на отдѣльные, взаимно не сообщающіеся между собою міры.

Интересъ къ совокупностямъ, къ изученію массоваго, типическаго, средняго въ политической экономіи достаточно объясняетъ то преобладающее значеніе, которое имѣютъ здѣсь статистическія наблюденія. Статистика,—не какъ самостоятельная наука, но какъ методъ массоваго наблюденія и „категорическаго исчисленія“, естественно сдѣлалась подсобной отраслью политической экономіи, которая поэтому впадаетъ нерѣдко—впрочемъ, не она одна—въ суевѣріе цифръ, ища въ нихъ того, чего въ нихъ нельзя найти. И тѣмъ не менѣе для своей задачи,—изученія соціальныхъ отношеній и группъ, а, слѣдовательно, прежде всего, ихъ установленія, политическая экономія просто не могла бы обойтись безъ статистики или же была бы страшно стѣснена въ своемъ изслѣдованіи, ограничиваясь однимъ „дедуктивнымъ“ высасываніемъ изъ себя самой положеній, по своей малой содержательности сводящихся къ банальностямъ или абстракціямъ (какова въ значительной части т. наз. „теоретическая“ политическая экономія). Такое же значеніе, какъ и статистика, имѣютъ

для политической экономіи и другіе способы „категорическаго“ описанія дѣйствительности: изслѣдованія историческія, соціальныя анкеты. И здѣсь она находитъ тотъ матеріалъ, на основаніи котораго установляетъ свои „совокупности“ и типъ ихъ развитія, или „законы“.

Методомъ совокупностей, статистическимъ или инымъ, конечно, погашается все индивидуальное, вмѣсто него выступаютъ классовыя маски, соціальныя схемы и чертежи. Явленія обмѣна, производства, распредѣленія, потребленія, конечно, непосредственно связаны и съ индивидуальными человѣческими дѣйствіями и состояніями, но, однако, насколько они изучаются политической экономіей, послѣдняя, оставаясь себѣ вѣрной, считается только съ типами и совокупностями. Она разсматриваетъ эти индивидуальныя проявленія въ абстрактной средней, беретъ ихъ въ такомъ раккурсѣ, въ которомъ отдѣльныя фигуры сливаются въ общія, типичныя и однообразныя. Вся „дедуктивная“ политическая экономія основана именно на представленіи о такомъ типичномъ или среднемъ образѣ дѣйствій, по отношенію къ которому отклоненія разсматриваются какъ случайныя и незакономѣрныя. Такимъ стилизованнымъ коллективнымъ типомъ (напоминающимъ то изображеніе, которое получается въ результатѣ послѣдовательнаго фотографированія на одной и той же фотографической пластинкѣ цѣлаго ряда лицъ) является и пресловутый „экономическій человѣкъ“, это важное инструментальное понятіе политической экономіи, которое можно съ негодованіемъ отвергать подобно Рескину и Карлейлю, видя въ немъ клевету на дѣйствительность, но можно и спокойно примѣнять въ мѣру его практической пригодности, твердо однако памятуя объ инструментальномъ и условномъ характерѣ научныхъ понятій вообще и этого въ особенности. Конечно, всякое представленіе о типическомъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, въ которой все индивидуально и ничто не повторяется, оно есть pars pro toto, беретъ одну сторону, лишь болѣе или менѣе сход-

ную во многихъ явленіяхъ, отбрасывая спокойно и это „болѣе или менѣе“, и все остальное, и такимъ образомъ получаетъ логическій дестиллатъ, „экономическое явленіе въ чистомъ видѣ“. Это основоположеніе политической экономіи, что *явленія хозяйственной жизни обладаютъ качествомъ повторяемости или типичности*, есть общее методологическое предусловіе экономическихъ закономѣрностей. Вмѣстѣ съ тѣмъ очевидно, что этимъ положеніемъ напередъ исключено не только все индивидуальное, но и вообще *новое*, историческое: и въ этомъ политико-экономическомъ мірѣ, какъ и ранѣе въ соціологическомъ, ничего не происходитъ, не совершается никакихъ событій, вращается лишь какое-то экономическое perpetuum mobile. Предполагается, что уже усчитанъ весь инвентарь экономической дѣйствительности и причинности, и внѣ ея ничто не можетъ совершиться или сдвинуться съ данной точки. Правда, „законы“ политической экономіи принціально имѣютъ дѣло не только съ статикой, но и съ динамикой явленій, не только съ ихъ существованіемъ, но и послѣдовательностью. Однако не трудно убѣдиться, что и эта динамика имѣетъ столь же статическій и аналитическій характеръ, какъ и статика: въ ней лишь вскрываются и осуществляются уже данныя и существующія возможности, потому здѣсь принципіально исключена возможность новыхъ, т.-е. непредусмотрѣнныхъ данной закономѣрностью причинъ. Поэтому и она исходитъ изъ представленія объ исчерпывающемъ инвентарѣ дѣйствительности или подразумѣваетъ предпосылку ceteris paribus. Типиченъ въ этомъ отношеніи „прогнозъ“ Маркса касательно развитія капитализма къ соціализму (уже характеризованный въ предыдущей главѣ): онъ цѣликомъ основанъ на предпосылкѣ ceteris paribus и представляетъ собою мысленное продолженіе лишь одной изъ „тенденцій“, т.-е. обобщеніе нѣкоторыхъ сторонъ современной дѣйствительности [1]). И по тому же типу построяются вообще „тенденціи экономическаго развитія“, установляемыя какъ статистикой, такъ и политической экономіей. *Ничего новаго*, или отрицаніе историческаго и индивидуальнаго, есть поэтому боевой лозунгъ и политической экономіи, этой старшей дочери соціологіи, въ такой же мѣрѣ, какъ и ея матери.

[1]) „Однако знанія высоты чиселъ и факта ихъ большей или меньшей устойчивости въ теченіе хотя бы неопредѣленно долгаго промежутка времени недостаточно для построенія расчетовъ на будущее. „Устойчивость статистическаго числа не законъ, опредѣляющій ходъ событій, а результатъ стеченія многообразнѣйшихъ обстоятельствъ (Лексисъ)“ А. А. Чупровъ, ц. с. 379.

Нѣсколько отличается употребленіе экономическихъ понятій и закономѣрностей въ примѣненіи не къ настоящему и будущему, еще творимому, но къ прошлому, уже законченному. Здѣсь они являются готовыми схемами, помощью которыхъ обобщается историческая дѣйствительность. Въ извѣстныхъ предѣлахъ нельзя, конечно, отрицать научнаго удобства при примѣненіи уже готовыхъ теоретическихъ схемъ. Напр., такія схематическія понятія, какъ натуральное хозяйство или капитализмъ, находятъ теперь широкое примѣненіе при изслѣдованіи экономической исторіи странъ и эпохъ, которыя сами по себѣ, можетъ быть, вовсе и не натолкнули бы на эти схемы. Прошлое освѣщается здѣсь рефлекторомъ научныхъ понятій настоящаго,—впрочемъ, мы и всегда разсматриваемъ прошлое чрезъ очки современности. Но очевидно, что, хотя подобная стилизація исторіи во вкусѣ современной политической экономіи и представляетъ не малыя удобства въ цѣляхъ оріентировки и экономіи мысли, достигаемой примѣненіемъ готовой уже символики понятій, однако эта схематизація и модернизація, въ которой многіе и видятъ самую квинтэссенцію научности, иногда заслоняетъ отъ насъ историческую дѣйствительность въ ея красочной индивидуальности. Это причесываніе грековъ и римлянъ, вавилонянъ и египтянъ подъ капиталистовъ

и пролетаріевъ новаго времени, которое все больше входитъ въ моду, имѣетъ не только удобства, но и опасныя отрицательныя стороны, такъ что, быть можетъ, придется когда нибудь чистить историческую науку отъ этихъ плевелъ модернизаціи. И даже насколько эти научныя формулы и схемы могутъ притязать на научную годность, онѣ должны отличаться высокой степенью абстрактности и схематизма, благодаря чему онѣ и несутъ такую научную службу. Это—первыя пунктирныя линіи, наносимыя на незаполненной еще картѣ. Примѣръ такой модернизующей схематизаціи, съ ея положительными и отрицательными сторонами, мы имѣемъ въ историческихъ схемахъ Бюхера (ранѣе — Родбертуса) и противоположныхъ имъ схемахъ Эд. Мейера и еще болѣе Пёльмана (заходящаго дальше всѣхъ въ этой модернизаціи античности).

Итакъ, политической экономіи, какъ вѣтви соціологіи, доступна лишь статика общества, а не его динамика, и это статическое изученіе, хотя и отводитъ мѣсто для уразумѣнія развитія и созрѣванія существующаго или уже даннаго, но не оставляетъ его для новаго творчества исторіи. Изъ этой особенности ея проистекаетъ игнорированіе личности въ политической экономіи и детерминистическое отрицаніе человѣческой свободы, ея типическій соціологическій детерминизмъ. Политическая экономія не подходитъ къ человѣку со стороны его свободно творческаго отношенія къ жизни, но изучаетъ его лишь въ его утѣсненности, беретъ его въ состояніи необходимой обороны. Поэтому вмѣсто личности, какъ совершительницы всѣхъ событій, составляющей живой источникъ всего новаго въ исторіи, ею ставится *экономическій автоматъ*, открытый Бентамомъ и сильно напоминающій теперешніе товарные автоматы: если въ такой автоматъ бросить монету, онъ выброситъ конфетку или кусочекъ мыла, но и только. Всѣ построенія экономическаго человѣка, личнаго или коллективнаго, основаны на представленіи объ экономическомъ автоматѣ; отсюда необходимый и роковой для нея фата-

лизмъ политической экономіи, оборотная сторона ея методологическаго детерминизма. Опять таки, и здѣсь она остается права для опредѣленныхъ своихъ цѣлей, и въ извѣстныхъ предѣлахъ можетъ удовлетворяться автоматомъ, вмѣсто личности. Однако, если забывается объ условнопрагматическомъ, методологическомъ характерѣ этихъ экономическихъ категорій, тогда впадаютъ въ столь распространенный въ наши дни экономизмъ съ сопровождающимъ его фатализмомъ, чѣмъ порождается одинъ изъ ужаснѣйшихъ кошмаровъ современности. Экономическая нужда и сама по себѣ достаточна кошмарна, чтобы нужно было еще къ этому кошмару дѣйствительности присоединять кошмаръ теоретическаго воображенія и провозглашать неизмѣнность и неотвратимость „законовъ экономическаго развитія“ или фатумъ „классовой психологіи“ и экономическаго эгоизма. Если бы все это было вѣрно, то въ исторіи не наблюдалось бы никакихъ подвиговъ или хотя порывовъ добра, и даже не было бы того самаго экономическаго развитія, въ которое твердо вѣруютъ всѣ новѣйшіе проповѣдники экономическаго ислама. Они не правы утверждая, что, дѣйствительно, существуетъ нѣкій желѣзный законъ, для всѣхъ равный и неотвратимый. Однако справедливо, что существуютъ опредѣленныя рамки для дѣятельности, для всѣхъ принудительныя, но въ тоже время установляющія поприще для личнаго творчества, оставляющія мѣсто проявленіямъ свободы.

Но какъ только политическая экономія поворачивается лицомъ къ конкретной исторической дѣйствительности и дѣлаетъ попытку понять ее не только какъ механизмъ, но какъ творчество, тогда выясняется и значеніе личности какъ творческаго начала не только исторіи, но хозяйства [1]). Хотя до сихъ поръ мы характеризовали полити-

[1]) Ср. мой очеркъ „Народное хозяйство и религіозная личность“ въ сборникѣ „Два града“, т. I, 1911. Москва. Ср. также

ческую экономію, какъ дисциплину соціологическую или „номографическую“, однако, благодаря указанной неопредѣленности ея логическихъ очертаній, въ ней можно констатировать наличность и чисто описательныхъ элементовъ или изученія историческаго, „идіографическаго“. Послѣдовательный и исключительный соціологизмъ не подъ силу выдержать до конца никакой наукѣ, и ни одна наука поэтому и не представляетъ собой даннаго логическаго типа въ чистомъ видѣ. Въ жизни науки совершается постоянное восхожденіе и нисхожденіе, переходъ отъ конкретнаго къ абстрактному, къ обобщеннымъ понятіямъ или „законамъ“, и, затѣмъ, новая, обратная оріентировка въ дѣйствительности помощію науки. Прагматизмъ науки дѣлаетъ то, что элементы номографическіе, хотя и представляютъ собой важнѣйшую часть, или логическій центръ науки, не являются однако сами по себѣ цѣлью, нужны лишь какъ средства оріентировки, цѣнны, поскольку полезны. И для политической экономіи цѣнность ея „законовъ“, которые она можетъ установлять, какъ и всякая наука, въ любомъ количествѣ и въ разныхъ направленіяхъ, также зависитъ отъ ихъ пригодности для цѣлей практики. Можетъ быть, найдутся „законы“, особенно въ области т. наз. „теоретической“ политической экономіи, имѣющіе печальное назначеніе—красоваться въ научномъ музеѣ для любителей, какъ махровые цвѣты, взращенные въ логической оранжереѣ. Теоретически для этого логическаго конструированія нѣтъ границъ,— онѣ установляются лишь жизненными задачами, прагматизмомъ науки. Политическая экономія немало занималась теоріями цѣнности,—несомнѣнно, много больше чѣмъ слѣдуетъ,—но не включила до сихъ поръ въ это разсмотрѣніе

капитальныя изслѣдованія Макса Вебера о протестантизмѣ и „духѣ капитализма“ (основные выводы котораго приводятся къ цитированной статьѣ) и новѣйшее изслѣдованіе Зомбарта: Iuden und das Wirtschaftsleben. 1911.

