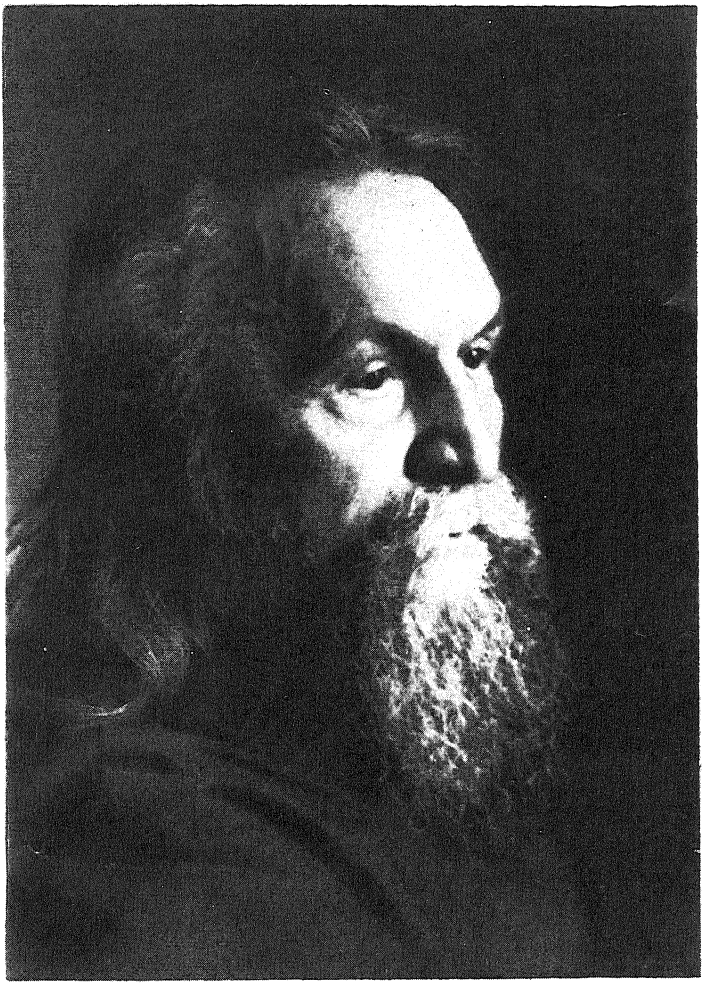


ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

С.Н. БУЛГАКОВ

Сочинения в двух томах

ТОМ

1

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

—

ТРАГЕДИЯ ФИЛОСОФИИ



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
1993

ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

СЕРИЯ

«ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»

Российская
Государственная
библиотека
1993

Вступительная статья, составление, подготовка текста и примечания

С. С. ХОРУЖЕГО

На фронтисписе: о. Сергий Булгаков. 1936 г.

Фотография Л. А. Зандера

0301000000 — Без объявл.
030358—93

Без объявл.— 93. Подписное

ISBN 5—85133—005—8

© С. С. Хоружий. 1993 г.
Составление, вступительная статья, примечания.
© «Вопросы философии». 1993 г.
Составление серии.

ВЕХИ ФИЛОСОФСКОГО ТВОРЧЕСТВА ОТЦА СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Творчество Сергея Николаевича Булгакова (1871—1944) составило важную главу в истории русской философии. Однако его жизненные труды далеко не ограничивались областью философского знания. В лице о. Сергия перед нами — одна из ключевых фигур русской культуры и русского общественного движения предреволюционных лет. В эту решающую пору русской истории он был в ряду лидеров и авторитетов русской интеллигенции и одновременно — в числе ее самых чутких критиков.

В разных работах, включая и поздние записки о своей жизни, о. Сергий часто указывал, сколь важными и существенными для его пути явились истоки — родовое происхождение и детство. Они сразу и навсегда утвердили в его мире как два незыблемых основания — Церковь и Родину. Булгаков родился в глубине Руси, в старинном городке Ливны Орловской губернии. Предки его во многих поколениях были священниками; отец служил настоятелем бедной кладбищенской церкви св. Сергия. И для детской жизни его в скудном маленьком городке, каким были Ливны, источником почти всех духовных впечатлений стала церковь. История, культура, искусство — все приходило к нему через церковь, через богослужение, вобранным в церковный космос. Неудивительно, что в зрелые годы именно церковность стала его главенствующей установкой, доминантой как творческой, так и жизненной позиции.

Однако детская погруженность в стихию веры и церкви отнюдь не перешла непрерывно в позднейшее православное мировоззрение Булгакова. Будущий богослов и священник прошел период атеистического материализма, даже довольно длительный. И, при всей краткости нашей заметки, стоит внимательней проследить драматические повороты его пути, ибо путь этот в высшей степени показателен. Итак, окончив духовное училище и уже приближаясь к окончанию духовной семинарии в Орле, Булгаков в 1888 г. семинарию покидает. Принудительность и формализм семинарского религиозного уклада разрушали его веру, тяга к культуре не удовлетворялась, а главное, на него сильно уже воздействовали общеинтеллигентские воззрения той поры, непременной частью которых были позитивизм и материализм, идеал прогресса, идеи служения народу и противостояния власти. Вместо семинарии он заканчивает гимназию в Ельце, затем поступает на юридический факультет Московского университета и в 1894 г. оканчивает его по кафедре политической экономии и статистики. Ближайшие годы Булгаков посвящает

научным занятиям в этой области; по убеждениям он в данный период — марксист и социал-демократ. Эти убеждения были глубоки и серьезны; как он писал впоследствии, «я старался верой и правдой служить марксизму». Даже много поздней он признавал за ранним периодом русского марксистского движения немаловажные достоинства. По его мнению, марксизм был для общественного сознания шагом вперед, выходом «из томительного удушья 80-х годов». Помимо того, в России марксизм не только и не столько служил научной доктриною, сколько «утолял религиозную жажду абсолютного» — по той немыслимой логике русских радикалов, алогизм которой афористически выразил Вл. Соловьев: «человек произошел от обезьяны — и потому должен полагать душу свою за братьев своих»... И первые работы Булгакова — статьи, книга «О рынках при капиталистическом производстве» (1897) — были серьезным вкладом в марксистскую ученость, который замечен был и в Европе.

Отход от марксизма назревает у о. Сергия на рубеже двух веков. Существенно, что не религиозные искания были его непосредственным мотивом. Та важная и типичная эволюция, которую мы следим, точно резюмируется позднейшей формулой: от марксизма к идеализму и от него — к православной религиозности. И средний этап, «идеализм», здесь отнюдь не второстепенен; у иных он оказывался и последним, не получая религиозного заключения. Весьма заметен, весом этот период и у Булгакова; его временны́е рамки охватывают, очень приближенно, десятилетие — с 1902 по 1912 год. Два главных фактора указывал сам о. Сергий для своего поворота. Во-первых, его марксистские позиции неожиданно оказались подорваны изнутри, в результате его собственных исследований. Он кропотливо работал над обстоятельным трудом, дающим марксистский анализ аграрного вопроса («Капитализм и земледелие», тт. 1—2, 1900), и обнаружил в данном вопросе непреодолимые недостатки марксистского подхода: «Против воли и в борьбе с собой я вынужден был признать, что аграрная эволюция совершенно не имеет предполагаемого и желаемого мною характера... От здания, которое еще недавно казалось мне столь стройным и цельным, остались одни стены»[1]. Другой фактор — критика метода и философских оснований марксизма с позиций гносеологии Канта. А на положительном полюсе Булгакова в те же годы начинают все более привлекать идеи и темы русской мысли, творчество Достоевского и Владимира Соловьева. В 1903 г. выходит сборник статей Булгакова, отразивших и его сомнения, и его новые интересы. Автор нашел для него простое и в то же время крылатое название, которое, по слову биографа, «сделалось как бы поговоркой, характеризующей эпоху»: *«От марксизма к идеализму»*.

Между тем Россия вступала в революционный период. Можно тут видеть или не видеть прямую связь, однако в эти же годы заметно возрастает общественная активность Булгакова. Именно сейчас складывается его известность как общественного деятеля, одного из духовных ли-

[1] Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. XII.

деров русской интеллигенции. В 1906 г. он был даже избран депутатом Второй Государственной Думы (как беспартийный «христианский социалист»). На первый план в его творчестве выходит публицистика на актуальные общественные темы: о задачах интеллигенции, революционной и христианской этике, христианском подходе к теории прогресса, культуре, социальным проблемам... Он выступает с лекциями, ведет журнальную и издательскую деятельность, участвует во многих начинаниях, из которых постепенно слагалось то, что мы называем сегодня «русским религиозно-философским возрождением». В этой деятельности он сближается с рядом тех, кто, подобно ему, проходит эволюцию от марксизма к идеализму: в первую очередь это Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. Б. Струве. В 1904—1905 гг. он принимает участие в издании журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни», выступает в числе инициаторов и участников ряда сборников, среди которых надо назвать «Проблемы идеализма» (1902), «Вопросы религии» (1906) и, конечно, «Вехи» (1909). Выпуск знаменитого сборника — кульминация общественного служения о. Сергия. Ему принадлежит в «Вехах» важная статья, сильно и смело говорящая о пороках революционерской идеологии и интеллигентской стадной морали.