проблемы, дѣйствительно для нея существенной, именно *теоріи цѣнности экономическихъ теорій*, въ которой критерій полезности (конечно, на ряду съ критеріемъ логической значимости) долженъ играть не послѣднюю роль. Политическая экономія родилась подъ знакомъ меркантилизма, т.-е. изъ вполнѣ практическихъ мотивовъ, изъ потребности разобраться въ сложности хозяйственнаго механизма. Она есть дитя капитализма и, въ свою очередь, является наукой о капитализмѣ, давая основы правильнаго хозяйственнаго поведенія. Въ политической экономіи открыто или замаскированно рѣшаются практическія задачи, и теорія здѣсь есть средство для практики, а потому дѣйствительно должна быть прямо или косвенно для нея пригодной, но не представлять собой умной ненужности, логической игрушки. Разумѣется, пригодность эта далеко не всегда можетъ выражаться въ непосредственной, практической пользѣ. Полезна ли съ этой точки зрѣнія, напр., общая теорія капиталистическаго хозяйства, изучающая „совокупность“ отдѣльныхъ хозяйствъ съ довольно большой степенью отвлеченности? Я думаю, что да, хотя никакого непосредственнаго практическаго примѣненія ея и не можетъ быть сдѣлано: теорія эта даетъ общую картину всего, происходящаго въ современной хозяйственной жизни, и установляетъ ея типъ. Хотя она и отвлеченна и въ сильной степени конструктивна, какъ и всякая теорія, однако она въ значительной еще мѣрѣ эмпирична, не отрывается отъ опыта, она есть краткая формула для неопредѣленно обширнаго количества фактовъ. Но можно ли признать такую же полезность разныхъ теорій цѣнности, прибыли, капитала, съ ихъ безконечными пререканіями, наполняющими т. наз. теоретическую политическую экономію? Я думаю, что нѣтъ, какъ бы ни были иныя изъ нихъ съ логически-эстетической точки зрѣнія (которая здѣсь именно и увлекаетъ и обманываетъ) стройны, остроумны и изящны, ибо онѣ почти уже не—эмпиричны хотя и создаются по поводу фактовъ эмпирическихъ; онѣ

не оріентируютъ въ этихъ фактахъ и не задаются даже этой задачей, но изслѣдуютъ какую-то глубину подъ ними, ставятъ задачи метэмпирическаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ, еще не метафизическаго характера, и потому являются плодомъ логическаго недоразумѣнія [1]). Возможность отвлеченнаго теоретизированія въ наукѣ вообще и въ политической экономіи въ частности не имѣетъ границъ, и потому оно непремѣнно должно стоять подъ контролемъ сознательнаго, *критическаго прагматизма*, спрашивающаго: cui prodest? Возможны вѣдь и такія восхожденія отъ фактовъ къ теоріи, за которыми не можетъ послѣдовать обратнаго нисхожденія. Теорія есть продуктъ отложеній научной мысли, кристаллъ науки, и потому безъ теоріи не обходится ни одна наука, однако никогда не долженъ убираться мостъ, соединяющій оба берега, и номографія все же остается средствомъ для идіографіи, или иначе теорія для практики, которая всегда конкретна, исторична.

Противоположнымъ полюсомъ безконтрольнаго теоретизированія является безразборчивое нагроможденіе эмпирическаго матеріала, полезность котораго для науки ос-

[1]) Впрочемъ, фактически и въ этихъ quasi—теоретическихъ спорахъ примѣшивались мотивы практическаго характера, связанные съ этими теоріями лишь слабыми узами историческихъ ассоціацій (напр., таковъ quasi—соціалистическій характеръ трудовой теоріи цѣнности и quasi—антисоціалистическій нетрудовыхъ теорій). Этого рода связь теорій съ практикой, лжепрагматизмъ, есть ничто иное, какъ научная тенденціозность, притомъ наихудшаго сорта. Излагаемое въ текстѣ пониманіе научной цѣнности экономическихъ теорій было высказано мною еще въ книгѣ „*Отъ марксизма къ идеализму*“ 1903 (см. очеркъ: „Задачи политической экономіи“) и есть плодъ не только методологическихъ размышленій, но и непосредственнаго личнаго опыта,—долголѣтнихъ занятій экономической теоріей: наибольшею спорностью и запутанностью обладаетъ теорія тамъ, гдѣ въ дѣйствительности нѣтъ проблемы или же она неудовлетворительно формулирована и не вполнѣ осознана.

тается проблематична, *ложный эмпиризмъ* мнимоисторической школы. Все, что содержитъ „факты“, особенно же въ кабалистической формѣ статистической таблицы, теперь принимается за науку. Между тѣмъ верховнымъ правиломъ для науки является экономія мышленія, а, слѣдовательно, и научныхъ средствъ: ничего лишняго и безполезнаго, таково требованіе логической эстетики. Всякая наука, какъ разъяснено выше, непремѣнно о чемъ-нибудь спрашиваетъ, и этотъ вопросъ опредѣляетъ вниманіе изслѣдователя, слѣдовательно, предустанавливаетъ въ извѣстной степени „факты“ и отборъ этихъ фактовъ и содержитъ уже въ зернѣ самый отвѣтъ,—научную теорію. Коллекціонированіе же фактовъ неизвѣстно для чего, безъ руководящей цѣли, этотъ научный спортъ тѣмъ самымъ остается внѣ науки. Ибо науки построяются, а научныя закономѣрности установляются разумомъ, и онѣ не отыскиваются, подобно старымъ тряпкамъ, въ мусорныхъ кучахъ,—въ фактахъ лежитъ поэтому не больше науки, нежели туда вложено научнымъ разумомъ.

Исторія политической экономіи и современное ея состояніе даетъ обильные примѣры крайностей того и другого типа, и чрезмѣрной абстрактности теорій и безпринципнаго коллекціонированія фактовъ, особенно распространеннаго въ современномъ историзмѣ. Линія здороваго научнаго эмпиризма проходитъ по срединѣ между обоими крайностями и опредѣляется, въ концѣ концовъ, научнымъ тактомъ изслѣдователя.

Политическая экономія, какъ и соціальная наука вообще, представляетъ собой единство экономической теоріи и экономической политики. Теорія помогаетъ оріентироваться въ вопросахъ практическаго характера и даетъ руководящія указанія или общія посылки, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, по своему отвлеченному характеру, никогда не даетъ указаній въ конкретной, окончательной формѣ, такъ чтобы можно было въ ея формулу прямо подставить цифровыя величины, произвести требуемыя дѣйствія, и рѣшеніе бу-

детъ уже готово. Напротивъ, эти указанія науки всегда даются въ общей и неопредѣленной формѣ, необходимо предполагающей еще участіе интуиціи, творчества или хотя простой сметки. Поэтому экономическая политика по природѣ своей есть искусство, хотя и научное искусство. Политическая экономія не говоритъ намъ въ окончательной формѣ, нужно или не нужно заключать договоръ съ Германіей, или какую форму рабочаго страхованія слѣдуетъ предпочесть, или полезна ли данная стачка. Всякое научное сужденіе по поводу конкретнаго факта или вопроса представляетъ собой своеобразное соединеніе понятій общихъ и индивидуальныхъ, номографическихъ и идіографическихъ, въ вопросахъ же экономической политики это соединеніе, благодаря сложности объекта сужденія,—экономической жизни, и невысокой, благодаря этому, степени научности политической экономіи, представляется особенно запутаннымъ. Отъ общаго къ частному ведетъ не постепенный переходъ, но логическій скачокъ, причемъ онъ можетъ быть сдѣланъ въ различномъ направленіи. Вотъ почему такъ нелегко сговориться между собою ученымъ и въ оцѣнкѣ фактовъ, и въ практическихъ изъ нихъ выводахъ, чѣмъ вызывается иногда подозрѣніе и относительно самой науки, какъ будто наука знаетъ какой нибудь особый секретъ подхожденія къ фактамъ. Поэтому когда надлежитъ высказаться по вопросу, касающемуся совокупностей, политическая экономія испытываетъ затрудненія вслѣдствіе своей абстрактности, хотя и не болѣе чѣмъ всякая другая наука, но если дѣло идетъ не о совокупности, а объ индивидуальномъ явленіи, тогда эти затрудненія удвояются и становятся такъ велики, что въ извѣстныхъ случаяхъ дѣлаютъ прямо невозможнымъ какое бы то ни было научное сужденіе. Что можно сказать, напр., на основаніи изслѣдованія о кризисахъ вообще и данномъ кризисѣ въ частности о томъ, разорится ли или обогатится фабрикантъ N? выиграетъ или потеряетъ данная отрасль производства? Не ясно ли, что политическая экономія должна отвѣтить этому фабриканту, что онъ какъ N для нея вовсе не существуетъ, потому что для нея есть только классъ фабрикантовъ вообще, но не единичные **N**. Во многихъ случаяхъ, такія абстрактныя сужденія до крайности обезцѣниваются, превращаются въ общія мѣста. Обычно въ такихъ случаяхъ посылки науки восполняются сужденіями практическаго разума или здраваго смысла, которыя, сдобренныя данными научнаго анализа, и принимаются иногда за заключенія науки. Нельзя удивляться, если, въ виду такого положенія вещей, научные умы болѣе строгіе, воспитанные на естествознаніи съ ея умѣреннымъ и спокойнымъ, а потому и менѣе замѣтнымъ прагматизмомъ, по крайней мѣрѣ въ сравненіе съ тѣмъ, который не только царитъ, но прямо свирѣпствуетъ въ политической экономіи, позволяютъ себѣ усумниться въ ея научности, въ самомъ правѣ ея на научное существованіе, а для умовъ болѣе философскихъ это заставляетъ лишній разъ повторить охлаждающій вопросъ скептицизма: что есть наука? Изученіе логической структуры политической экономіи для надлежащей полноты потребовало бы спеціальнаго углубленія и детализаціи, на которую мы здѣсь однако не притязаемъ, ограничиваясь лишь этими немногими замѣчаніями, необходимыми для выясненія общихъ точекъ зрѣнія философіи хозяйства въ примѣненіи къ его феноменологіи.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Экономическій матеріализмъ какъ философія хозяйства.

I.

Экономическій матеріализмъ, какъ философія и наука.