Немало начинаний, связанных с его именем, принадлежало и непосредственно сфере философии. Булгаков играл самую заметную роль в работе Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева, возникшего в 1905 г., а также книгоиздательства «Путь», основанного в 1909 г. на средства М. К. Морозовой. Во всей философской жизни Серебряного Века, небывало насыщенной и богатой, «Путь» смело можно назвать важнейшим издательским предприятием. Руководимое редакцией, куда также входили Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, Г. А. Рачинский и В. Ф. Эрн, издательство стремилось, и не без успеха, проводить единую линию, направленную на формирование самобытной русской религиозно-философской традиции. Следуя этой линии, осуществлялись первые научные издания русских мыслителей — П. Я. Чаадаева, Ив. Киреевского, В. Одоевского, выпускались сборники на актуальные темы религии и культуры, печатались новые труды современных философов. До 1917 г. (работа была прервана только революцией) «Путь» успел выпустить впервые многие сочинения Вл. Соловьева и капитальный двухтомник Е. Трубецкого о его творчестве, «Столп и утверждение Истины» Флоренского, «Философию свободы» Бердяева и «Борьбу за Логос» Эрна, том сочинений Л. М. Лопатина, монографии о Г. Сковороде, А. С. Хомякове, А. А. Козлове... Виднейшее место в разряде новых работ занимали книги Булгакова. Он выпустил в «Пути» три крупных труда: «Два града» (тт. 1—2, 1911), «Философия хозяйства» (1912) и «Свет Невечерний» (1917), в которых заключены, бесспорно, главные плоды его творчества за весь дореволюционный период. И если первый из этих трудов, подобно книге «От марксизма к идеализму», еще был сборником статей на философские и историко-культурные темы, то следующие за ним носили иной характер. В них систематически развивалось оригинальное философское учение Булгакова: христианская

философия Бога и мира, полагающая в основу (вслед за учениями Соловьева и Флоренского) мифологему Софии Премудрости Божией.

Идейная эволюция автора весьма отразилась в его учении. Строить свою софиологию Булгаков начинает с экономической проблематики: подход новый и неожиданный! «Философия хозяйства» — редкое сочетание православной религиозности, политэкономических тем и философского арсенала сразу всех немецких классиков — Канта, Гегеля, Шеллинга... В центре книги — задача религиозного осмысления экономической сферы. Тут последовательно «вскрываются софийные корни» хозяйственной деятельности человека во всех ее аспектах и категориях — труд, производство, потребление... Это неизбежно задевает и многие родственные темы — о «софийных корнях» науки, искусства, других форм деятельности и, в конечном итоге, выводит к общим вопросам о материи и мире, его связи с Богом. Тропою философии хозяйства автор выходит на широкое поле религиозной метафизики, которое и возделывает в следующей своей книге. «Свет Невечерний» написан блестяще, и многие признают его одним из лучших памятников мысли Серебряного Века. Мы бы сказали, что он заслуживает такой репутации как яркий рассказ о духовном пути автора, как основательное исследование истоков метафизики всеединства — но едва ли как новое слово в философии. Как и в «Философии хозяйства», тут есть заветные, выношенные философские идеи (и самая личная из них — мысль о материи как «Матери-Земле» и «Богородице», творящей и обожающейся стихии),— но воплощаются они скорей в стиле философской фантазии, напоминающем позднего Шеллинга.

В этих первых очерках булгаковского учения был ощутим некий контрапункт, столкновение полярных тенденций и черт. Тут с равною силой выражались и устремленье долу, и устремленье горé: утверждение мира — и тяга к концу мира, апология материи — и пафос мистического единения с Богом. Тут также сочетались самобытность и глубина корней мысли, ее движущих интуиций — и подверженность влияниям, отталкивание от германской философии — и зависимость от нее, рыхлость и описательность вместо единого философского метода. Эти контрасты очень важны. Жажда высшего смысла, однако не отвлеченного, а облеченного в плоть и образ, тяга к материи и земле вместе с тягою к безднам духа — это все стойкие черты русской духовности, русско-православного менталитета; и с ними мысль Булгакова сразу заявляла себя глубоко органичной, укорененной в почве России и Православия. Что же до сторонних влияний и сложных, амбивалентных отношений с германскою философией, то эти элементы своей неорганичностью, непроработанностью побуждали к дальнейшему движению, развитию мысли. Влияния (из них самым значительным было влияние Флоренского, питаемое и личною дружбой с ним) постепенно изживались; классическая немецкая философия стала предметом особого пристального продумывания. Оно привело Булгакова к весьма критическим выводам касательно природы и судеб системной философии в целом и стало весомым фактором в дальнейшем уходе его творчества в область богословия. Это

критическое продумывание — основа очередного этапа философского пути о. Сергия, падающего уже на годы революции и гражданской войны.

Разумеется, ни у кого в России эти годы не могли посвящаться только чистому творчеству. Биография Булгакова революционных лет насыщена важными и разнообразными событиями. Прежде всего, наконец обретает завершение его религиозная эволюция. Философский идеализм окончательно претворяется в православную церковность, и это вещественно знаменуется принятием церковного сана. «Мне становилось недостаточно смены «мировоззрения»,— писал он поздней,— ...душа жаждала священства»[1]. И характерно, что этот внутренний, глубинный процесс тесно переплетен с тем, что происходит в стране. Жажда священства явилась и нарастала давно; однако он ощущал преградой «недопустимую зависимость Церкви от государства», сращение Православия с самодержавием — и только с падением самодержавия и отменой синодального строя эта преграда пала. Обновление церковного строя было делом созванного в 1917 г. Всероссийского Поместного Собора, в котором Булгаков принял деятельное участие. Весь период Собора он был в постоянном общении и сотрудничестве со св. Тихоном, новоизбранным патриархом, составив для Святейшего текст его первого послания о вступлении на престол. Булгаков подготовил и ряд докладов о церковных делах, об отношениях Церкви и государства. И в эти же соборные дни, на Пятидесятницу 1918 г., он был рукоположен во иерея.

Вскоре о. Сергий выехал из Москвы в Крым за бывшею там семьей; вернуться же по условиям времени не смог. Но еще прежде, в первые послеоктябрьские месяцы, он успел написать важную вещь, выражающую его отношение к разверзшейся русской смуте: диалоги «На пиру богов», прямо перекликающиеся с «Тремя разговорами» Соловьева. Диалоги вошли в знаменитый сборник «Из глубины» (1918), явившийся продолжением «Вех» и соборным суждением русской мысли о русской революции. (Текст их и обсуждение см. в т. 2.) Крымские годы (1918—1922), прошедшие в изоляции и лишениях, были временем интенсивной философской работы. Главное из написанного в Крыму — книги «Трагедия философии» и «Философия имени». Они заметно отличаются от метафизики «Света Невечернего», близкой, как мы говорили, к типу Шеллинговой «философии откровения». Вместо канонического набора тем «о Боге, мире и человеке», развиваемых в вольно-описательном стиле, в центр встают темы иного рода: о самой философии и ее внутренних границах (в «Трагедии философии») или о языке, о связи мысли и слова (в «Философии имени»). Последний круг тем возник у Булгакова в связи с движением имяславцев — афонских и кавказских монахов, которые принимали, что «Имя Божие есть Сам Бог и Имя Иисусово — Сам Иисус», и воздавали особое почитание Имени Божию, столь великое, что порою граничившее уже с магическим культом. Бул-

[1] Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 37.

гаков и Флоренский (а позднее Лосев) отнеслись к имяславию с исключительным вниманием, поддерживали его и, независимо друг от друга, весьма глубоко занялись его философским и богословским обоснованием. Плодами этих занятий явились у Флоренского некоторые главы «У водоразделов мысли»[1], а также отчасти «Имена», у Булгакова же — «Философия имени». Написанная вслед за «Трагедией философии», она стала его последнею философской книгой.

Судьба о. Сергия соединила во времени две важные вехи его пути: вольное расставание с философией и насильное разлучение с родиной. В 1922 г. он был включен в обширный список философов, ученых и общественных деятелей, изгонявшихся за границу[2], и в последние дни года выслан из Крыма в Константинополь. Вскоре он переехал в Прагу, сделавшись сразу одною из ведущих фигур в церковной и академической жизни эмиграции. В течение двух лет он был профессором церковного права и богословия на юридическом факультете Русского Научного Института. Наряду с этим он стал ближайшим наставником и пастырем Русского Студенческого Христианского Движения, которое проводило в те годы свои первые съезды, быстро вырастая в главный очаг духовной жизни русской молодежи за рубежом. Другим крупным полем деятельности для него стало участие в экуменическом движении — организациях и встречах христиан разных исповеданий. По традиции, идущей еще от Хомякова, наиболее близкие контакты сложились у православных с англиканами, и это привело к созданию в 1928 г. Англо-русского Содружества им. мученика Албания и преподобного Сергия, в котором о. Сергий также был признанным духовным руководителем и авторитетом. Благодаря помощи протестантов и в первую очередь Объединения Христианской Молодежи (YMCA), летом 1925 г. в Париже организуется Православный Богословский Институт, и о. Сергий, переехав из Праги, со дня открытия становится его деканом и главой кафедры догматического богословия. На этих постах он оставался до конца жизни. Под его руководством Сергиевское подворье — как назван был комплекс институтских строений с храмом преп. Сергия — сделалось выдающимся центром русской религиозной мысли и православного просвещения на Западе.

Как ясно из сказанного — а наш перечень еще далеко не полон, — объем и спектр деятельности о. Сергия в эти эмигрантские годы огромен. И все же главным для него оставалось творчество. Еще в Праге он пишет свою первую чисто богословскую книгу «Святые Петр и Иоанн. Два первоапостола», и далее его богословские труды следовали непрерывной нитью. И темы, и жанры их очень разнообразны: это и проповеди, и доклады на экуменических встречах, и книги по самым разным разделам вероучения — мариология, ангелология, апокалиптика... Всему этому многообразию придают связь капитальные догматические тру-

[1] См.: Флоренский П. А. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990.

[2] Подробнее об этой высылке см.: Хоружий С. С. Философский пароход. «Литературная газета», 9. V и 6.VI.1990.

ды — так называемая большая трилогия, в которой Булгаков развертывает самостоятельную богословскую систему: «Агнец Божий» (1933) — «Утешитель» (1936) — «Невеста Агнца» (1945). Идейный стержень системы тот же, что ранее в его метафизике: учение о Софии Премудрости Божией. Поэтому неверно и незачем отделять резкой гранью богословие о. Сергия от его предшествующей философии. Жанровое различие существенно; переход от второй к первому глубоко неслучаен и связан с концепцией истории философии, развитой в «Трагедии философии» (ср. ниже). Но несомненно и прочное единство всего зрелого творчества Булгакова. Общее название «О Богочеловечестве», данное им большой трилогии, указывает сквозную тему всей его мысли, равно на богословском и на философском этапе; эта главная тема решается на путях софийного умозрения.

Однако новое учение встретило отрицательный прием. Еще в 1927 г. Архиерейский Синод в Сремских Карловцах (Сербия), представляющий ту ветвь зарубежной церкви, что утверждает неотделимость русского православия от монархии и дома Романовых, составил послание с обвинениями богословских взглядов о. Сергия в «модернизме». Выход в свет «Агнца Божия» вызвал новые обвинения, более четкие и категоричные. Софиология Булгакова впервые явилась тут не частью философского построения, но полным богословским учением, и это сделало неизбежной ее оценку с позиций христианской догматики. При такой оценке сразу возникали недоумения и возражения. София появляется в библейско-христианской традиции — в ряде книг Ветхого Завета, потом в богословии и философии — как своеобразная персонификация платонических концепций. Она традиционно определяется как олицетворенный предвечный замысел Божий о мире, как Идея и вместе Любовь Бога; и, раскрывая это определение, Булгаков (как, впрочем, и другие софиологи) предельно сближает ее с лицом, наделяет атрибутами личного бытия: «София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо... ипостась»[1]. Но каково тогда соотношение Софии с Ипостасным строением Св. Троицы — с положениями о том, что в Боге возможно различать только непознаваемую Сущность (Усию), Лица (Ипостаси) Отца, Сына и Св. Духа, а также Энергии, принадлежащие Сущности? Если София — Ипостась, то возможно, казалось бы, только двоякое: либо эта ипостась является новой, четвертою ипостасью Бога (что — вопиющая ересь), либо она совпадает с одной из трех Ипостасей (и тогда нет почвы ни для какой особой софиологии).

Булгаков ищет выход из этой дилеммы. В «Свете Невечернем» он приписывает Софии некий особый род бытия, пограничный между Богом и миром, — и за счет этого она, хотя и признается «четвертою ипостасью», однако «не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог... и не превращает троицы в четверицу»[2]. Но это особое бытие есть явное измышление ad hoc, отвечающее притом не столько христиан-

[1] Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917. С. 212.
[2] Там же.

ской, сколько неоплатонической иерархической онтологии. На богословском этапе вопрос пересматривается заново, и весьма капитально. Булгаков предпринимает детальные штудии тринитарной и софийной проблем — их категорий, их истории[1]; и лишь затем выдвигает в «Агнце Божием» новую концепцию. Теперь София в своем статусе не промежуточна, но Божественна, пребывает в Боге, однако сближается она не с категорией ипостаси, а с категорией усии; она больше не ипостась, но общая природа всех ипостасей. При этом, чтобы сохранить незыблемое ядро всякой софиологии, еще ветхозаветное понимание Софии как «мира в Боге», приходится полагать Софию не Усией как таковой, Сверхсущностной и неизреченной Сущностью Бога, но — «Усией в самооткровении», раскрытии. В итоге «Божественная София есть... природа Божия, усия, понимаемая... как раскрывающееся содержание, как Всеединство»[2]. Однако и этот столь выношенный вариант вызывает не меньшие возражения. Проблема соотношения Софии и Ипостаси совсем не исчезла: Сущность Бога раскрывается в Его Лицах; и, чтобы Софию, тем не менее, не признать Лицом, Булгаков вновь вынуждается к измышлениям ad hoc. Помимо раскрытия Усии в Лицах, он вводит еще некое «неипостасное, но ипостасированное» Ее раскрытие — отдельное «Божество в Боге», «неипостасную Любовь» и т. п., и тем вносит в область Божественного новые конструкции, которые, как прежде — лишняя ипостась, отнюдь не укладываются в строгую догматическую картину Сущности, Лиц и Энергий. Более того, в этой новой зрелой трактовке еще отчетливей выступают родовые черты софиологии, уклоняющие ее к языческой (нео)платонической картине бытия. Если «мир в Боге» — сама природа Бога, Усия (ср.: «Бог есть Усия или София или Божественный мир»[3]), то, стало быть, Бог и мир соединены между собою по сущности — тогда как православный догмат утверждает их соединение исключительно по энергии. Различие кардинально и сказывается на всем, а в первую очередь на сути и характере мирового процесса. Будучи в самой своей природе Божественным, мир предстает как тварный образ заданного предвечного Первообраза; и стихия его существования есть простое самоосуществление или развертывание его Божественной природы, которое обязано привести к «ософиению» мира — совершенному совпадению образа с Первообразом. Это — природный и детерминированный процесс со статичным и монистическим онтологическим содержанием. Напротив, энергийная связь Бога и мира диктует для мирового процесса решающую роль начал личности и свободы, нравственно-волевой стихии, в корнях которой — отношения человеческой воли и Божией благодати. Поэтому крупный богослов В. Н. Лосский в своем разборе софиологии Булгакова замечает, что устойчивая черта ее — «поглощение личности софийно-природным процессом, уничтожающим свободу, замена Промысла, предполагающего нравственно-волевое отношение лично-

[1] Ср. особенно «Купина Неопалимая» (Париж, 1927) и статьи «Ипостась и ипостасность» (1925), «Главы о троичности» (1928—1930).

[2] Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 125.

[3] Там же. С. 127.

стей, природно-софийным детерминизмом»[1]. Эта подмена личной стихии «софийным детерминизмом» прослеживается им во всех главных темах булгаковского учения, приводя к суммарному выводу: «Смешение природы и личности есть коренное заблуждение всей софианской системы о. С. Булгакова»[2].

«Спор о Софии» В. Лосского — лишь один из документов полемики, сопровождавшей выход в свет «Агнца Божия». Открылась же полемика сразу «административными выводами» — осуждениями учения Булгакова в указах Московской Патриархии (7.IX.1935) и Архиерейского Собора в Карловцах (30.X.1935). На эти осуждения, как и на более раннее Карловацкое послание 1927 г., о. Сергий представлял свои ответы-возражения[3]; Западноевропейский Экзархат, возглавляемый митрополитом Евлогием, которому о. Сергий канонически подчинялся, принял их и не поддержал осуждений. Тогда же появился и большой труд архиепископа Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935) с критикою взглядов Булгакова (главным образом), а также Флоренского и имяславцев. Особое русло составили критические исследования истории софийной темы в Византии и на Руси[4]. Однако из всех материалов «Спор о Софии» остается самым глубоким и важным. Даже сегодня к его оценкам можно было бы добавить не много. Учитывая традиционное преобладание на Западе монистической и имперсоналистской онтологии, мы не удивимся тому, что софиология оказалась близка ряду современных западных богословских учений. Особенно ей созвучна теория Тейяра де Шардена, также рисующая природно-космический и детерминированный Богочеловеческий процесс. Отмечалась и общность с протестантской теологией Барта и Тиллиха. Говоря обо всех этих учениях, современный православный богослов замечает: «Параллель с русской софиологией, а также общее основание обеих школ в немецком идеализме совершенно очевидны. Если бы Флоренский и Булгаков были на поколение моложе или труды их были более известны, они бы, конечно, разделяли влияние и успех Тиллиха и Тейяра де Шардена»[5].

«Большая трилогия» — главное, но отнюдь не единственное из созданного о. Сергием в последние годы его жизни. В 1939 г. у него открылся рак горла, он переносил тяжелые операции, бывал на краю смерти, почти потерял дар речи — но все это время не оставлял творчества. Уже после его кончины, наступившей в Париже 12 июля 1944 г.,

---

[1] Лосский В., Б. Ф. Спор о Софии. Париж, 1936. С. 82.

[2] Там же. С. 68.

[3] См.: «О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергия Булгакова митрополиту Евлогию». Париж, 1935; Булгаков С. Н. Еще к вопросу о Софии Премудрости Божией. «Путь». 1936. № 50.

[4] Новейшая работа, включающая и библиографию темы: Митр. Антоний. Из истории новгородской иконографии. «Богословские труды». 1986. № 27.

[5] Прот. Ио. Мейендорф. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 170.

увидели свет, помимо «Невесты Агнца», немало значительных работ, из которых назовем «Софиологию смерти», «Апокалипсис Иоанна», «Расизм и христианство». В этих работах находят свое завершение его многолетние темы. В самом главном у него была счастливая творческая судьба: ему дано было сполна выразить себя.