Очень легко критиковать такъ называемый экономическій матеріализмъ, обнаруживая всю его невыработанность, незаконченность, уродливую однобокость. Онъ имѣетъ слишкомъ много незащищенныхъ, открытыхъ для критики сторонъ. Среди философовъ онъ вызываетъ къ себѣ лишь пренебрежительное отношеніе за свой грубый догматизмъ и наивный матеріализмъ, и изъ-за этой порочности его философской формы они не желаютъ вдумываться въ существо его проблемы. Для образованной же публики, „сочувствующей всему высокому и прекрасному“ и превыше всего дорожащей эстетической культурой, экономической матеріализмъ слишкомъ сильно пахнетъ рабочимъ потомъ и фабричнымъ дымомъ, ей онъ представляется варварствомъ, которое не способно понимать „культурныхъ цѣнностей“, и съ миной самодовольной брезгливости она отворачивается, отвергая его безъ внутренняго къ нему вниманія. Наконецъ, обширные полки его соціалистическихъ сторонниковъ, сдѣлавшихъ изъ него догматъ пролетарскаго катехизиса, также мало способны поднять его научный и философскій престижъ. И вообще можетъ показаться, что философскому изслѣдователю нашихъ дней совершенно

нечего дѣлать съ экономическимъ матеріализмомъ, такъ же какъ, напримѣръ, съ матеріализмомъ Фогта и Молешотта, и надо оставить его въ покоѣ. Тѣмъ не менѣе мы полагаемъ, что на такое къ нему пренебреженіе мы не имѣемъ права до тѣхъ поръ, пока мы серьезно не посчитались съ *проблемой* экономическаго матеріализма. Жизненное же значеніе проблемы экономическаго матеріализма совершенно несоизмѣримо съ незаконченностью и несовершенствомъ его философской формы, которая является для него сравнительно случайной и несущественной, и не уничтожается непріемлемостью его философскихъ предпосылокъ. И ни пренебреженіемъ, ни брезгливостью нельзя умалить или уничтожить значеніе этой проблемы, которая по-прежнему привлекаетъ къ себѣ вниманіе свѣжихъ, незагипнотизированныхъ критицизмомъ или эстетизмомъ умовъ. Экономическій матеріализмъ, какъ впрочемъ и всякое ученіе, ставящее значительную и жизненную проблему, недостаточно просто отвергнуть, отъ него отвернувшись въ безсиліи или же по отсутствію къ нему интереса, его надо *преодолѣть*, а преодолѣть можно только положительнымъ путемъ, признавъ его правду, понимая его мотивъ, но отклоняя при этомъ его ограниченность и извращенія. Въ экономическомъ матеріализмѣ говоритъ суровая жизненная честность, онъ отдаетъ свое вниманіе значенію нужды, заботы о кускѣ насущнаго хлѣба, которая тяготѣетъ надъ большинствомъ человѣчества. Однако не за эти только этическія свои черты, но и по своему философскому значенію онъ долженъ занять и въ исторіи философіи свое опредѣленное, ему одному принадлежащее мѣсто [1]). Онъ

[1]) Владиміръ Соловьевъ, съ своей философской универсальностью, какъ онъ ни чуждъ былъ вообще экономизму, однако учуялъ жизненную правду и оцѣнилъ своеобразный мотивъ экономическаго матеріализма, хотя и выразилъ это въ слегка насмѣшливой формѣ въ статьѣ „Идея сверхчеловѣка“ (Собр. соч., т. VIII, стр. 310 сл.). „Всякая идея сама по себѣ есть вѣдь только ум-

есть первая попытка философіи хозяйства, въ немъ впервые сознательно поставлена ея проблема, въ исторіи мысли прозвучалъ новый мотивъ, навѣянный, конечно, не кабинетнымъ умозрѣніемъ, но жизненными впечатлѣніями дѣйствительности. И эта жизненность его мотива свидѣтельствуетъ, съ нашей точки зрѣнія, и о философской подлинности, неизмышленности основной темы экономическаго матеріализма. Впрочемъ, въ послѣднее время для него наступилъ еще и совершенно неожиданный бенефисъ. Именно, оцѣнка философскаго значенія экономическаго матеріализма въ настоящее время поднята въ связи съ успѣхами философіи прагматизма, который къ нему, въ извѣстномъ смыслѣ, приближается. Отношеніе между ними можно выразить такъ, что экономическій матеріализмъ представляетъ одну изъ разновидностей прагматизма, есть какъ бы его частный случай, его можно было бы поэтому назвать экономическимъ прагматизмомъ. И этимъ вліятельнымъ, хотя и не глубокимъ философскимъ ученіемъ нашихъ дней съ новой стороны подчеркивается значительность и жизненность основного мотива экономическаго матеріализма [1]).

ственное *окошко*. Въ окошко экономическаго матеріализма мы видимъ одинъ задній или, какъ французы говорятъ, нижній дворъ (La basse cour) исторіи и современности". Въ этихъ добродушно-насмѣшливыхъ словахъ мы находимъ однако такое признаніе особой правды экономическаго матеріализма, его своеобразнаго философскаго мотива, котораго не встрѣчается у идеалистическихъ философовъ. Но, конечно, и Соловьевъ ошибался, полагая, что „идея" экономическаго матеріализма „обращена лишь на текущее и настоящее" (тамъ же), но не на будущее; здѣсь многому онъ могъ бы научиться отъ столь вліявшаго на него мыслителя Н. Ѳ. Ѳедорова, міровоззрѣніе котораго, безспорно, включаетъ въ себя нѣкоторые философскіе элементы, общіе съ экономическимъ матеріализмомъ (ср. мои „Два града", т. II).

[1]) Сближеніе между прагматизмомъ и экономическимъ матеріализмомъ, выясняющееся изъ сопоставленія основъ обоихъ ученій, съ особенной наглядностью выступаетъ въ извѣстныхъ тезисахъ Маркса о Фейербахѣ, напечатанныхъ Энгельсомъ въ приложеніи въ брошюрѣ *Fr. Engels:* „L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie". См. выше, стр. 49—50, примѣч.

Экономическій матеріализмъ, какъ философское ученіе, оріентируетъ философію на фактѣ хозяйства. Притомъ для него это не есть лишь одна изъ возможныхъ философскихъ оріентировокъ, допускающая рядомъ и другія, она есть вообще единственно возможная оріентировка, философія хозяйства есть сущая истина (хотя въ обиходѣ экономическаго матеріализма и не имѣется такихъ выраженій), это есть философія κατ' ἐξοχήν, абсолютная философская система, постигающая тайну бытія и раскрывающая ее въ научной доктринѣ. Здѣсь слышенъ отзвукъ Гегеля съ притязаніемъ послѣдняго на абсолютность его системы, а потому на ея единственность. Утерявъ многія сильныя стороны гегельянства, экономическій матеріализмъ удержалъ эту его притязательность, его абсолютизмъ. Вмѣстѣ съ гегельянствомъ онъ раздѣляетъ и отличающій послѣднее крайній интеллектуализмъ: несмотря на ирраціональный характеръ основного фактора исторіи, именно развитія производительныхъ силъ, которое совершается съ слѣпой механической необходимостью, экономическій матеріализмъ однако не сомнѣвается, что эта ирраціональная дѣйствительность, всегда запутанная всевозможными иллюзорными идеологіями, въ немъ получаетъ свое адэкватное и притомъ вполнѣ раціональное выраженіе, не допускающее уже никакого темнаго, нераціонализируемаго остатка или основы и не оставляющее мѣста ни для какихъ тайнъ. Тайна жизни вполнѣ раскрыта экономическимъ матеріализмомъ. Сравнительно съ интеллектуализмомъ гегельянства, для котораго мышленіе равно бытію, все разумное дѣйствительно, а все дѣйствительное разумно, этотъ интеллектуализмъ, вмѣсто панлогизма утверждающій пан-алогизмъ, всеобщую слѣпоту и ирраціональность, оказывается, конеч-

но, обремененнымъ противорѣчіемъ, котораго не зналъ Гегель. Эту черту экономическій матеріализмъ раздѣляетъ, впрочемъ, со всемъ матеріализмомъ какъ до-Гегелевскаго, такъ и послѣ-Гегелевскаго толка.

Экономическій матеріализмъ по своему смыслу представляетъ собой философію исторіи метафизическаго или ужъ во всякомъ случаѣ метэмпирическаго характера, такъ сказать, *историческую онтологію*. Этому не мѣшаетъ то, что, слѣдуя духу времени съ его реакціей идеализму, подъ сильнымъ вліяніемъ матеріалистически окрашеннаго позитивизма Фейербаха, творцы экономическаго матеріализма объявляли войну всякой метафизикѣ и видѣли въ немъ ея ниспроверженіе. Они полагали, что въ немъ вскрываются матеріальные корни всякой метафизики и тѣмъ изобличается ея иллюзорно-идеологическій характеръ. Въ дѣйствительности, однако, экономическій матеріализмъ представляетъ собой, какъ и вообще матеріализмъ, лишь наивную или догматическую метафизику, не сознавая, однако, своей собственной природы. Исторія философіи полна примѣрами подобнаго рода безсознательной метафизики. Экономическій матеріализмъ ставитъ себѣ проблему несомнѣнно метафизическаго характера, точь-въ-точь ту же самую, которую разрѣшаетъ въ своей сознательно метафизической философіи исторіи Гегель. Знаменитое „поставленіе вверхъ ногами“ (auf den Kopf stellen) Гегеля, которое приписываетъ себѣ Марксъ, касается лишь *содержанія* ученія, именно роль всемірнаго духа приписывается экономическому базису, но не *его проблемы*, которая остается совершенно тою же самой. Марксизмъ въ этомъ отношеніи, дѣйствительно, есть заново перелицованное гегельянство (конечно, только въ философіи исторіи). Достаточно ближе вникнуть въ сущность философіи исторіи Гегеля, чтобы убѣдиться, какъ велико это сродство и это вліяніе. Первый вопросъ, который Гегель ставитъ въ философіи исторіи, таковъ: каковъ смыслъ всемірной исторіи, что въ ней происходитъ или что изъ нея получается? Въ соотвѣтствіи общему содержанію своей философіи, согласно которой всемірный духъ приходитъ въ самосознаніе, лишь осуществляя себя путемъ свободы, Гегель отвѣчаетъ: „всемірная исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы“. „Эту мысль, даже эту формулу заимствуютъ у него (конечно, чисто внѣшнимъ образомъ) Марксъ и Энгельсъ, которые говорятъ о „прыжкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы“, причемъ послѣднее отожествляется у нихъ съ соціалистическимъ „государствомъ будущаго“. При всемъ отрицаніи исторической телеологіи и при всемъ стремленіи удержаться на механическомъ („естественно-научномъ“, т.-е. чисто каузальномъ) пониманіи исторіи, общая ея концепція здѣсь также оказывается имманентно-телеологической: исторія не разыгрывается въ пустую, но ведетъ къ опредѣленной, внутренно закономѣрной цѣли. Второй вопросъ, который ставитъ Гегель въ своей философіи исторіи, таковъ: какъ совершается [ходъ исторіи, какими средствами осуществляется ея цѣль? По Гегелю, матеріаломъ исторіи являются человѣческіе интересы, отдѣльныя потребности, всевозможные эгоистическіе мотивы, а также движенія страстей, создающія собой историческихъ дѣятелей. Эти частные мотивы, конечно, совершенно не совпадаютъ съ задачами исторіи, и люди не вѣдаютъ о нихъ, только у великихъ людей ихъ частныя цѣли „содержатъ въ себѣ субстанціальный элементъ, составляющій волю мірового духа“. Но эта послѣдняя пользуется человѣческими стремленіями и интересами въ своихъ видахъ; сами того не сознавая, люди осуществляютъ ея стремленія, и въ этомъ состоитъ „хитрость разума“ (List der Vernunft), заставляющая людей помимо вѣдома исполнять его намѣренія. Это—объективная, надъэмпирическая, метафизическая закономѣрность исторіи. Экономическій матеріализмъ эту идею ассимилируетъ слѣдующимъ образомъ. Онъ также утверждаетъ, что исторія есть игра страстей и интересовъ, которая въ совокупности своей образуетъ борьбу экономическихъ классовъ. Въ исторіи дѣйствуетъ закономѣрность, идущая далѣе частныхъ

цѣлей отдѣльныхъ лицъ или группъ, и эта закономѣрность опредѣляется развитіемъ производительныхъ силъ, которое проходитъ свои ступени, аналогичныя фазисамъ самосознанія всемірнаго духа. И здѣсь дѣйствуетъ „хитрость“, только не разума, но экономическаго базиса. Марксъ, сосредоточившій все свое вниманіе на отличіи своего ученія отъ гегелевскаго по содержанію, незамѣтно для себя принялъ изъ него безъ критики то, что гораздо важнѣе содержанія, *метафизическую постановку* проблемы, совершенно въ духѣ гегелевскаго онтологизма, и въ этомъ онъ опять-таки не отличается отъ всего послѣ-гегелевскаго матеріализма, который тоже „поставилъ на голову“ гегелевскій идеализмъ и на его же проблемы далъ лишь новый отвѣтъ. Какъ философія исторіи, экономическій матеріализмъ не есть эмпирическая, научно-позитивная теорія историческаго развитія, но есть онтологія, это—самая важная его философская особенность. Какъ онтологическая метафизика, онъ раздѣляетъ общую судьбу со всѣми онтологическими системами: спиритуалистическими, матеріалистическими, идеалистическими ли, все равно. Предъ судомъ послѣдовательнаго позитивизма или неокантіанскаго критицизма онъ одинаково недозволителенъ и „ненаученъ“, какъ философія Шеллинга, Шопенгауера, Гегеля, Соловьва, Гартмана и т. д., ибо онъ спрашиваетъ о томъ, о чемъ нельзя спрашивать съ надеждой получить научный отвѣтъ, именно о томъ, что стоитъ за историческими явленіями, составляя ихъ метэмпирическую, метафизическую основу. Проблема экономическаго матеріализма въ сущности такова: что стоитъ за видимой пестротой и многообразіемъ историческихъ явленій? какова *единая* закономѣрность, связывающая запутанную множественность непосредственныхъ, ближайшихъ причинъ и ихъ обосновывающая? Эта есть не только метафизика исторіи вообще, но и притомъ опредѣленнаго, именно *монистическаго* типа: отъ Гегеля она унаслѣдовала этотъ монизмъ, въ соединеніи съ діалектическимъ „методомъ“ (хотя гегелевская діалектика наивно принята здѣсь за обыкновенный эволюціонизмъ, какъ ни мало общаго она съ нимъ имѣетъ), почему она называетъ себя иногда „діалектическимъ матеріализмомъ“. И центральное ученіе экономическаго матеріализма о „базисѣ и надстройкѣ“ отвѣчаетъ именно на эту онтологическую проблему. Согласно этому ученію вся историческая жизнь человѣчества въ ея внѣшнихъ и внутреннихъ, политическихъ и соціальныхъ, культурныхъ и духовныхъ проявленіяхъ есть лишь надстройка надъ экономическимъ базисомъ, слѣдовательно, не имѣетъ самостоятельнаго метафизическаго бытія, есть только „рефлексъ“, т.-е. оказывается онтологически обусловлена совершенно въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ всѣ эмпирическія событія исторіи у Гегеля обусловлены побѣднымъ шествіемъ всемірнаго духа, проходящаго разныя фазы своего развитія. Этимъ утвержденіемъ ни Марксъ, ни Гегель отнюдь не отрицаютъ феноменальнаго бытія всего того, что ими не признается самостоятельно существующимъ въ онтологическомъ смыслѣ, или что есть только рефлексъ. Все, что является „надстройкой“,—и государство, и право, и религія, и мораль,—все это и въ экономическомъ матеріализмѣ не объявляется не существующимъ, напротивъ, и для Маркса вся эмпирическая пестрота исторіи существуетъ такъ же, какъ и для всѣхъ, и непосредственная причинная связь историческихъ событій являетъ картину множественности причинъ, запутанности событій, которую нельзя уложить ни въ какую монистическую схему. Эмпирическая исторія имѣетъ свой „прагматизмъ“ событій, который и устанавливается исторической наукой. Причинность „экономическаго базиса“ существуетъ только „in letzter Instanz“, а вовсе не лежитъ на поверхности. Это можно перевести на философскій языкъ только такъ: *она имѣетъ метафизическое, а не эмпирическое значеніе*, она не связываетъ непосредственно явленій, но стоитъ за явленіями какъ ихъ нуменальная основа. Отношеніе базиса къ надстройкѣ таково, какъ отношеніе Ding an sich и явленій въ системѣ Канта