* * *

Огромное, многогранное наследие о. Сергия сегодня еще далеко не освоено во всем объеме. И можно с уверенностью сказать, что самою неизученной частью является «крымская философия», последнее слово его метафизики. Тому есть и внешние, и внутренние причины. «Трагедия философии» оставалась неопубликованною по-русски и впервые появляется сегодня в нашем издании. «Философия имени» была выпущена лишь в 1953 г., на спаде философской активности эмиграции, оставшись, по существу, непрочтенной книгой. Тематика этих работ — история философии, философия языка — необычна для русской религиозной мысли и кажется сначала оторванной от ее главного русла — метафизики всеединства, куда входят и прежние труды самого Булгакова. Но при ближайшем взгляде появление «крымской философии» оказывается вполне логичным. Вспомним пресловутую формулу булгаковской эволюции: от марксизма к идеализму и от него — к православной религиозности. Духовная эволюция у русских интеллигентов протекала драматично, с «мучительными борениями», «переоценками всех ценностей», как изъяснялись тогда... И отход Булгакова от «идеализма» сопровождался не менее резкими и глубокими переоценками, чем в начале столетия — отход от марксизма. «Трагедия философии» — книга суда. Прилагая «догмат христианский как меру истинности философских построений», автор прочитывает историю философии как историю ересей. Конечно, за века отношений философии и религии подобный прокурорский подход — не редкость; однако отличие нового суда в том, что он вершится более изнутри, нежели извне философии (отчего и заключает о «трагедии» ее, а не о «преступлениях»). В основе суда — не только догмат христианский, но и новые философские идеи о. Сергия, его оригинальная интерпретация и классификация систем европейского идеализма.

Это положительное содержание «крымской философии» развивается в обеих ее книгах, связуя их, и строится на двояком основании, двух онтологических постулатах. Первый из этих постулатов, говорящий о Боге, есть догмат троичности — краеугольный камень и постоянная тема поздней мысли Булгакова; второй, говорящий о связи Бога и мира, утверждает присутствие троичности (запечатленность св. Троицы) в здешнем бытии и, в первую очередь, в природе человека и в сфере человеческого духа. Сущностное строение здешнего бытия определяется сущим в нем образом св. Троицы. Понятно, что такой постулат — всецело в рамках христианского платонизма и принципиально не отличается от онтологических позиций софиологии. Но все же эта «философия образа», не используя явно софийного языка, остается разве что *крипто*-со-

фиологией и тем избегает обсуждавшихся выше трудностей. С другой стороны, умозрение, направляемое «троическою аналогией», Analogia Trinitatis,— древнее русло христианской мысли, идущее от Августина и широко развитое в схоластике. Тут велика опасность отнесения к самой Троице тех или иных свойств ее тварных образов — и позднее, уже в парижских «Главах о троичности», Булгаков отделяет себя от этого русла, находя в нем «психологизм и антропоморфизм в учении о св. Троице». Но это не отменяет полностью его родства с ним.

Далее следует важный и любопытный поворот мысли. Главным из всех образов троичности о. Сергий объявляет образ, обретаемый в языке: *предложение.* Предложение или же суждение — не просто форма выражения мысли, но универсальный выразительный акт. Само существование человека может рассматриваться как суждение — развернутое высказывание человека о том, что́ он есть: «жизнь человеческого духа есть непрестанно... осуществляющееся суждение: я есмь нечто»[1] (391). Иными словами, «человек есть живое суждение или предложение» (416) и потому «проблема суждения вырастает в антропологическую проблему» (416). Имеет место и большее: теснейшая связь проблемы суждения с онтологией. По Булгакову, «предложение... сводится всегда к типу: *я есмь нечто*» (391, курсив автора). Это — «первосуждение», универсальная форма (модель, архетип...), посредством которой выразим смысл любого суждения. Обладая тройственным строением, как единство трех членов (подлежащее, сказуемое и связка), первосуждение несет в себе образ троичности. Это — «онтологическое суждение», «схема сущего», универсальная онтологическая структура,— и о. Сергий решительно ставит ее в центр философствования. В итоге, онтология переформулируется в категориях грамматики. К анализу Первосуждения сводятся и проблема бытия, и проблема мышления, ибо «в предложении заключена сущность и образ бытия», а «в форме суждения — тайна и природа мысли».

Обращаясь же к истории мысли, автор находит, что в Первосуждении — не только «схема сущего», но и «схема истории философии». Истинная реальность, скрытая в форме Первосуждения, есть единство, равновесие и равноправие трех грамматических начал, понятых как начала онтологические: подлежащее (*я:* субъект, лицо), сказуемое (*нечто:* предикат, логос, идея), связка (*есмь:* безличное бытие, природа). Но всякой философской системе, самой философии как таковой присущ, по Булгакову, монизм, утверждение единственного верховного начала: «Изначальное... единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой философской системы...» (319). Поэтому философия в принципе не способна выразить цельность триединой реальности и обречена сводить Троицу к единице, избирая часть вместо целого,— что, по самому определению, и есть «ересь». И, как то и обещает преамбула к «Трагедии философии», история философии предстает как ересеология: определяющим признаком философских учений, принци-

[1] Здесь и далее в скобках — страницы «Трагедии философии» по наст. изданию.

пом их классификации оказывается способ искажения триединства. Главные способы опять-таки предопределены структурою предложения: система может избирать своим верховным началом любой из трех его членов — и, соответственно, в истории выделяются «философии субъекта» (коих чистый образец — система Фихте), «философии сказуемого или панлогические» (образец — система Гегеля) и «философии связки» (образец — система Спинозы). Критический анализ всех этих типов — главное содержание «Трагедии философии».

В категорических выводах книги продолжается и заостряется старая русская тема о несовместимости новой западной философии с началами православной церковности. Тема эта восходит еще к Хомякову, возникает у многих авторов церковной и славянофильской ориентации и уже после Булгакова вновь закрепляется о. Георгием Флоровским в «Путях русского богословия» (1937): «...немецкий идеализм был, в большой мере, только рецидивом дохристианского эллинизма»[1]. Но при всей категоричности о. Сергий стремится сохранить тщательность и непредвзятость анализа. В его критике систем классического идеализма немало проницательного и справедливого, и многие ее аргументы перекликаются с тем, что высказывалось в разных направлениях современной философии, таких, как феноменология или экзистенциализм. В историко-философских оценках Гуссерля, Хайдеггера, из русских авторов — у С. Л. Франка найдется немало созвучного «Трагедии философии». Однако едва ли можно, вслед за Булгаковым, считать его критику столь глобальной, вскрывающей исчерпанность и ущербность всей философии как таковой, а не отдельных ее типов и стилей. Критикуемые им установки жесткого монизма, тотального логического выведения были отвергнуты в современной феноменологии, на место их найдены другие — и тем философия в очередной раз доказала способность преодолевать свои тупики, не изменяя своей природе. Если о. Сергий видит историю философии как «трагедию мысли, не находящей себе исхода», то с равным правом в этой истории можно видеть цепкую жизнестойкость мысли, неизменно находящей исход. И оттого едва ли мы признáем путь о. Сергия, растворяющий философию в богословии, путем неизбежным и непременным для философского разума. Но что нужды в том? Был ли он всеобщего или сугубо индивидуального склада — мы знаем, что путь отца Сергия Булгакова был велик и прекрасен.

С. С. Хоружий

[1] Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 511.

ПРИРОДА В ФИЛОСОФИИ Вл. СОЛОВЬЕВА

М<илостивые> г<осудари>!

Великие творения человеческого духа подобны горным вершинам: их белоснежные пики поднимаются перед нами все выше и выше, чем дальше мы от них отходим. По ним мы ориентируемся в пути, они всегда остаются перед нашими глазами. Временем так же испытывается подлинное величие, как расстоянием высота гор. Мы отошли всего на 10 лет от дня кончины Соловьева, и как изменилась уже историческая перспектива, как вырос он пред нашими глазами, какое место он начинает занимать в наших душах. Взамен высокомерно-пренебрежительного незамечания — из Назарета может ли что произойти! * — полного почти игнорирования его философского творчества мы замечаем жадное всасывание, органическое усвоение основных начал его философии. Я не преувеличиваю, и посейчас все это остается еще слишком слабо и недостаточно. Но я помню хорошо, что́ было 10 лет тому назад, когда философии Соловьева просто почти не знали и интересовались только его публицистикой. Теперь уже и философское творчество Соловьева постепенно становится неотъемлемой принадлежностью русской культуры и русского самосознания, как поэзия Пушкина и Лермонтова, как романы Достоевского и Толстого, как творчество Тургенева и Чехова. Растет число лиц, сознающих, насколько Соловьев нужен для современности, а также и тех, кому он существенно помог в критические моменты духовного роста, кто чтит его как одного из своих учителей и утешителей. Благодаря многомотивности его философии имя Соловьева объединяет людей с разным духовным прошлым и настоящим — философов и поэтов, социологов и естествоведов, марксистов и декадентов, священников и мирян, правых и левых. Каждый находит *свою* к нему дорогу, получает от него ответы на *свои* вопросы, выделяет свой излюбленный мотив из полнозвучного аккорда. Мне тоже хочется сегодня выделить один из жизненных мотивов философии Соловьева, именно поставить пред вашим духовным взором лик природы, как видел его Вл. Соловьев.