или, еще опредѣленнѣе, въ системѣ Шопенгауера: экономическій базисъ есть муменъ исторіи, лежащій въ основѣ всѣхъ ея феноменовъ и ихъ собою порождающій, и отношеніе, существующее между муменомъ и феноменами, міромъ интеллигибельнымъ и эмпирическимъ, конечно, не можетъ быть приравнено эмпирической причинности исторіи; если характеризовать и это отношеніе понятіемъ причинности, то слѣдуетъ прибавить, что онтологическая причинность лежитъ очень глубоко и потому не слѣдуетъ искать ея на поверхности. А здѣсь мы можемъ имѣть совершенно иную картину причинности, множественную, переструю, не раскрывающую, а скорѣе закрывающую единую истинную, муменальную причинность, дѣйствующую „in letzter Instanz“. Чтобы познать ее, нужно умѣть заглянуть въ глубину, во внутрь механизма, и лишь послѣ того, какъ будетъ познана—не научно-эмпирическимъ, но спекулятивнымъ или интуитивнымъ путемъ—эта Ding an sich, ея незримое вѣяніе будетъ почувствовано и въ эмпирической дѣйствительности, и послѣдняя станетъ понятна по своему внутреннему смыслу. Такъ построяются вообще системы метафизики исторіи, напримѣръ, у Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гартмана, Владиміра Соловьева, или, ранѣе, у блаж. Августина, у Боссюэта, у Гердера. Такой же смыслъ получаетъ и теорія экономическаго матеріализма или, по крайней мѣрѣ, одна ея сторона, по нашему мнѣнію, наиболѣе существенная и характерная. Однако, благодаря отсутствію философской ясности въ постановкѣ и расчлененіи проблемы, въ теоріи экономическаго матеріализма даже у Маркса и Энгельса (не говоря уже объ ихъ послѣдователяхъ) можно замѣтить нѣсколько различныхъ порядковъ мысли, которые плохо между собой мирятся, но постоянно перекрещиваются. Прежде всего сюда относится мнимая *научность* экономическаго матеріализма, которою онъ такъ кичится, которую такъ старательно подчеркиваетъ въ сумбурной идеѣ научнаго соціализма, или соціализма какъ науки. Экономическій матеріализмъ какъ наука, слѣдовательно, какъ совокупность обобщеній относительно фактическаго хода исторіи, сводящихъ ее, главнымъ образомъ, къ экономическому развитію, есть нѣчто, совершенно отличное отъ него же, какъ метафизики, и смѣшеніе научной и метафизической теоріи, которое здѣсь совершается, приводитъ къ совершенно непреодолимымъ трудностямъ, и, прежде всего, методологическаго характера. Если экономическій матеріализмъ хочетъ быть теоріей историческаго развитія, научнымъ истолкованіемъ фактовъ или ихъ „обобщеніемъ“, то очевидно, что такого рода теорія, какого бы то ни было содержанія, не выставляется a priori, ante facta, но можетъ быть отстаиваема только post facta. Она получается какъ результатъ научнаго изслѣдованія и притомъ имѣетъ силу лишь въ его предѣлахъ. Она сохраняетъ характеръ „неполнаго наведенія“, donec corrigetur, и поэтому всегда можетъ быть опровергнута новыми фактами. Говоря принципіально, для этого довольно даже одного факта, ей противорѣчащаго, какъ его достаточно и для ниспроверженія любого даже изъ наиболѣе крѣпко установленныхъ эмпирическихъ „законовъ“ естествознанія, хотя бы закона тяготѣнія. Очевидно, подобный законъ никогда не можетъ притязать на такое универсальное значеніе a priori, на какое съ самаго начала, и притомъ до изслѣдованій, въ кредитъ, сталъ притязать экономическій матеріализмъ. Нельзя, провозглашая свою научность, въ то же время попирать ея элементарныя требованія. Универсальность и притязательность экономическаго матеріализма можетъ быть понята и въ извѣстномъ смыслѣ оправдана лишь въ томъ случаѣ, если мы будемъ видѣть въ немъ метафизику исторіи, ибо, какъ указано выше, метафизическія положенія опираются не на научно-эмпирическія основанія и даже по своему объясняютъ эмпирію. Но отстаивать права и притязанія метафизики подъ флагомъ опытной науки—это значитъ впадать по меньшей мѣрѣ въ недоразумѣніе. Въ этомъ пунктѣ Марксъ дѣйствительно ставитъ Гегеля вверхъ ногами и

притомъ дѣлаетъ это гораздо радикальнѣе, нежели при замѣнѣ всемірнаго духа экономическимъ базисомъ въ метафизикѣ исторіи. Такое превращеніе экономическаго матеріализма въ научно-эмпирическую теорію, въ науку, неизбѣжно должно было повести и къ его измельчанію въ сравненіи съ первоначальнымъ замысломъ. Транспонированный въ этомъ тонѣ, онъ утрачиваетъ величественный духъ Гегеля, и въ него вселяется совсѣмъ не величественный духъ Іер. Бентама съ его моральной ариѳметикой, вмѣстѣ съ меркантильнымъ духомъ классической политической экономіи. Въ экономическомъ матеріализмѣ духъ Гегеля борется съ чуждымъ ему духомъ Бентама и Рикардо, при чемъ фактическая побѣда остается за послѣдними. Но это и приводитъ экономическій матеріализмъ къ философскому разложенію, потому что нельзя одновременно находиться въ двухъ плоскостяхъ, пытаясь совмѣстить несовмѣстимыя между собою черты. Экономическій матеріализмъ въ бентамизмѣ вульгаризуется и принимаетъ рѣзкія, угловатыя и нерѣдко каррикатурныя формы. Онъ вырождается въ стремленіе объяснять все изъ жадности и видѣть одну экономическую подоплеку въ величайшихъ движеніяхъ исторіи: исторія реформаціи превращается въ исторію свиноводства и землевладѣнія XVI вѣка, а исторія первохристіанства—въ исторію рабства, латифундій и пролетаріата въ Римской имперіи и т. п. Бентамъ училъ о томъ, что человѣкъ руководится въ своей дѣятельности исключительно соображеніями выгоды и пользы, хотя бы въ самомъ широкомъ смыслѣ, и въ нихъ онъ видѣлъ критерій нравственности. Онъ былъ убѣжденъ, далѣе, что человѣческіе мотивы поддаются точному исчисленію, и понималъ соціологію какъ нравственную ариѳметику. Въ ней утилитаризмъ съ воодушевленіемъ не меньшимъ, чѣмъ въ экономическомъ матеріализмѣ, мнилъ найти универсальное истолкованіе всѣхъ человѣческихъ дѣлъ. Бентамовскую идею объ интересѣ, какъ основномъ двигателѣ человѣческой психологіи, перевела на свой языкъ фритредерская политическая экономія съ Рикардо во главѣ. Появилась фикція „экономическаго человѣка“, бентамиста въ области хозяйства, и такъ какъ политическая экономія разсматривала жизнь только чрезъ очки своего спеціальнаго научнаго интереса, забывая или игнорируя все остальное, то и получалось иногда впечатлѣніе, что экономическій человѣкъ для нея есть вообще человѣкъ или что по природѣ онъ есть только хозяйственный эгоистъ [1]). Экономическій матеріализмъ, какъ соціальный бентамизмъ, эту же самую идею, не подвергая ее критическому изслѣдованію, распространилъ съ индивидовъ на общественныя группы и сталъ говорить не о личномъ, но уже о классовомъ интересѣ. Исторія, которая Бентаму представлялась какъ борьба интересовъ отдѣльныхъ лицъ, у Маркса стала разсматриваться какъ борьба классовъ, появилась идея классовой борьбы въ качествѣ объясненія историческаго процесса. Изъ этой догматически принятой предпосылки вытекаетъ методологическое правило: искать для всякаго историческаго явленія подпочвы въ классовой борьбѣ и въ экономическомъ базисѣ и не успокаиваться до тѣхъ поръ, пока она не будетъ такъ или иначе обнаружена. И такъ какъ при эластичности, а нерѣдко и скудости историческаго матеріала почти всегда можно въ немъ увидѣть то, въ наличности чего напередъ убѣжденъ,—историческая кухня въ этомъ отношеніи гораздо снисходительнѣе, чѣмъ естественно-научная лабораторія,—то мы и имѣемъ цѣлый рядъ экономическихъ истолкованій различ-

[1]) Ад. Смитъ изолировалъ симпатическую или альтруистическую сторону человѣка отъ эгоистической или экономической. Первую онъ подвергнулъ обособляющему изученію въ „Теоріи нравственныхъ чувствъ“, вторую—въ „Богатствѣ народовъ“. Его продолжатели совершенно позабыли про это раздѣленіе (конечно, тоже весьма спорное) и методологическую предпосылку „Богатства народовъ“ при помощи Бентама превратили въ общее ученіе о человѣкѣ.

ныхъ явленій исторіи: права, религіи, науки, литературы, искусства. Старыя путы метафизики Гегеля, вслухъ отвергаемой, цѣлы и теперь, и наличность quasi-научнаго, а въ дѣйствительности метафизическаго апріори экономическаго матеріализма съ его „діалектическимъ методомъ“ (этимъ чудовищнымъ недоразумѣніемъ) вноситъ тенденціозность въ научное изслѣдованіе, отъ которой свободны и открытая, сознательная метафизика и настоящій, послѣдовательный научный эмпиризмъ. Но, конечно, помимо экономическаго матеріализма, какъ монистической метафизики исторіи, съ ея соціальнымъ бентамизмомъ, требующимъ все сводить къ экономическимъ интересамъ и ради обличенія послѣднихъ чинящимъ своеобразный экономическій сыскъ надъ исторіей, существуетъ и дѣйствительно научное направленіе въ исторіографіи, останавливающееся наиболѣе охотно на экономической сторонѣ исторіи. Этотъ историческій экономизмъ не притязаетъ ни на какую апріорную монистическую философію исторіи. Онъ интересуется экономической стороной исторіи просто лишь по мотивамъ историческаго реализма, въ виду той неоспоримой жизненной важности, которую имѣетъ хозяйство, но ему остается чуждо стремленіе къ методологическому монизму, къ вытягиванію исторіи во что бы то ни стало на прокрустово ложе экономическихъ интересовъ. Напротивъ, онъ легко мирится—или, по крайней мѣрѣ, долженъ мириться — съ эмпирическимъ плюрализмомъ, съ признаніемъ множественности историческихъ причинъ или факторовъ и ихъ многообразнаго взаимодѣйствія. Экономическое направленіе въ исторіи, хотя и часто смѣшивается съ экономическимъ матеріализмомъ, въ дѣйствительности совершенно ему чуждо, ибо оно всецѣло остается въ области „историческаго прагматизма“ и ни на какую философію исторіи не притязаетъ. И именно въ этомъ направленіи, въ силу его научной непредвзятости, и производятся цѣнныя научныя изслѣдованія, раскрывающія дѣйствительное значеніе хозяйства въ историческомъ развитіи и двигающія впередъ экономическую исторію.

Итакъ, экономическій матеріализмъ есть метафизика исторіи, которая, не сознавая своего дѣйствительнаго характера, считаетъ себя наукой, но не становится всецѣло ни той, ни другой. Въ этой его двойственности заложено противорѣчіе, его разъѣдающее. Но въ этомъ отношеніи его судьба вообще поучительна и для всякой „теоріи историческаго процесса“. Насколько она дѣйствительно научна, т.-е. эмпирична, она отражаетъ на себѣ состояніе изслѣдованія въ данную эпоху и не уполномочена притязать на утвержденія болѣе общаго значенія. Всякое же общее утвержденіе явнымъ образомъ выводитъ за предѣлы строгой эмпиріи и должно быть возведено къ предположеніямъ болѣе общаго характера, устанавливаемымъ философіей. Другими словами, всякое общее ученіе исторической философіи есть уже метафизика исторіи — все равно, выставляется ли оно Гегелемъ или Контомъ, Марксомъ или Гердеромъ, Боссюэтомъ или Лассалемъ. И надо смотрѣть на это открытыми глазами [1]).

II.

Противорѣчія экономическаго матеріализма.

Основная мысль экономическаго матеріализма въ томъ, что хозяйству принадлежитъ опредѣляющая роль въ исторіи и въ жизни, или что вся культура имѣетъ хозяйственную природу, носитъ на себѣ ея отпечатокъ. Онъ понимаетъ міръ какъ хозяйство. Взятая по существу и освобожденная отъ каррикатурности и извращеній, эта мысль глубока и значительна, и потому она способна къ даль-

[1]) Ср. нашъ очеркъ „Основныя проблемы теоріи прогресса“ въ „Проблемахъ идеализма“ и въ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму“. Спб., 1903 г.

нѣйшему развитію и углубленію. Въ экономическомъ матеріализмѣ находитъ выраженіе чувство неволи бытія въ плѣну стихій, въ оковахъ хозяйственной необходимости, въ немъ отражается трагизмъ смертной, а потому обреченной на постоянную борьбу со смертью жизни. Ему присуща та особая и суровая честность пессимизма, которая не боится горькой истины, хотя, впрочемъ, и сами творцы, и теперешніе послѣдователи экономическаго матеріализма недостаточно сознаютъ всю пессимистичность своей доктрины (впрочемъ, источникъ ихъ оптимистическаго настроенія заключается не столько въ истинахъ экономическаго матеріализма, сколько въ вѣрѣ въ его преодолимость въ исторіи посредствомъ „прыжка изъ необходимости въ свободу“, другими словами, въ соціалистической эсхатологіи, лишь механически связанной съ этой доктриной). Хозяйство, т.-е. трудовая защита и расширеніе жизни, трудовое творчество жизни, есть общій удѣлъ человѣчества, хозяйственное, т.-е. трудовое отношеніе къ міру есть первоначальное и самое общее его самоопредѣленіе. Человѣкъ ничего не творитъ заново, чего бы уже не было въ природѣ въ скрытомъ или потенціальномъ видѣ, но онъ выявляетъ эти силы жизни и осуществляетъ ея возможности только трудомъ, и этотъ трудъ, направляемый одинаково, какъ на внѣшній міръ, такъ и на самого себя, затрачиваемый на производство какъ матеріальныхъ благъ, такъ и духовныхъ цѣнностей, и создаетъ то, что, въ противоположность природѣ, т.-е. первоначальному, данному и даровому, носитъ названіе культуры. Культура лишь трудомъ человѣчества высѣкается изъ природы, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, вмѣстѣ съ экономическимъ матеріализмомъ, что вся культура есть хозяйство. Хозяйственный трудъ, или культурное творчество человѣчества, порождается и поддерживается потребностью жизни въ самозащитѣ и саморасширеніи. Естественно при этомъ, что онъ обнаруживаетъ ростъ, имѣетъ свои градаціи, на каждой данной ступени развитія ему

свойственна общая соціальная связность или соціальная организація, какъ это совершенно вѣрно подмѣчено въ экономическомъ матеріализмѣ. Опредѣлять общія основы хозяйственнаго процесса есть дѣло философіи хозяйства съ ея своеобразными проблемами, установлять же связность и взаимную зависимость разныхъ проявленій хозяйственнаго труда или, что то же, разныхъ сторонъ культуры есть дѣло эмпирической науки, конкретной исторіи, и выставлять здѣсь теорію апріори, иначе какъ въ формѣ безсодержательныхъ общихъ мѣстъ, невозможно по тѣмъ же самымъ причинамъ, по какимъ вообще исторія не можетъ быть установляема апріори. Изъ необходимости и всеобщности хозяйственнаго отношенія къ міру проистекаетъ цѣлый рядъ послѣдствій, а въ то же время она имѣетъ цѣлый рядъ предпосылокъ, и тѣ и другія призвана вскрывать философія хозяйства. Однако, натолкнувшись здѣсь на столь важную тему, экономическій матеріализмъ сбивается съ правильнаго пути и переходитъ къ совсѣмъ другому порядку мыслей. Его несчастіе при этомъ состоитъ въ томъ, что, вмѣсто того чтобы поставить въ центрѣ вниманія именно проблему хозяйства со всѣми его предпосылками и дать самостоятельный философскій ея анализъ, экономическій матеріализмъ беретъ понятіе хозяйства уже готовымъ изъ спеціальной науки, именно изъ политической экономіи. Марксъ-политикоэкономъ парализуетъ здѣсь Маркса-философа, и ужъ еще въ большей степени слѣдуетъ это сказать про его послѣдователей. Но то условное, научно-прагматическое понятіе хозяйства, хозяйственнаго труда, производительныхъ силъ, которымъ располагаетъ политическая экономія, можетъ быть, и достаточно для ея спеціальныхъ цѣлей, но имѣетъ значеніе только въ предѣлахъ этой спеціальной постановки вопроса, которая считается лишь съ вполнѣ опредѣленными задачами, но, конечно, не беретъ вопроса въ его философской широтѣ. Ибо, если философское изслѣдованіе интересуется связью изучаемыхъ явленій съ цѣлымъ,

то спеціально-научное имѣетъ преднамѣренно односторонній характеръ, носитъ слѣды научнаго прагматизма. Политическая экономія можетъ для себя удовлетвориться такимъ представленіемъ о трудѣ, какое мы находимъ, напримѣръ, у Ад. Смита, Рикардо, Родбертуса или Маркса (ср. пред. гл). Хозяйственный трудъ здѣсь есть трудъ, направленный на производство только матеріальныхъ благъ или мѣновыхъ цѣнностей (почему и философія хозяйства безъ всякихъ разговоровъ именуется экономическимъ *матеріализмомъ*, хотя въ дѣйствительности она вовсе не есть непремѣнно матеріализмъ, такъ какъ и само хозяйство есть процессъ столько же матеріальный, сколько духовный). При этомъ политическая экономія можетъ вовсе и не задаваться общимъ вопросомъ о томъ, какъ возможенъ трудъ (подобно тому какъ каждая спеціальная наука не спрашиваетъ, какъ вообще возможно познаніе), или каковы отношенія человѣка къ природѣ, какія общія возможности ими намѣчаются. Политическая экономія остается чужда философской антропологіи и еще болѣе далека отъ всякой натурфилософіи,—природа безъ дальнихъ разсужденій разсматривается въ ней какъ мастерская или кладовая для сырыхъ матеріаловъ, словомъ, только какъ возможность хозяйственнаго труда. Этотъ трудъ она считаетъ главнымъ, даже практически единственнымъ факторомъ производства, имѣющимъ значеніе съ точки зрѣнія человѣческаго хозяйства: отсюда Смитовское опредѣленіе богатства какъ годового труда, отсюда необыкновенная живучесть апріорно принимаемыхъ „трудовыхъ“ теорій цѣнности, труда, капитала, прибыли. Политическая экономія разсуждаетъ здѣсь столь же условно и прагматически, какъ тотъ земледѣлецъ, который связываетъ свой урожай только съ фактомъ своего посѣва, хотя, очевидно, насколько недостаточно этого представленія для пониманія всего процесса произрастанія растеній.

Экономическій матеріализмъ беретъ хозяйство въ политикоэкономическомъ смыслѣ и этимъ обрекается, дѣйствительно, на безпросвѣтный матеріализмъ. Его задачей въ такомъ случаѣ неизбѣжно оказывается не изслѣдованіе хозяйственной стороны жизни, какъ проблемы философіи хозяйства, но натягиваніе доказательствъ per fas et nefas относительно зависимости всей жизни и всей культуры отъ хозяйства въ политикоэкономическомъ смыслѣ, и экономическая наука для философіи исторіи естественно получаетъ здѣсь то же значеніе, что логика въ философіи Гегеля, т.-е. онтологіи [1]). Понятія формъ производства, съ „діалектической“ необходимостью смѣняющихъ другъ друга на извѣстной ступени, „развитія производительныхъ силъ“, очевидно, выработаны на верстакѣ политической экономіи для ея нуждъ, но теперь оказывается необходимымъ пристегивать къ нимъ всю духовную исторію человѣчества, разрѣзая ее на куски въ соотвѣтствіи этимъ политикоэкономическимъ схемамъ. Но, конечно, политической экономіи въ дѣйствительности вовсе не принадлежитъ значеніе исторической онтологіи, она есть лишь спеціальная наука, какъ всякая другая, и эта попытка та-

[1]) Типичнымъ примѣромъ такого примѣненія политикоэкономическихъ понятій въ качествѣ ключа, открывающаго двери ко всѣмъ замкамъ исторіи, имѣемъ мы въ извѣстномъ сужденіи Маркса объ отношеніи хозяйства къ религіи и о христіанствѣ какъ религіи товарнаго производства. „Для общества товаропроизводителей, общественное производственное отношеніе котораго заключается въ томъ, что они относятся къ своимъ продуктамъ какъ товарамъ, т.-е. къ цѣнностямъ, и въ этой вещной формѣ относятъ одну къ другой свои частныя работы, какъ одинаковый человѣческій трудъ,—для такого общества христіанство съ своимъ культомъ абстрактнаго человѣка, особенно христіанство въ его буржуазной формѣ—протестантизмѣ, деизмѣ и т. д., представляетъ самую подходящую религію“ (Капиталъ, т. I, пер. подъ ред. П. Струве, стр. 41). Въ этомъ парадоксѣ Марксъ даетъ карикатуру на самого себя, хотя, къ сожалѣнію, послѣдователи его не только не замѣтили этого ненамѣреннаго шаржа, но стали его еще усиливать.

кого ея превращенія въ онтологію неизбѣжно ведетъ къ ряду натяжекъ, извращеній, насилій надъ фактами.

Это незаконное употребленіе понятій политической экономіи въ качествѣ исчерпывающихъ категорій философіи хозяйства совершенно закрываетъ логическіе горизонты для экономическаго матеріализма. Онъ остается логически скованъ ими, видя передъ собой готовыя уже и исчерпывающія категоріи тамъ, гдѣ должны бы еще стоять проблемы. Онъ обрекается этимъ на логическое несовершеннолѣтіе и остается „невыработаннымъ и незаконченнымъ“ (unfertig und nicht ausgedacht), какъ его характеризовалъ еще Штаммлеръ [1]). Но онъ имѣлъ въ виду при этомъ лишь невыработанность критической формы, гносеологическую сторону, наше же сужденіе касается и самаго существа. Благодаря примѣненію негодныхъ средствъ, именно спеціально научныхъ понятій къ разрѣшенію проблемъ философіи хозяйства, экономическій матеріализмъ проходитъ мимо дѣйствительныхъ проблемъ, ихъ не замѣчая; но создаетъ для себя цѣлый рядъ вымышленныхъ, невѣрно поставленныхъ и безнадежныхъ для разрѣшенія проблемъ, стремясь изобразить міръ какъ онъ есть, но въ то же время глядя на него черезъ окрашенныя очки. Таково происхожденіе всевозможныхъ опытовъ экономическаго истолкованія исторіи. Экономическій матеріализмъ въ этомъ смыслѣ есть не что иное, какъ философская манія величія, развившаяся у политической экономіи, которая возвела себя въ рангъ исторической онтологіи. И здѣсь Гегель оказался дѣйствительно поставленъ вверхъ ногами: у него такое онтологическое значеніе имѣла логика, однако не какъ спеціальная наука, какую мы знаемъ теперь, но какъ ученіе объ общихъ формахъ *мышленія—бытія*, у Маркса же это значеніе получила политическая экономія просто какъ спеціальная наука.

---

[1]) *R. Stammler*. Recht und Wirtschaft nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 1896.