Два кошмара угнетают современное сознание в философии природы: механический материализм и идеалистический субъективизм. Первый превращает мир в бездушную машину, в мертвый механизм, второй — в гносеологическую схему, в голую возможность познания*, лишенную собственной жизни. Оба эти направления мысли, философия чистого объекта и философия чистого субъекта, материализм и субъективный идеализм, практически объединяются, однако, в механическом мировоззрении: для обоих нет живой природы, а есть лишь механизм, проецируемый или в объекте или в субъекте. Между этими двумя полюсами и мечется смущенный дух. Материализм есть, в известных пределах, естественная и неустранимая форма человеческого самочувствия в его наивной непосредственности, и этого практического материализма не в состоянии уничтожить никакой идеалистический гипноз. Человек чувствует себя природным существом, чрез свое тело связанным со всем природным миром. Эта связь есть слишком элементарный и несомненный факт жизни, чтобы можно было надолго о нем забывать, и разные материалистические теории — философский материализм, экономический материализм, новейший «монизм» — представляют собою лишь попытки философски посчитаться с этой непосредственной данностью, ее истолковать. Этот естественный уклон мысли в сторону материализма, как бы ни были неудовлетворительны материалистические теории, не может быть побежден просто идеалистическим отрицанием материи. Легко диалектически разрешать материю в наше представление или в иллюзию, как бы в сон, лишая ее всякой теплоты и красочности, но эта идеалистическая критика, сильная в тиши замкнутого кабинета, не обладает, однако, жизненной убедительностью и безмолвствует пред лицом строгой правды жизни, пред лицом голода, болезни, рожденья, смерти. Кроме того, это идеалистическое пренебрежение к материи должно считаться и с ее способностью к просветлению в созданиях искусства, в красоте природы, в возможном благородстве и красоте человеческого тела. Проникновенно говорит об этом *У. Джемс***: «Для человека, когда-либо смотревшего на лицо своего мертвого ребенка или отца, один тот факт, что материя *сумела* на время принять эту драгоценную форму, должен был бы сделать материю навсегда священной. Каков бы ни был *прин-*

цип жизни — материальный ли он или нематериальный,— но материя во всяком случае помогает ему и подчиняется всем целям жизни. Эта дорогая нам телесная оболочка находилась в числе возможных для материи воплощений»[1]. Отсюда понятно, что сухой, механический материализм у душ поэтических и нежных принимает форму религиозно-окрашенного гилозоизма*, последнее время с налетом гетевской пантеистической мистики. Тем не менее последовательный материализм неизбежно разлагается от внутренних противоречий. Сознание и познание, волю и действие, вообще всю жизнь духа с его запросами, идеалами, с его свободой не в силах объяснить материализм.

Однако тот, для кого материализм становится хотя и пережитым, но еще внутренно не превзойденным мировоззрением, кто, расставшись с ним, все же сохраняет в себе неизгладимую память об этом интимном переживании, найдет ли он успокоение в господствующих идеалистических учениях, чуждых всякого материализма, но именно поэтому бессильных его окончательно преодолеть? Ибо отвести глаза от предмета не значит еще его устранить и рассматривать мир из окна кабинета, откуда он представляется не живым, а лишь нарисованным, не значит еще возвыситься над ним. Идеализм, как он есть в господствующих течениях кантианства, фихтеанства и неокантианства, спасает духовную личность от материализма, но ценою обескровления мира, а вместе с ним и человека. Последний превращается в гомункула, замкнутого в реторте и наглухо отделенного от других людей и от мира. Этому гомункулу соответствует и «мир в карманном формате», как метко и зло выразился Шеллинг по адресу Фихте по поводу этого идеалистического мира**. Возможно ли мировоззрение, стоя на почве которого можно было бы быть и материалистом, т. е. мыслить себя в реальном единстве с природою и человеческим родом, но вместе с тем утверждать и самобытность человеческого духа с его запросами, с его постулатами о сверхприродном, божественном бытии, освещающем и осмысливающем собой природную жизнь? Таков вопрос, который глубоко затаен в душе у многих и многих людей нашего времени. Именно этой потребности совре-

[1] *У. Джемс.* Прагматизм. <СПб., 1910>, стр. 62—63.

менного духа и идет навстречу учение Вл. Соловьева о природе, к которому он сам применил однажды характерное название «религиозного материализма»* и которое, в более строгом философском стиле, можно определить как конкретный натурфилософский спиритуализм или панпсихизм. Что же такое представляет собою этот религиозный материализм, не есть ли это явно противоречивое соединение несоединимых понятий? Напротив, он притязает быть их синтетическим единством. Религиозный материализм, вместе с материализмом, признает субстанциальность материи, метафизическую реальность природы. Он считает человека не духом, заключенным в футляр материи, но духовно-телесным, природным существом, метафизические судьбы которого неразрывно связаны с природным миром. Но в то же время, в противоположность материализму, он видит в материи не один только мертвый механизм атомов или сил, с эпифеноменом жизни. В противоположность этой метафизике всеобщей смерти, абсолютного механизма он отстаивает первичность и всеобщность жизни, развивающейся в целемеханизме природы, и для него различие между живым и неживым остается не качественным, но количественным. «Последовательная мысль должна выбирать между двумя положениями: или ни в чем, даже в человеке, даже в нас самих нет одушевленной жизни, или она есть во всякой природе, различаясь только по степеням и формам. Ибо нет никакой возможности, оставаясь на научной почве, *отделить* человека в этом отношении от остального мира... весь видимый мир... есть продолжающееся развитие или рост единого живого существа»[1]:

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

Но кто делает подобное утверждение, будь ли то Шеллинг или Вл. Соловьев, не имеет ли против себя все научное естествознание? Не изучает ли оно природу только как механизм и не увенчивается ли это изучение колоссальным успехом? Однако что же дает право естествознанию его условное, методологическое отношение к природе, его рабочие гипотезы, которых притом столько же, сколько отдельных наук, превращать в общее уче-

[1] Собр. соч. В. С. Соловьева, т. VI, 468**.

ние о природе, утверждать, что природа *в целом* выглядит так же, как видит ее физика, химия, кристаллография, механика, что природа есть только механизм, а не целемеханизм, т. е. универсальный организм? Не значит ли это смешивать гербарий и музей с храмом природы или лежащий на анатомическом столе труп приравнивать живому человеку? Не совершается ли при этом бессознательное природоубийство? Смотреть на природу непосредственно, наивно открытыми, детскими глазами теперь составляет двусмысленную привилегию поэтов. Беклину можно писать своих наяд и сказочных сатиров*, и сами фанатики механистической философии не прочь на них полюбоваться в виде отдыха. Но всерьез принимать это оживотворение природы предоставляется только поэтам да детям. Что же, замечает по этому поводу Соловьев, «может быть, существуют две истины: одна для поэзии, другая для науки? Но наука тут ни при чем; она не отвечает за ложные выводы, которые делаются из ее достоверных данных в силу одностороннего направления мысли, возобладавшего в известную эпоху. Наука никогда не доказывала — да по существу дела и не может доказывать,— что мир есть *только* механизм, что природа есть *только* мертвое существо. Различные науки исследуют природу *по частям* и находят между этими частями механическую связь; но такой естественной науки, которая исследовала бы вселенную в ее единстве и целости, вовсе не существует, а логика, обязательная и для наук, не позволяет от анализа частей и их внешней частичной связи делать окончательное заключение о всеобщем характере или смысле целого. Ведь и в теле живого человека все его части и частицы связаны между собой механически,— это не мешает ему, однако, быть одушевленным существом... Точно так же и механизм всей природы есть только слаженная совокупность для проявления и развития всемирной жизни». Ведь «и для микроскопических глаз мухи вовсе не существует целое гармоническое очертание человека или человеческого лица с его выражением, да и для нашего собственного глаза самое прекрасное и одушевленное лицо превратилось бы при микроскопическом исследовании в бесформенную массу грубых тканей и клеток, механически нагроможденных без всякой законченности и единства»[1]. Но этот лик природы, невиди-

[1] Ibid., 466—467*.

мый в микроскоп, открывается просветленному созерцанию святого и творческой интуиции мыслителя и поэта.

Механический монизм философии естествознания опирается на одну общую и априорную предпосылку, которая не может быть доказана в науке, ибо сама ее обосновывает; это именно предположение непрерывной закономерности, проникающей собою всю вселенную, или единого космического механизма. Исторически это убеждение зарождается в иудейско-христианском монотеизме, связано с верою в Единого Творца и Вседержителя единого мира. Эти религиозные корни науки иногда вскрываются и теперь. Так, напр., Кристоф Зигварт* прямо утверждает, что лишь монотеизм иудейской и христианской религии был почвой для идеи всеобъемлющей, исследующей единые законы науки[1].

Античный мир, если не считать отдельных философских течений, остается чужд этому универсальному механизированию жизни; тогда все было «полно богов», силы природы мыслились как боги; и он изнемогал от своего политеизма, становившегося полидемонизмом. Мир был как бы разделен на обособленные сферы, находящиеся в ведении отдельных демонов, и сам великий Пан, всебог, был только одним из многих.