Экономическій матеріализмъ хочетъ быть философіей *исторіи*, „матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи“ (materialistische Geschichtsauffassung); между тѣмъ какъ по логической своей структурѣ онъ представляетъ собой доктрину соціологическую, а не историческую. Онъ стремится, согласно мысли Маркса, превратить соціальную науку, включая сюда и исторію, въ естествознаніе, т.-е. установить однообразные, неизмѣнные законы соціальной жизни, по которымъ можетъ быть напередъ предустанавливаемо все совершающееся въ исторіи. Законы эти должны быть одинаково пригодны и для діагноза и для прогноза; напавъ на „законъ развитія“ общества, можно научно предустановлять его будущее, и потому передовая страна показываетъ путь будущаго развитія отсталой. Подъ „естествознаніемъ“ здѣсь, очевидно, разумѣется такое разсмотрѣніе событій, при которомъ они берутся лишь со стороны своего сходства, своей общности между собою, или *типичности*, а не со стороны своей индивидуальной неповторяемости, налагающей на нихъ печать историзма. Но понятія историческаго и соціологическаго взаимно отталкиваются и другъ друга исключаютъ. Соціологическими средствами можно освѣщать извѣстныя стороны исторіи, приближаться къ ея пониманію въ томъ, что въ ней является повторяемымъ или типичнымъ, но для постиженія конкретной исторіи необходимо опуститься на самое дно индивидуально-историческаго, неповторяемаго. Но тогда надо или вовсе отказаться или, по крайней мѣрѣ, внести существенныя измѣненія и ограниченія въ идею „естественнонаучныхъ законовъ“, составляющую логическій пафосъ экономическаго матеріализма, который постоянно колеблется между пониманіемъ соціологіи какъ исторіи, а исторіи какъ соціологіи. И особенно ясно это сказывается въ темахъ и задачахъ, которыя онъ себѣ ставитъ: въ однихъ случаяхъ здѣсь намѣчается матеріалистическое истолкованіе чуть ли не конкретнаго историческаго явленія—не только христіанской религіи или средневѣковаго рыцар-

ства, но и поэзіи Шекспира или Пушкина, въ другихъ же подобныя благоглупости находятъ рѣшительное осужденіе отъ самихъ сторонниковъ экономическаго матеріализма, и на первый планъ выступаетъ не то соціологическая, не то метафизическая „letzte Instanz“, въ которую стыдливо и прячется „экономическій факторъ“. Такъ какъ по первоначальному своему смыслу экономическій матеріализмъ есть философія исторіи, чисто метафизическое ученіе о всеобщей исторической закономѣрности, то и превращаясь въ научную доктрину онъ удерживаетъ эту логическую свою особенность, но замѣняетъ метафизическую закономѣрность соціологической, т.-е. тоже метаисторической. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ своемъ пониманіи онъ, оставаясь чуждъ подлинной конкретной исторіи, однако желаетъ именно ее объяснять и о ней дѣлать научныя предсказанія. Благодаря этому въ исторіи развитія экономическаго матеріализма накопился такой рядъ неясностей и противорѣчій, которыя даже не позволяютъ теперь съ точностью распознать, каково же истинное логическое лицо экономическаго матеріализма,—онъ оказывается хамелеономъ, постоянно мѣняющимъ свою логическую окраску въ зависимости отъ обстоятельствъ.

Соціологизмъ экономическаго матеріализма ни въ чемъ не обнаруживается съ такой ясностью, какъ именно въ томъ, что онъ приписываетъ себѣ способность къ научному предсказанію, которое составляетъ его центральный эсхатологическій нервъ,—именно благодаря этому онъ становится исторической философіей соціализма. Но къ чему относится этотъ прогнозъ, какова область его компетенціи? Есть ли это лишь выраженіе соціологической тенденціи развитія, устанавливаемой, во-первыхъ, ceteris paribus, при предположеніи неизмѣнности основныхъ элементовъ развитія (чего мы, конечно, никогда не имѣемъ въ исторіи) а, во-вторыхъ, лишь для данной, точно очерченной области отношеній, для данной соціальной „совокупности“, такъ, какъ устанавливаетъ свои прогнозы статистика? Или же, напротивъ, рѣчь идетъ о будущей *жизни* человѣчества, т.-е. о будущей *исторіи*, какъ это, со всей несомнѣнностью, имѣетъ мѣсто въ соціализмѣ, „научно“ предсказывающемъ рай на землѣ и этимъ воодушевляющемъ и зажигающемъ энтузіазмъ въ сердцахъ? Ни то, ни другое, или и то, и другое. Изъ тенденціи концентраціи капитала, имѣющей силу лишь для опредѣленной соціальной „совокупности“ и теряющей всякое значеніе за ея предѣлами, не выкроишь научно „земного рая“ и, конечно, нельзя сдѣлать научно никакого заключенія относительно прыжка въ царство свободы и наступленія соціалистическаго элизіума; оно получается, очевидно, лишь благодаря превышенію научной компетенціи, но въ то же время указанная соціологическая основа придаетъ ему все же извѣстное наукообразіе, или, вѣрнѣе, тотъ оттѣнокъ научности, какую имѣютъ, положимъ, статистическія и иныя массовыя предвидѣнія. Дѣйствительно научные элементы растворены здѣсь въ утопическихъ, но утопическіе облечены маской научныхъ; получается полное смѣшеніе.

Въ связи съ этимъ стоитъ еще противорѣчіе, разъѣдающее экономическій матеріализмъ: съ одной стороны, онъ есть радикальный соціологическій детерминизмъ, на все смотрящій черезъ призму неумолимой, желѣзной необходимости, съ другой—онъ есть не менѣе же радикальный прагматизмъ, философія дѣйствія, которая не можетъ не быть до извѣстной степени индетерминистична, для которой „міръ пластиченъ“ и нѣтъ ничего окончательно предопредѣленнаго, неумолимаго, неотвратимаго. Экономическій матеріализмъ остается безпомощенъ предъ антиноміей свободы и необходимости, которую онъ носитъ въ себѣ; какъ нѣкій Фаустъ, онъ имѣетъ двѣ души, рвущіяся въ противоположныя стороны. Это затрудненіе сыздавна отмѣчалось въ литературѣ [1]). Какъ послѣдовательный соці-

[1]) Большое значеніе имѣетъ здѣсь извѣстное изслѣдованіе *Stammler*: „Recht und Wirtschaft nach der materialistischen Geschichtsauf-

ологизмъ, экономическій матеріализмъ совершенно игнорируетъ личность, приравнивая ее къ нулевой величинѣ, quantité negligeable. Личности для него даже не Кондильяковскія статуи, но заводныя куклы, дергающіяся за ниточку экономическихъ интересовъ. Очевидно, при этой концепціи нѣтъ мѣста ни свободѣ, ни творчеству, ни какому бы то ни было человѣческому прагматизму, надъ всѣмъ царитъ механизмъ. Но, въ то же время, и самый-то экономическій матеріализмъ родился изъ прагматизма, онъ есть лишь средство оріентировки въ цѣляхъ соціальнаго дѣйствія. И это дѣйствіе, увѣряютъ насъ далѣе, въ своей цѣлесообразности сломитъ силу механизма и заставитъ его себѣ подчиниться. Но гдѣ же эта свобода и что есть она? Куда дѣть ее, гдѣ помѣститься ей въ этой пустынѣ всесильной необходимости? Вѣдь побѣда свободы надъ необходимостью какъ разъ и предполагаетъ, какъ свое условіе, наличность ихъ антиноміи, ихъ борьбы, а слѣдовательно одновременное существованіе и извѣстную совмѣстимость свободы и необходимости; но въ экономическомъ матеріализмѣ вовсе нѣтъ мѣста свободѣ. Человѣкъ, какъ онъ изображается здѣсь, оказывается *ниже* антиноміи свободы и необходимости, онъ есть объектъ необходимости, какъ камень, какъ всякій физическій предметъ, а потому въ свѣтѣ этого воззрѣнія совершенно непонятна возможность борьбы съ необходимостью и побѣды надъ ней. Это противорѣчіе стоитъ въ экономическомъ матеріализмѣ въ оголенномъ видѣ и, какъ мы отмѣчали это и ранѣе, въ немъ или чередуются, или же прямо соединяются противорѣчивыя версіи. По одной изъ нихъ, колесо исторіи не можетъ быть ни остановлено, ни обращено назадъ, или разъ начавшіеся роды не могутъ остановиться, по другой же оказывается возможнымъ смягчать муки родовъ (но до

---

fassung“. Ср. о немъ *С. Булгаковъ*: „Отъ марксизма къ идеализму“. 1903 г. *П Струве*: „На разныя темы“. 1903 г.

какой степени?) и можно даже побѣдить необходимость, познавъ ее... „Свобода есть познанная необходимость“, довѣрчиво повторяетъ за Гегелемъ экономическій матеріализмъ, не замѣчая, насколько чуждъ для него и коваренъ этотъ мнимый союзникъ. Но вѣдь и самое познаніе тоже есть дѣйствіе, совершаемое при участіи воли, и въ основѣ познанія лежитъ актъ свободы. Познаніе есть идеальное преодолѣніе слѣпой необходимости, а за нимъ слѣдуетъ и реальное. Поэтому формула о свободѣ, какъ познанной необходимости, насквозь прагматична, она пробиваетъ такую брешь въ твердынѣ детерминизма, что для нея становится невозможной оборона, она должна капитулировать. Этой же неустойчивостью экономическаго матеріализма въ вопросѣ о необходимости объясняется неопредѣленность и его этическаго ученія. Съ одной стороны, экономическій матеріализмъ чуждъ всякой этики, какъ потому, что онъ отрицаетъ подлинность или, по крайней мѣрѣ, самостоятельность всего неэкономическаго, такъ и потому, что этика не можетъ быть соединима съ послѣдовательнымъ детерминизмомъ, и всѣ попытки такого соединенія противорѣчивы. Этика и свобода, т.-е. индетерминизмъ, при которомъ отводится мѣсто принимающей рѣшенія волѣ, т.-е. свободѣ воли, неразрывно связаны между собою. Съ другой стороны, вѣдь это же неоспоримый фактъ, что въ дѣйствительности экономическій матеріализмъ въ своей соціалистической интерпретаціи насквозь этиченъ, и въ частности нельзя не замѣчать огромнаго этическаго темперамента самого Маркса. Соціализмъ по крайней мѣрѣ одной своей стороной всецѣло есть этика хозяйства, ученіе о хозяйственномъ долженствованіи, обращающееся, конечно, къ человѣческой волѣ, т.-е. къ ея свободѣ. Изъ этихъ противорѣчій экономическій матеріализмъ почти даже не дѣлаетъ попытки и выбраться, практически соединяя то, что философски несоединимо. Наиболѣе уязвимымъ мѣстомъ въ этой области является однако не этика, а гносеологія экономическаго матеріализ-

ма. Хотя послѣдній остается чуждъ ей и даже совершенно ее отвергаетъ (уже въ Энгельсовскомъ анти-Дюрингѣ, а еще болѣе въ новѣйшей литературѣ), однако гносеологія не позволяетъ такъ легко себя отвергнуть, она не выпускаетъ изъ своихъ цѣпкихъ когтей, требуя „критической самоотчетности“. Экономическому матеріализму необходимо ни больше, ни меньше, какъ объяснить возможность самого себя. Какимъ образомъ оказывается возможной такая саморефлексія, такое самосознаніе, можно сказать, самооткровеніе природы, какое мы имѣемъ въ теоріи экономическаго матеріализма, если міръ есть только механизмъ, а человѣкъ до конца подлежитъ экономической закономѣрности, и все, что онъ ни дѣлаетъ, что онъ ни думаетъ, хотя бы это и казалось ему имѣющимъ самостоятельное бытіе или значеніе, „въ послѣднемъ счетѣ“ есть лишь надстройка или идеологія, слѣдовательно даже нѣкоторый самообманъ, иллюзія? Какимъ образомъ глина можетъ знать, что дѣлаетъ надъ ней горшечникъ, или машина имѣть сознаніе о своемъ собственномъ механизмѣ? Не значитъ ли это уже возвышаться надъ нимъ, т.-е. уже перестать быть только машиной? Но въ такомъ случаѣ ученіе, провозглашающее принципъ всеобщей машинности, очевидно, невѣрно, потому что уже само оно сверхмашинно, а слѣдовательно и само оно пробиваетъ брешь во всеобщей машинности. Повидимому, и на творцовъ экономическаго матеріализма набѣгало облако такого сомнѣнія, и тогда они пытались отъ него отмахнуться, дѣлая попытки объяснить самосознаніе экономическаго матеріализма: по ученію ихъ, на опредѣленной ступени экономическаго развитія, а именно въ стадіи товарнаго капиталистическаго производства, открываются глаза на всеобщую экономическую зависимость и тѣмъ устраняется идеологическое пониманіе исторіи. Пусть такъ, но вѣдь разсуждая такимъ образомъ, мы ставимъ экономическій матеріализмъ ничуть не выше, нежели всѣ остальныя, имъ отвергнутыя и презираемыя идеологіи: онъ, какъ и эти послѣднія, одинаково