Нужно было освободиться от этого полидемонизма для того, чтобы человечество могло вступить на путь си-

[1] «Политеизм, видящий в мире лишь раздельные области независимых друг от друга сил, по своей природе чужд стремящейся к единству науке. Наоборот, монотеизм иудейской и христианской религии дал плодотворную почву для идеи всеобъемлющей, исследующей единые законы вселенной науки. Иначе в какой же другой форме могла впервые явиться идея, что небо и земля объемлются единой мыслью и что человек призван понять эту мысль, если не в вере в Единого Творца, создавшего небо и землю и сотворившего людей по образу Своему? В какой форме можно было выразить энергичнее, что нет ничего случайного и что вещи не кое-как переплетаются в своих запутанных путях, как не в мысли о Провидении, без воли которого не падает на землю воробей?.. Достаточно взглянуть на истинных основателей великих основоположений современного исследования, на *Галилея* и *Кеплера*, чтобы увидать, чем была для них христианская идея о Боге. Исследование законов, в которых все определяется мерою и весом, имеет для Галилея смысл, лишь если мы верим в постоянство и непрерывную всеобщность законов природы, а эта вера имеет своим основанием веру во всемогущего и мудрого Творца, устроившего мир по определенным целям; равным образом суждения и вычисления Кеплера исходят из мысли, что в мире можно найти гармонию, которая должна быть делом бесконечного интеллекта». *Christoph Sigwart.* Kleine Schriften. Zweite Reihe. 2-te Ausg. Freiburg i. B., 1889. Über die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft, 13—14.

стематического и последовательного овладения природой, и этот экзорцизм, изгнание демонов, совершен был христианством. Однако, изгоняя демонов, христианство не превратило мира в бездушный механизм; вместе с великим Паном еще не умерла природа, напротив, она приобщилась — через воплощение Слова и таинства Церкви — к новой, благодатной жизни, взамен прежней одержимости она получила обетования обожения и грядущего прославления. Христианство в своем цельном подлинном учении необходимо содержит в себе то, что Соловьев назвал религиозным материализмом и что утрачено в современном философском сознании. Но в этой утрате сказались уже влияния новейшей философии, так называемого рационализма, имеющего два образа: материализма и субъективного (трансцендентального) идеализма. Эта двойственность рационализма выразилась уже в изначальном противопоставлении отца этой философии Декарта: res cogitans, мир познания, и res extans, мир вещей*. Произошел незримый, но ощутительный разрыв человека с природным миром, породивший это расщепление субъекта и объекта. Философия перестала рассматривать человека в природе и жизнь как она есть в реальной, нерассеченной действительности, она предстала лишь как мир отношений, а не сущностей, как механизм причин и следствий.

Рационализм не мог, конечно, совершенно уничтожить более жизненной философии, достаточно назвать имена Лейбница с его монадологией, Гете, Шеллинга, Фехнера, Фр. ф. Баадера и даже Шопенгауэра и Гартмана, Лотце и Вундта**, однако на стороне его стоит не только научный позитивизм и материализм, но и современная «научная» философия, т. е. гносеологический идеализм. Строго говоря, это есть не рационализм, не поклонение ratio, разуму, но *рассудочность,* построение философии по схемам научного разума, т. е. рассудка. В смешении этих глубоко различных понятий разума и рассудка повинен и сам отец критицизма Кант, который под именем критики чистого разума дал критику чистого рассудка. Различая и противопоставляя разум и рассудок, я вижу в них разные употребления мыслительной силы, присущего нам космического логоса. Но единство корня не устраняет между ними возможных и даже неизбежных столкновений; истины умозрения, необходимые для разума, могут

казаться совершенно неприемлемы для рассудка, и те, кто отожествляет разум с рассудком, объявляют все противорассудочные истины противоразумными (таково, напр., распространенное отношение к учению <о> триипостасности Единого Божества). Рассудок ориентирует нас в действительности на основе закона причинности, как универсального начала, не терпящего ограничений. Мир для рассудка есть самозамкнутый механизм, который может быть выражен в идеальном пределе как единая математическая формула, символизирующая мировую закономерность. Таким же механизмом или машиной является для рассудка и человек. Поэтому мировой механизм — это и есть сам рассудок, предписывающий, как сказано в кантовских «Пролегоменах», свои законы природе. Рассудочна в этом смысле вся наука; научное постижение мира всецело основывается на этих предположениях рассудка, и выяснение этого его a priori составляет бессмертную заслугу критики чистого рассудка у Канта. Но при этом неизбежно возникает и дальнейший вопрос — о пределах рассудочности вообще. Есть ли она единственное правомерное употребление разума, и прав ли Кант, ограничивая законную, плодотворную деятельность разума рассудочностью? Возможно ли правомерное употребление разума поверх рассудочности и глубже ее? Иначе этот же вопрос можно выразить так: справедливо ли придается здесь основоположениям рассудка исчерпывающее онтологическое значение? являются ли рамки рассудочной гносеологии вообще границами постигаемого бытия? есть ли рассудочное или научное постижение мира и окончательное, или последняя истина о мире? На все эти вопросы давались и даются различные и даже противоположные ответы, и философски бесспорного здесь нет ничего.

Научное постижение ориентирует нас в мире как совокупности вещей, нами созерцаемых и имеющих сделаться предметом нашего активного воздействия. Пассивность, вещность, чистая объектность и потому безжизненность этого мира составляет его неотъемлемое свойство. Рассудок знает лишь вещи, для него нет ничего живого, т. е. невещного. Даже явления жизни существуют для него только как эпифеномены механизма, но не как самостоятельные, несводимые к вещам начала бытия. Потому чисто рассудочная или, что то же, научная философия необходимо безжизненна, весь мир она опрыскивает мер-

твой водой. Поэтому же у живых существ нет и не может быть до конца последовательной рассудочной философии: ненавистный «психологизм» оказывается в ней неистребим, даже Спиноза из мертвой пустыни своего вещного детерминизма спасается в amor Dei intellectualis, т. е. все-таки живое, ибо любовное, постижение мира, который оказывается поэтому substantia sive natura sive Deus*.

И Кант спасается из царства чистой рассудочности в практический, т. е. живой разум, ценою внутреннего дуализма спасая личность. И наиболее радикальные представители философии рассудочности неизбежно оставляют возможность «практически» устраиваться вне зависимости от нее.

Рассудочная ориентировка в жизни (идеал «чистого трансцендентализма», с исключением всякого «психологизма») мыслима только при полном упразднении живого человеческого существа в его конкретной целостности, т. е. предполагает такую действительность, которая по отношению к нашей теперешней действительности оказывается совершенно трансцендентной, иноприродной. Рассудочность, применяемая как онтология, есть поэтому самая радикальная метафизика трансцендентного, как бы ревниво она себя от этого ни оберегала. Человек все-таки не превращается в то бескровное, безличное единство чистой апперцепции или гносеологический субъект, какого только и признает рассудочная философия. Он все-таки есть *живой* субъект, конкретное я, совершенно неразложимое и непостижимое как механизм схемами рассудка. Можно объявить это живое я несущественным «психологизмом», или пучком представлений, разлагающихся в механизм, рефлексом физико-химических процессов и т. д. и т. д.; но спрашивается, кто же это объявляет, как не то же самое живое конкретное я, и как может я усомниться в я? Это невыполнимо даже в отвлечении и абсолютно невозможно,— истина, почувствованная в философии Фихте. Поэтому Декарт в своей формуле cogito ergo sum, т. е. я пользуюсь рассудком и, следовательно, существую, уже выразил всю ограниченность и условность рассудочной философии, которая рассудком хочет обосновывать жизнь и бытие, между тем как сам он есть порождение жизни. Формула Декарта должна быть переставлена: Sum, ergo cogito, ergo dubito, ergo ago, ergo laboro**. Можно принять метафизическую формулу: amo, ergo sum***,

ибо в любви — высшее проявление жизни, но нельзя рассудочностью обосновывать бытие.

Поэтому рассудочная философия пред лицом великого основного и непосредственного факта — жизни в ее конкретности — всегда останется отвлеченностью, о которой справедливо скажет Мефистофель:

Grau, theurer Freund, ist jede Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum*.

Действительность, как мы ее знаем, не исчерпывается рассудочными категориями, а только их терпит, допускает. Она глубиннее, нежели рисуется в схематических проекциях и чертежах рассудочности. Она содержит в себе сверхрассудочный и в этом смысле совершенно иррациональный остаток или, точнее, основу, которая не поддается ни под микроскоп, ни под анатомический нож, ни под схемы рассудочности. Действительность гораздо глубже, богаче, таинственнее, нежели ее рисует нам рассудочность. По глубокомысленному сравнению Бергсона рассудок относится к жизни синематографически: то, что существует как единый и слитный акт жизни, он разлагает на бесконечное множество причинно связанных между собою моментов. При движении синематографической ленты они опять сливаются в цельное изображение, однако мы имеем уже отнюдь не живое единство, но лишь безжизненный синематограф**.

Жизнь не потому только не исчерпывается рассудочным сознанием, что оно имеет дело лишь с обезжизненным содержанием, но и потому, что в ней осуществляется конкретное нераздельное единство воли, чувства и разума. *Я* существует не в раздельном виде как гносеологический субъект, по ведомству департамента гносеологии, или волящий — департамента этики, или чувствующий — эстетики, таковая триипостасность я, введенная Кантом и унаследованная от него неокантианством, есть условная фикция. Та действительность, которая нам непосредственно дана во внутреннем опыте, обладает основным качеством жизни, все обезжизненное и не-живое нами познается только в отношениях к жизни, в терминах жизни; механизм вещей в непосредственном опыте нам неведом. Живое я непосредственно находит себя в таинственном и загадочном единстве с не-я, или с природой, для него есть другое я, т. е. *ты,* оно способно чув-

ствовать как *мы* и противопоставляет себе *вы*. В *я* дано не-я, ты, мы и вы, целый мир, живой и трепетный. Для рассудочно-механического, обезжизнивающего понимания он недоступен, живое для него не существует в своей самобытности и автономности; оно допустимо лишь как атрибут механизма, коему предоставлено влачить жалкое беспаспортное существование на правах психологизма и субъективизма за пределами orbis terrarum* познания.

Ввиду явной недостаточности рассудочной философии, ее неадекватности жизненному опыту вопросы о том, что лежит за пределами рассудочности, т. е. вопросы метафизики, неизбежно возникают силою вещей, обладают неистребимой живучестью. Конечно, возможна и сейчас является наиболее распространенной чисто негативная метафизика, истолковывающая смысл метафизических вопросов по-кантовски, как паралогизмы, или недоразумения, или же вечные задачи разума. Но и отрицание метафизики или ее «разъяснение» представляет собою уже одно из метафизических учений, и кто же отважится утверждать, кроме фанатиков рассудочности, что оно есть единственно возможное. По крайней мере, не история философии, которая на кантовское *нет* ответила величественным *да* метафизики Шеллинга и Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана, и все говорит, что и теперь назревает новая творческая эпоха в метафизической мысли.

Разум познает сущее только в его отношениях, но не в существе; действительность является одновременно и разумной, причастной разуму, доступной ему, как различение и связь, и запредельной, трансцендентной для разума, как воля, как чувство, как любовь. Граница мысли есть мысль, всякая философия рационалистична, мыслит в понятиях разума, но разум знает не глубину действительности, а только ее грани. Этим невыразимым и недомыслимым сущностям разум может дать только символическое выражение в понятиях и не должен никогда забывать об этом символизме. Но в отличие от рассудочности метафизика не уничтожает, не обходит, как опасных препятствий, этих явным образом алогичных областей**, но, символизируя их в понятиях, стремится построить систему разума как схему этой действительности, живой и конкретной. Разум стремится дать философию жизни, рассудок знает лишь механизм. Для первой существует живой человек в живой природе, для второго — заводная маши-

на в безжизненном механизме, «вертящийся вертел», «летящая стрела», мнящие себя свободными. Основное понятие философии есть, по моему убеждению, не cogito, а vivo*.

Бог есть Бог живых, а не мертвых**.

Разум сталкивается с рассудком. Возникает вопрос об размежевании их компетенции; разум должен очертить область рассудка, обосновать возможность рассудочного, научно-опытного знания. Вопреки притязанию рассудочности подчинить философию науке, выражающемуся в идеале научной философии, необходимо философски объяснить факт науки, а не «ориентировать на нем» философию. Это есть проблема философии науки, философского наукословия, потребность в котором вновь заметно назревает в современной мысли (Бутру***, Бергсон, Пуанкаре, прагматисты). И все отчетливее обрисовывается «прагматический» характер науки. Становясь по отношению к миру в научную позу, надевая на себя ледяную личину рассудка, решаясь «не плакать, не смеяться, но понимать», человек вырывает у природы если не ее тайны, закрытые холодному рассудку, то ее секреты, полезные для жизни. Рассудочность имеет глубокие корни в утилитарно-прагматическом отношении к природе. И современный прагматизм только разгласил тайну рационализма, сделав своим боевым принципом то, что молча, потихоньку делала и делает европейская мысль в новейшую эпоху. И если уж искать истинного родоначальника прагматизма, а вместе и наиболее тонкого его представителя, то это был Кант, обосновавший условность и относительность, антропоморфизм всего человеческого опыта, а вместе с тем пытавшийся замкнуть мысль в этой ограде субъективизма. И Шиллер с протагоровским «человек есть мера вещей» лишь договаривает недоговоренное Кантом; но это же самое делается теперь и в неокантианстве. Однако если прагматизм как научная практика представляет собой нечто естественное, необходимое и законное, то, провозглашенный в качестве философии, он есть самоубийство рассудочности, как и всякий радикальный скептицизм. И неудивительно поэтому, что он вызвал против себя наибольшую враждебность именно среди тех, чью тайну он так прямодушно разгласил.

Тем не менее наука или вообще рассудочная мысль при всей относительности и условности своих истин и по-

нятий есть прежде всего факт, требующий своего объяснения. И это объяснение может быть дано только на основании онтологического предположения, совершенно выводящего за пределы рассудочной философии, именно, что логическая связь вещей, устанавливаемая в разных ракурсах деятельностью разума и рассудка, не субъективна только, но объективна, принадлежит природе вещей, и познание возможно только в силу причастности нашего разума к разуму вещей. Наше познание возможно лишь постольку, поскольку логична сама действительность и поскольку мы реально приобщаемся в нем к Логосу. Другими словами, наука обосновывается в метафизике.

На основании сказанного о характере рассудочной философии легко заключить, чем является в ней природа. Говоря словами Шеллинга, «общий недостаток всей новоевропейской философии, начиная с Декарта, в том, что для нее не существует природы, что у нее нет живой основы»[1]. Природа есть лишь возможность явлений, основа опыта, некоторое, вполне неопределенное нечто, оформляемое познавательными категориями рассудка. Это тот иррациональный толчок, которым не-я стучится в я в системе Фихте и в некоторых доктринах современного неокантианства. Причем это понятие диалектически разлагается на две противоположности, представленные в двух основных направлениях рассудочной философии: идеализме и материализме. Природа в рассудочной философии познается только как механизм, сплошная цепь причин и следствий. «В природе можно без удивления видеть (говорит Кант в первом издании «Критики чистого разума») одну лишь коренную способность всего нашего познания, именно трансцендентальную апперцепцию, то единство, только благодаря которому она и может быть названа объектом всего возможного опыта, т. е. природой, и именно поэтому можно необходимо познать это единство a priori». Следовательно, природа есть лишь зеркало нашей познавательной субъективности, нечто «метеорическое». В такой призрак превращается природа у Канта, а еще больше у Фихте и в новейшем неокантианстве радикально идеалистического направления. С другой стороны, рассудочная философия, не искушенная

[1] *Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. <СПб., 1908, с.> 24.

критицизмом, впадает неизбежно в механический материализм. Она прямо рассматривает природу как связную, хорошо слаженную машину, как систему атомов или сил. В качестве рабочей гипотезы естествознания, по справедливому замечанию Ланге (в «Истории материализма»)*, эта точка зрения оказалась весьма пригодной, но отнюдь не в философии. В стороне от этого торного пути европейской мысли стоит лишь Шеллинг с его натурфилософией, генеалогия которой восходит не только к Канту, но и к мистической философии Беме, Баадера и восточного христианского умозрения, да еще Фехнер, оказавший влияние на Вундта, и Гартман. Природа умирает в новой философии, и это несмотря на рост пантеистических настроений. Если видеть в механическом мировоззрении философскую истину, тогда придется сказать, что рассудочная философия совершила огромнейшее историческое дело, открыла, действительно, новую эру в истории сознания. И, наоборот, если видеть в его торжестве лишь аберрацию мысли, тогда необходимо признать, что в нем философия сделала шаг назад по сравнению с античной и средневековой мыслью или, выразимся точнее, перебаливает какой-то своей специфической болезнью, неведомой прежним эпохам. Природа, которая некогда была живою для человека, теперь для него омертвела, произошло как будто новое изгнание Адама из рая. Природа открыла свои секреты, но затаила свою тайну. Античный человек находит в природе целый сонм живых существ. В шелесте Додонского дуба он слышит божественный оракул**, и ручей шепчет ему свою сказку. Также и философская спекуляция античности возвышается до величественных учений о мировой душе у Платона и Плотина и о природном целемеханизме Аристотеля, причем оба эти учения составляют драгоценнейшее философское наследие античности, переданное ею грядущим векам, поистине κτῆμα εἰς ἀεί***. Великий Пан умирает, когда над миром водружается Крест, но с ним не умирает природа. Освобожденная от чар вакхического оргиазма и стряхнувшая оковы полидемонизма, она возрождается к новой мистической жизни. Она вздымается навстречу приклонившемуся небу и приемлет воплощающийся Логос, выражая свое свободное согласие на Высшую волю. Устами непорочнейшего своего создания, пречистой Девы, говорит природа: «се раба Господня, да будет мне по слову Твоему»****. Материя становится богоматерией, из нее