необходимъ для своего времени, тоже представляетъ идеологическій рефлексъ опредѣленной экономической формаціи. Только и всего. Но истинность или неистинность его этимъ отнюдь не устанавливается, все одинаково необходимо на своемъ мѣстѣ и въ свое время, идеализмъ какъ и матеріализмъ, и они неразличимы между собой въ отношеніи ихъ истинности или ложности съ точки зрѣнія вполнѣ послѣдовательнаго детерминизма. Но можно пойти, конечно, и еще дальше и посмотрѣть и на самое ученіе детерминизма такъ же, какъ на продуктъ необходимости, на рефлексъ исторіи—и такъ далѣе безъ конца. Мы увязаемъ здѣсь въ трясину скептицизма, изъ которой поочередно освобождаемъ то одну, то другую ногу, однако не можемъ заразъ вытащить ихъ обѣ, одинаково не можемъ ни утверждать истинности этой теоріи, ни ее окончательно отвергнуть. Во всякомъ случаѣ ясно одно: экономическій матеріализмъ, какъ теорія, притязающая на научную истинность, необъяснимъ въ предѣлахъ самаго экономическаго матеріализма, онъ не въ силахъ теоретически показать свою возможность, а тѣмъ болѣе необходимость, и долженъ безсильно склониться предъ скептицизмомъ. И если онъ этого не дѣлаетъ, то потому, что, кромѣ экономическаго базиса, фактически основывается на вѣрѣ въ человѣческій геній, конечно, не всѣхъ людей, но опредѣленныхъ, канонизованныхъ соціалистическою церковью избранниковъ. Карлъ Марксъ въ научныхъ изслѣдованіяхъ фактически ставится экономическими матеріалистами внѣ сферы вліянія экономическаго матеріализма, да, въ сущности, и самъ себя внѣ нея ставитъ, онъ остается для него экстерриторіаленъ. Только цѣной философской канонизаціи Маркса, изъемлющей его изъ міровой необходимости, можетъ быть утверждаема истинность экономическаго матеріализма. Онъ превращается этимъ изъ научной теоріи, какою хочетъ быть онъ самъ, въ откровеніе, органомъ котораго являются избранники—его пророки. Мы характеризовали выше экономическій мате-

ріализмъ, какъ наиболѣе притязательный раціонализмъ, въ тоже время соединяющійся съ метафизикой ирраціональнаго. Теперь эта характеристика должна быть восполнена только что установленной чертой: этотъ раціонализмъ его опирается не на разлитой въ мірѣ разумъ,—міръ, какъ механизмъ, неразуменъ,—но исключительно на геній отдѣльнаго лица или лицъ, вѣщихъ ясновидцевъ среди этой абсолютной тьмы. Такимъ радикальнымъ культомъ героевъ, въ которомъ они въ сущности надѣляются атрибутомъ божества, способностью къ высшему, сверхприродному вѣдѣнію, неожиданно заканчивается эта теорія, какъ имъ она и начинается, и это несмотря на то, что въ ней изгонялось все индивидуальное, а вниманіе сосредоточивалось только на массахъ и ихъ движеніяхъ. *Вѣра въ авторитетъ*—такова гносеологія экономическаго матеріализма, ея логическая основа. Такъ выглядитъ логическая структура экономическаго матеріализма при ближайшемъ разсмотрѣніи. Очевидно, что при извѣстной степени философской сознательности даже и при желаніи нельзя удержаться на немъ, ибо онъ обремененъ такими противорѣчіями, которыя, разъ они сознаны, требуютъ преодолѣнія, и изобилуетъ такими неясностями, которыя необходимо нуждаются въ устраненіи. Можно сказать, что экономическаго матеріализма какъ философской системы до сихъ поръ вовсе не было и нѣтъ. Но это не уничтожаетъ его значенія въ исторіи мысли. Какъ уже указано, онъ есть первый опытъ философіи хозяйства, въ немъ выходитъ на поверхность новая и, намъ кажется, рудоносная жила. Высказана яркая мысль, поставлена своеобразная проблема, пробуждена новая философская тревога. Роль Маркса здѣсь напоминаетъ судьбу Мальтуса въ отношеніи къ вопросу о народонаселеніи. Отъ ученія самого Мальтуса не остается почти ничего, и однако проблема населенія навсегда соединяется съ его именемъ, потому что ему суждено было ввести ее во всеобщее сознаніе; такъ и проблема философіи хозяйства, которая впервые поставлена въ экономическомъ матеріализмѣ, конечно, окажется долговѣчнѣе, нежели этотъ послѣдній.

Но, кромѣ этой философской цѣнности, въ экономическомъ матеріализмѣ остается еще особая жизненная правда, не теоретическая, но практическая, моральная. Она не всегда замѣтна отвлеченному теоретизированію и недоступна его холодной надменности, которую самъ экономическій матеріализмъ на своемъ языкѣ обзываетъ „буржуазностью“. Подъ личиной холоднаго раціонализма и теоретической жесткости въ немъ скрывается грусть человѣка о самомъ себѣ, тоска „царя природы“ въ плѣну у стихій этой самой природы равнодушной, даже враждебной. Въ этомъ скорбномъ ученіи нашелъ выраженіе хозяйственный трагизмъ человѣческой жизни, и въ его пессимизмѣ есть глубокая искренность и правдивость. Надъ человѣкомъ тяготѣетъ проклятіе, говоритъ экономическій матеріализмъ, ибо что же какъ не проклятіе—эта неволя разумныхъ существъ у мертвой, неосмысленной, чуждой намъ природы, эта вѣчная опасность голода, нищеты и смерти. И это проклятіе зависимости отъ природы порождаетъ новое, еще злѣйшее проклятіе, экономическое рабство человѣка человѣку, вѣчную вражду между людьми изъ-за богатства. Такова тоска, которая слышится въ экономическомъ матеріализмѣ, и такова правда, облеченная въ его научный іероглифъ. Это та правда, которая высказана на первыхъ же страницахъ книги бытія человѣческаго рода, какъ слово Божьяго гнѣва и Божьяго суда надъ согрѣшившими человѣкомъ и всей тварью: „проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться отъ нея во всѣ дни жизни твоей; тернія и волчцы произраститъ она тебѣ... въ потѣ лица твоего будешь ѣсть хлѣбъ, доколѣ не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ“. (*Бытія* 3, 17—19).

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

Предисловіе..... I — IV

Глава I. Проблема философіи хозяйства..... 1 — 48

I. Современный экономизмъ..... 1 — 7

(экономическій матеріализмъ 2, его значеніе 3, господство экономизма 4, предпосылки науки 5, кризисъ экономической науки 6, ея обусловленность 7).

II. Философія и жизнь..... 8 — 26

(что такое философія? 8, о независимости философіи 9, философія и жизнь 10—11, логическое и алогическое 12, интеллектуализмъ 13—18, антиинтеллектуализмъ 19—21, природа мысли 22—24, оріентированіе 25, Ding an sich 26).

III. Философія и наука..... 26— 32

(множественность оріентировокъ 27—8, философія и искусство 29, философія хозяйства 30, философія и наука 31, понятіе философіи 32).

IV. Критицизмъ и догматизмъ..... 33— 38

(„критицизмъ“ 33, „алхимія познанія“ 34, догматизмъ и критицизмъ 35, непосредственность знанія 36, Гегель и критицизмъ 37, догматизмъ знанія 38).

V. Предварительное опредѣленіе хозяйства..... 38— 48

(смертная жизнь 39—41, борьба за жизнь 42, хозяйство 43, очеловѣченіе природы 44, хозяйство и трудъ 45, трудъ 46, культура и природа 47—48).

Стран.

Глава II. Натурфилософскія основы теоріи хозяйства. 49— 74

I. Идеализмъ и натурфилософія ..... 49— 61

(хозяйство какъ дѣйствіе 50, цѣль въ хозяйствѣ 51, апріори хозяйства 52, квіэтистическій идеализмъ Канта 53, „практическій“ разумъ 54, переходъ къ дѣйствительности 55, фихтеанство 56—57, „прорывъ“ къ дѣйствительности 58, идея натурфилософіи 59—60, ученіе о тожествѣ 61).

II. Философія Шеллинга ..... 61— 74

(ученіе о тожествѣ 62, тожество въ Абсолютномъ 63, монизмъ тожества 64, христіанство, какъ монизмъ 65, a priori и a posteriori 66, трансцендентальная память разума 67, цѣлесообразность въ природѣ 68, проблема объективнаго дѣйствія 69, дѣйствующее я и созерцательное 70, органонъ и документъ философіи 71, историческія судьбы шеллингіанства 72—73, Шеллингъ и философія хозяйства 74).

Глава III. Значеніе основныхъ хозяйственныхъ функцій. 75—108

I. Потребленіе ..... 75— 91

(физическій коммунизмъ бытія 76—7, коммунизмъ жизни и смерти 78, панзоизмъ и панеанатизмъ 79—80, вселенная—организмъ 81, мэонъ 82, питаніе 83, ѣда 84—5, причащеніе 86—7, тожество живого и неживого 88, единство природы 89, природа и естествознаніе 90).

II. Производство ..... 91—108

(какъ возможно производство 91, Шеллингъ 92, Кантъ 93, „наивный“ реализмъ 94, „теоретическій“ и „практическій“ разумъ 95, хозяйственный субъектъ 96, возможность хозяйства 97, значеніе труда 98, проблема технологіи 99, субъектъ созерцательный 100, проблема реальности я 101, хозяйство и знаніе 102, хозяйственный реализмъ 103, трудовая теорія цѣнности 104—5, очеловѣченіе природы 106, эпоха хозяйства 107, natura naturans и n. naturata 108).

Глава IV. О трансцендентальномъ субъектѣ хозяйства. 109—159

I. Человѣкъ и человѣчество ..... 109—134

(хозяйство какъ цѣлое 110, хозяйство у животныхъ 111, цѣлое и части 112, интенсивное развитіе хозяйства 113, чистое хозяйство 114, трансцендентальный субъектъ знанія 115, тоже у Канта 116, единство субъекта знанія 117—8, душа міра 119, хозяйство

Стран.

и знаніе 120, единый субъектъ хозяйства 121—2, деміургъ хозяйства 123, жизнь и смерть 124, предѣлъ хозяйства 125, путь хозяйства 126, единство человѣка 127, премудрость 128—9, человѣкъ и человѣчество 130—2, самость 133, соціальный идеалъ 134).

II. Софійность хозяйства ..... 134—159

(„пластичность міра“ 135, миѳологія матеріализма 136, проблема творчества 137,—у Канта 138, софійность міра 139, оригинальность творчества 140, софійность хозяйства 141, творчество и жизнь 142, хозяйство и жизнь 143, жизнь и смерть 144, хаосъ и Софія 145, болѣзнь бытія 146, самость 147—8, метафизическое грѣхопаденіе 149, Софія небесная и эмпирическая 150—1, софійность твари 152—3, состояніе міра 154, міръ и Софія 155, „райское хозяйство“ 156, Софія въ исторіи 157, откровенія Софіи 158—9).

Глава V. Природа науки ..... 160—209

I. Множественность научнаго знанія ..... 160—171

(оправданіе науки 161, классификація наукъ 162—3, прагматизмъ науки 164, научная стилизація 165, дѣйствительность и наука 166, относительность науки 167, апріоризмъ въ наукѣ 168, идеализмъ и прагматизмъ 169—70, антропологизмъ въ наукѣ 171).

II. Хозяйственная природа науки ..... 171—180

(инструментализмъ науки 172, хозяйственная природа знанія 173, наука и хозяйство 174—5, наука и жизнь 176—7, наука и техника 178, критеріи науки 179, прагматизмъ въ наукѣ 180).

III. Софійность науки ..... 180—184

(радикальный прагматизмъ 181, чистая логика 182, софійность науки 183—4).

IV. Гносеологія и праксеологія ..... 184—191

(техника и логика 185, ученіе Канта 186—190, наукословіе 191).

V. Наука и жизнь ..... 192—198

(научность 192—4, „научная философія“ 195—7, условность науки 198).

VI. О „научномъ міровоззрѣніи“ ..... 198—205

(научный раціонализмъ 199, раціонализмъ и экономизмъ 200, механизмъ и жизнь 201, механизмъ и организмъ 202, механизмъ какъ средство 203, механизмъ какъ царство смерти 204—5).

Стран.

VII. Самосознаніе науки ..... 205—209

(активность знанія 206, безплодіе научнаго разума 207, хозяйство разума 208—9).

Глава VI. Хозяйство какъ синтезъ свободы и необходимости ..... 210—243

I. Свобода и причинность ..... 210—224

(свобода и необходимость 211, свобода и наука 212, свобода у Канта 213, самопричинность 214, граница детерминизма 215, многозначность причинъ 216, самотвореніе 217, корни сознанія 218, тварность человѣка 219, модусы идей 220, ученіе Шеллинга 221—2, ученіе о предсуществованіи 223).

II. Свобода и необходимость ..... 224—234

(яйность 224—5, свобода и мощь 226, свобода въ Абсолютномъ 227, святая необходимость 228—9, содержаніе личности 230, яйность и свобода 231, я и не-я 232, умопостигаемый человѣкъ 233, трансцендентность свободы 234).

III. Духъ хозяйства ..... 234—239

(историческое творчество 235, дедукція понятія исторіи 236, закономѣрность исторіи 237, духъ хозяйства 238, личность въ хозяйствѣ 239).

IV. Свобода какъ мощь, необходимость какъ немощь ... 239—243

(антиномизмъ разсудка 240, богатство какъ мощь 241, магія и наука 242, „достоинство человѣка“ 243).

Глава VII. Границы соціальнаго детерминизма ..... 244—272

I. Стиль соціальной науки ..... 244—257

(прагматизмъ соціальной науки 245, предметъ соціальной науки 246, соціальное тѣло 247—8, научная стилизація 249, соціальный детерминизмъ 250, сужденія А. А. Чупрова 251, значеніе среднихъ 252—3, понятіе класса 254, классовый интересъ 255, методъ упрощенія 256, методологическія фикціи 257).

II. Соціологизмъ и историзмъ ..... 257—265

(множественность соціальныхъ наукъ 258, предпосылка ceteris paribus 259, соціологическое апріори 260, индивидуальное и типичное 261, историческій законъ 262, случайныя причины 263, возможность соціальной науки 264, методологизмъ науки 265).

III. Проблема соціальной политики ..... 266—272

(соціальная политика и наука 266, объектъ соціальной политики 267, соціализмъ и любовь 268, научный соціализмъ 269—72).

Стран.

Глава VIII. Феноменологія хозяйства ..... 273—293

I. Проблема политической экономіи ..... 273—279

(хозяйство какъ необходимость 274—5, оріентировка политической экономіи 276, что такое богатство? 277—8, условность понятія богатства 279).

II. Научный стиль политической экономіи ..... 280—293

(соціологизмъ политической экономіи 280, индивидуальное и соціальное 281—2, экономическій человѣкъ 283, „законы“ политической экономіи 284, экономическая исторія 285, экономическій автоматъ 286, экономическій фатализмъ 287, цѣнность теорій 288—9, критическій прагматизмъ 290, ложный эмпиризмъ 291, теорія и практика 292, научность политической экономіи 293).

Глава IX. Экономическій матеріализмъ какъ философія хозяйства ..... 294—321

I. Экономическій матеріализмъ какъ философія и наука. 294—307

(важность его проблемы 295, его значеніе 296, его абсолютизмъ 297, его онтологизмъ 298, историческая закономѣрность 299, метафизическій монизмъ 300, базисъ и надстройка 301, метафизика исторіи 302, смѣшеніе метафизики и науки 303, Гегель и Бентамъ 304, приложенія экономическаго матеріализма 305, экономическое направленіе въ исторіи 306, двойственность экономическаго матеріализма 307).

II. Противорѣчія экономическаго матеріализма ..... 307—321

(хозяйство и культура 308, Марксъ-экономистъ и философъ 309, практика политической экономіи 310, онтологія и политическая экономія 311—12, естествознаніе и исторія 313, логическій хамелеонъ 314, предѣлы „прогноза“ 315, антиномія свободы и необходимости 316—7, гносеологія эконом. матеріализма 318—9, вѣра въ авторитетъ 320, правда эконом. матеріализма 321).

Того же автора.

О рынкахъ при капиталистическомъ производствѣ. Москва, 1897. Ц. 1 р. 25 к. (распродано).

Капитализмъ и земледѣліе. Два тома. С.-Петербургъ. 1900. Цѣна 5 руб. (Книжный складъ „Общественная Польза“).

Отъ марксизма къ идеализму. Сборникъ статей 1896—1903. Содержаніе: Отъ автора. 1) О закономѣрности соціальныхъ явленій. 2) Законъ причинности и свобода человѣческихъ дѣйствій. 3) Хозяйство и право. 4) Иванъ Карамазовъ, какъ философскій типъ. 5) Основныя проблемы теоріи прогресса. 6) Душевная драма Герцена. 7) Что даетъ современному сознанію философія Владиміра Соловьева? 8) Объ экономическомъ идеалѣ. 9) О соціальномъ идеалѣ. 10) Задачи политической экономіи. С.-Петербургъ. 1904. Цѣна 1 р. 50 к. (Посл. экз. въ складѣ „Общественная Польза“).

Краткій очеркъ политической экономіи. Вып. I. Изд. Д. П. Ефимова. Цѣна 60 коп. Москва. 1907.

Чеховъ какъ мыслитель. Изд. 2-ое. Москва. 1911.

ДВА ГРАДА. Изслѣдованія о природѣ общественныхъ идеаловъ. Въ 2-хъ томахъ. Цѣна 3 р. за оба тома. Содержаніе: Томъ I. Предисловіе. 1) Религія человѣкобожія у Л. Фейербаха. 2) К. Марксъ какъ религіозный типъ. 3) О соціальномъ морализмѣ (Т. Карлейль). 4) Средневѣковый идеалъ и современная культура. 5) Христіанство и соціальный вопросъ. 6) Народное хозяйство и религіозная личность. 7) О первохристіанствѣ. Томъ II. 8) Первохристіанство и соціализмъ. 9) Апокалиптика и соціализмъ. 10) Религія человѣкобожія среди русской интеллигенціи: I. Религія человѣкобожія въ русской революціи. II. Воскресеніе Христа и современное сознаніе. III. Героизмъ и подвижничество. 11) Философскія характеристики: I. Вѣнецъ терновый (Ѳ. М. Достоевскій). II. Философія кн. С. Н. Трубецкого и современная духовная борьба. III. Загадочный мыслитель (Н. Ѳ. Ѳедоровъ). 12) Изъ философіи культуры: I. Размышленія о національности. II. Церковь и культура. Изд-во *Путь*. 1911.

ГОТОВЯТСЯ КЪ ПЕЧАТИ:

Философія хозяйства, часть вторая: Оправданіе хозяйства (этика и эсхатологія).

Лекціи по исторіи философіи хозяйства отъ еврейскихъ пророковъ и классической древности до нашихъ дней.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ПУТЬ“

ГЛАВНЫЙ СКЛАДЪ:
Москва, Знаменка, 11.

Ближайшее участіе принимаютъ:
Н. А. Бердяевъ, С. Н. Булгаковъ, Г. А. Рачинскій, Кн. Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрнъ

Отдѣлъ I.

ОРИГИНАЛЬНЫЯ ПРОИЗВЕДЕНІЯ.

С. Н. БУЛГАКОВЪ. „Два града“. Изслѣдованія о природѣ общественныхъ идеаловъ. Въ 2-хъ томахъ. Цѣна 3 р. за оба тома.

И. В. КИРѢЕВСКІЙ. Полное собраніе сочиненій. Въ 2-хъ томахъ, съ портретомъ, подъ редакціей **М. О. Гершензона.** Цѣна за 2 тома 4 р.

М. ГЕРШЕНЗОНЪ. Жизнь **В. С. Печерина.** Цѣна 1 р. 50 к.

Л. М. ЛОПАТИНЪ. Философскія характеристики и рѣчи. Цѣна 3 р.

ВЛ. ЭРНЪ. Борьба за логосъ. Цѣна 2 р.

Н. А. БЕРДЯЕВЪ. Философія свободы. Цѣна 2 р.

С. Н. БУЛГАКОВЪ. Философія хозяйства. Ч. I. Цѣна 2 р.

Свящ. ПАВЕЛЪ ФЛОРЕНСКІЙ. Столпъ и утвержденіе истины (Опытъ православной Ѳеодицеи въ двѣнадцати письмахъ). (Печатается).

Свящ. С. ЩУКИНЪ. Сборникъ статей. „Около церкви“ и др. (готовится къ печати).

Кн. ЕВГ. ТРУБЕЦКОЙ. В. С. Соловьевъ и его дѣло (готовится къ печати).

П. Я. ЧААДАЕВЪ. Собраніе сочиненій и писемъ, подъ редакціей М. Гершензона (готовится къ печати).

Отдѣлъ II.

ПЕРЕВОДЫ.

ВЛАДИМІРЪ СОЛОВЬЕВЪ. Россія и вселенская церковь. Переводъ съ французскаго **Г. А. Рачинскаго.** Цѣна 2 р. 25 к.

ВЛАД. СОЛОВЬЕВЪ. Русская идея. Переводъ съ французскаго **Г. А. Рачинскаго.** Цѣна 75 к.

ДЮШЕНЪ. Исторія древней церкви. Переводъ съ французскаго подъ ред. проф. И. В. Попова и проф. А. П. Орлова. Томъ I. Цѣна 2 руб.

ЗЕЙПЕЛЬ. Хозяйственно-этическіе взгляды отцовъ церкви. Переводъ съ нѣмецкаго, съ предисловіемъ **С. Н. Булгакова** (печатается).

Э. ЛЕРУА. Догматъ и критика. Переводъ съ французскаго подъ редакціей **Н. А. Бердяева** (печатается).

Готовится къ печати: ВЕНДЛАНДЪ.—Эллинистическо-римская культура въ ея отношеніи къ еврейству и христіанству. **АВГУСТИНЪ.**—Исповѣдь. **ВИКТОРЪ АНРИ.**—Антиноміи языка. Въ переводѣ профес. свящ. **П. Флоренскаго. ПАСКАЛЬ.**—Мысли. Въ переводѣ съ французскаго **Г. А. Рачинскаго. ДЮШЕНЪ.**—Исторія древней церкви. Томъ II.

Отдѣлъ III.

РУССКІЕ МЫСЛИТЕЛИ.

А. С. **ХОМЯКОВЪ.** Н. Бердяева. Ц. 1 р. 60 к.
А. А. **КОЗЛОВЪ.** С. Аскольдова. Цѣна 1 р. 50 к.
Г. С. **СКОВОРОДА.** (1722—1794). Вл. Эрна (печатается).
К. Н. **ЛЕОНТЬЕВЪ.** В. В. Бородаевскій.
М. М. **СПЕРАНСКІЙ.** А. В. Ельчаниновъ.
А. И. **БУХАРЕВЪ.** (арх. Ѳедоръ). С. С. Розановъ.
Ѳ. И. **ТЮТЧЕВЪ.** Вячесл. Ивановъ.
Н. В. **ГОГОЛЬ.** В. В. Зѣньковскій.
о. **СЕРАП. МАШКИНЪ.** Св. П. А. Флоренскій.

Въ дальнѣйшемъ предполагаются монографіи о Ѳ. М. Достоевскомъ, И. В. Кирѣевскомъ, Н. И. Новиковѣ, Вл. Соловьевѣ, Л. Толстомъ, С. Н. Трубецкомъ, П. Я. Чаадаевѣ, Б. Н. Чичеринѣ, Н. Ѳ. Ѳедоровѣ.

Отдѣлъ IV.

СБОРНИКИ.

СБОРНИКЪ ПЕРВЫЙ. О ВЛАД. СОЛОВЬЕВѢ. Ц. 1 р. 50 к. Статьи: **С. Н. Булгакова, Вячесл. Иванова, кн. Евг. Трубецкаго, Александра Блока, Н. Бердяева, Вл. Эрна.**

СБОРНИКЪ ВТОРОЙ. О РЕЛИГІИ Л. ТОЛСТОГО. Ц. 1 р. 70 к. Статьи: **С. Н. Булгакова, В. В. Зѣньковскаго, Кн. Евг. Трубецкаго, В. И. Экземплярскаго, С. Н. Булгакова, Анд. Бѣлаго, Н. А. Бердяева, А. С. Волжскаго, Вл. Эрна.**

СБОРНИКЪ ТРЕТІЙ. О СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФІИ (готовится къ печати).

Отдѣлъ V.

ФИЛОСОФСКІЕ КЛАССИКИ.

БААДЕРЪ. Избранныя сочиненія (готовится къ печати).

Дж. БРУНО. Избранныя сочиненія (готовится къ печати).

Намѣчаются переводы избранныхъ сочиненій: Плотина, Эригены, Фихте, Шеллинга, Гегеля и др.

Книгоиздательство „ПУТЬ“ высылаетъ свои изданія всѣмъ, выписывающимъ непосредственно изъ склада (Москва, Знаменка, 11), принимая почтовые расходы на свой счетъ; расходы по наложенію платежа заказчики принимаютъ на себя (до 5 р.—10 к., свыше — по 2 к. съ рубля).

За границу отправка изданій производится на тѣхъ же условіяхъ, но по полученіи **полной** оплаты заказа (наложеніе платежа не допускается).

По выходѣ изданій изъ печати въ теченіе первыхъ двухъ мѣсяцевъ, книги отпускаются книгопродавцамъ со скидкою 30%, по истеченіи этого времени скидка понижается до 25%; расходы по пересылкѣ книгъ за счетъ заказчика.

Издательница **М. К. Морозова.**