рождается Богоматерь, чрез которую совершается воплощение Слова, а с ним начинается новая космическая эпоха. Природа в человеке через Церковь становится способной к обожению, и это получает явное свидетельство в таинстве Тела и Крови. Этот религиозный материализм проникает всю христианскую догму, формулируется в творениях отцов и учителей церкви,— назовем хотя св. Афанасия Александрийского,— получает догматическое выражение на вселенских соборах и определяет церковную практику. Судьбы природы, стенающей и ожидающей своего освобождения, отныне связываются с судьбами человека, «повинувшего» ее; новое небо и новая земля входят уже необходимым элементом в состав христианской эсхатологии*. Новые верования, связанные с новым религиозным опытом, находят выражение и в новых философских спекуляциях православного востока и запада, в творениях Оригена, блаженного Августина, св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника, Псевдодионисия Ареопагита, И. Скота Эригены, а позднее средневековых и новейших мистиков, у итальянских натурфилософов эпохи Возрождения, в учениях Лейбница, Шеллинга, Баадера. И тем не менее надо констатировать, что с началом господства рассудочной философии, с века Декарта, Спинозы, Канта и новейшего критицизма и материализма, эта философская традиция резко обрывается. Получается впечатление, что произошел какой-то подпочвенный, мистический сдвиг, иссякли какие-то подземные источники, питавшие собою эту традицию. Как будто мертвящий ветр пронесся над тварью и поникли ее лики. В сознании это и выразилось в преобладающем влиянии рассудочной философии, в веяниях так называемого просветительства. Борьба с ним, естественно, должна выразиться в стремлении к такому философскому мировоззрению, которое, не умаляя значения науки и вообще рассудочности, а отводя ей свое место, философски возвышалось бы над ней, снова восстановило бы связь человека с сердцем природы. Такова проблема натурфилософии, как она представилась уже философскому гению Шеллинга. И еще отчетливее ставится она в философии Соловьева: чрез природу как объект естествознания прозревать природу как сущее, в механизме увидеть организм, в бездушной природе познать Божию тварь — такова одна из самых центральных задач метафизики Соловьева, а его учение о природе

и мировой душе есть одно из самых центральных его учений, притом особенно интересное именно для нашего времени. Мы вступаем в эпоху начинающегося кризиса рассудочной философии, едва ли не совершившей уже полный цикл своего развития. Не только в философии, но и в самом естествознании зарождаются и крепнут течения, которые, если мысленно продолжить их, приведут нас в русло античных идей о мировой душе или христианского учения об обожающейся твари. Твердыня механического материализма научно поколеблена. В религиозном сознании наших дней также заметна неудовлетворенность односторонним пониманием христианства лишь как индивидуально-этического учения, снова нарождается потребность в христианской натурфилософии. Наконец, и в действенном, практическом сознании человечества по-новому ощущается проблема об отношении человека к космосу. Мы живем в век небывалого и, по-видимому, еще находящегося только в начале хозяйственного овладения природой. Мир пластичен, он послушен нашей воле, провозглашает современный прагматизм, и в этой пластичности нас убеждает каждый новый шаг в покорении природы, в этом непрерывном ее очеловечении. Да, мир пластичен, но что же значит эта пластичность, можно ли ее философски понять, объяснить возможность, установить пределы? Это ставит пред философским сознанием совершенно новую — или, по крайней мере, в такой форме никогда еще не стоявшую — проблему *философии хозяйства*[1]. И все эти проблемы связаны с общей философией природы. Это — вопросы, которые выходят за пределы научного естествознания в область метафизики природы. Это грандиозное по замыслу учение о природе никогда не было проработано Соловьевым в завершенную систему. Мы имеем не рисунок, а скорее чертеж, хотя и сделанный рукою мастера, но местами незаконченный и не раз переделывавшийся в частностях. В разные эпохи и в разной форме возвращается он к этому учению: в философских трудах, в критике и публицистике, в поэзии и, как мы теперь знаем, в частной переписке. Везде предносится пред ним Она, Вечная Женственность, Божественная София, Душа мира. И это делает изложение и истол-

[1] Ср. наш очерк: «Проблемы философии хозяйства», «Вопросы философии и психологии», 1910, IV.

кование этого учения, в особенности с его вариантами, вообще довольно затруднительным. Наиболее систематическое выражение оно получает в «Чтениях о Богочеловечестве» и во французском трактате («La Russie et l'église universelle»)*; но и между ними имеются немаловажные варианты (напр., в изображении творения мира Богом). Это учение вводит нас притом в центральный лабиринт соловьевской мысли. Поэтому я должен заранее отказаться от мысли сделать его здесь общедоступным и ограничусь лишь кратким указанием на его основные черты.

В рассматриваемом учении Соловьева мы видим переливы и отражения многих предшествовавших философских учений, которые он объединяет в широком синтетическом охвате: здесь чувствуется Платон и Плотин, Аристотель и христианское богословие, Лейбниц и Кант, Шопенгауэр и Шеллинг. Можно с полным убеждением сказать вместе с кн. С. Н. Трубецким, что едва ли можно назвать «в новейшей истории мысли синтез более широкий, чем тот, который был задуман им с такой глубиной, так ясно, стройно и смело»[1]. И если теперь иногда раздаются голоса, которые отрицают философскую оригинальность Соловьева на том основании, что его творчество находится в ясной и несомненной связи с историей мысли, продолжает мировую философскую традицию, то этим только обнаруживается непонимание задач и пределов индивидуального творчества. Ближе всего Соловьев в рассматриваемом учении стоит, бесспорно, к Шеллингу второго и третьего периода**, в отдельных пунктах соответственные учения Шеллинга глубже и гениальнее, но даже поставленный рядом с этим удивительным мыслителем наш философ не теряет своей индивидуальности, а, кроме того, отличается от него более поздним историческим возрастом и, следовательно, большей широтой синтеза. Природа есть живое существо, природа есть сущее, природа есть абсолютное. Однако в отличие от пантеизма, хотя и постигающего жизнь природы, но отожествляющего ее с божеством, у Соловьева природа есть *другое* Бога, Его творение и образ, второе абсолютное, становящееся им в процессе, во времени. В учении Соловьева проводится ясная грань между Творцом и тварью, но вместе с тем устанавливается и тесная связь. Вместе с Беме, Баадером и Шеллингом Соловьев учит о природе в Боге,

[1] Собр. соч. кн. С. Н. Трубецкого, т. I. <М., 1907, с.> 348.

имеющей потому вневременное и предвечное существование. Божеству принадлежит положительное всеединство, потенциальная множественность идей или существ, связываемая единящим началом Логоса, второй ипостаси. Этому произведенному единству Соловьев усваивает библейское название Софии. «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как целый божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе,— есть и Логос, и София» (III, 106)*. Это «все», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет свое бытие только в нем, само по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или не-сущее (μὴ ὄν).

«Божество <...> эту потенцию бытия вечно *осуществляет,* всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным, абсолютным содержанием, всегда утоляет им бесконечную жажду бытия, всему сущему свойственную» (III, 124—125). Но в каждой из частных сущностей, входящей в это всеединство и составляющей собой не все, а лишь частное, одно из многого, и не могущей быть непосредственно всем, «абсолютная полнота бытия <...> открывается как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, как темный, вечно ищущий света огонь жизни» (125), как беспредельное (ἄπειρον). «...это беспредельное, которое в Божестве есть только возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое или от века удовлетворенное стремление), здесь — в частных существах — получает значение коренной стихии их бытия, есть центр и основа всей тварной жизни (μητὴρ τῆς ζωῆς)» (125). В «распаленном колесе жизни» эта беспредельная слепая жажда, неугасающая первоволя, неусмиренный, хотя и скованный хаос чувствуется как стихия ужасного, ослепляющая наше ночное сознание.

На мир таинственных духов,
Над этой бездной безымянной
Покров наброшен златотканный
Высокой волею богов.

Но когда ночь отбрасывает этот покров, то

...бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами:
Вот отчего нам ночь страшна**.

Соловьев мастерски сумел оценить и философски истолковать проникнутую этой стихией поэзию Тютчева, которой посвятил глубокомысленный этюд*. И с особенным проникновением останавливается он над вещими стихами Тютчева о темном корне мирового бытия, о первобытном хаосе, на этом ясновидении философа-поэта.

О чем ты воешь, ветр ночной,
О чем ты сетуешь безумно?
Что значит странный голос твой
То глухожалобный, то шумный?
Понятным сердцу языком
Твердишь о непонятной муке
И роешь и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки.
О, *страшных* песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди
И с *беспредельным* жаждет слиться...
О, бурь уснувших не буди:
Под ними хаос шевелится!..**

Свет освещает тьму, но в то же время и предполагает ее, и победа над хаосом являет его положительное преодоление, вот почему корни бытия глубоко погружаются в темные недра.

Свет из тьмы: над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их***.

Положительное всеединство есть организм живых идей или, как можно выразиться с Лейбницем, монад. Но если у Лейбница монады «не имеют окон» друг для друга и общаются лишь на основе предустановленной гармонии****, то у Соловьева они соединены узами любви[1], пред-

[1] Я не останавливаюсь здесь на том философском истолковании, которое Соловьев дает сотворению природного мира. Он колеблется притом между, по крайней мере, двумя вариантами этого истолкования: в «Чтениях о Богочеловечестве» творение описывается так, что Божество сопрягается актом своей воли (первая ипостась) с идеями, из которых каждая воспринимает этот акт по-своему и становится «в душу живу». Во французской же книге «La Russie et l'église universelle» творение состоит в том, что Божество воздерживается от осуществления своего всемогущества и, освобождая от своей воли, дает свободу самостоятельному существованию твари. Так же колеблется Соловьев и при согласовании этого учения с библейским рассказом о сотворении мира, наиболее приближаясь к нему во французской книге и «Судьбах теократии». Нельзя отделаться, однако, от того впечатления, что полной внутренней устойчивости в этом вопросе Соловьев так и не достиг.

ставляющей собою основное космическое начало. В мире душ, т. е. в нашем природном мире, центральное место принадлежит человечеству. «То второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению Священного Писания, второй Адам» (111). Хотя человек появляется в природе на определенной ступени ее развития и ведет временное и эмпирически изменчивое существование, но как умопостигаемая сущность он предвечно есть, и допущение «бесконечного существования *после смерти* никак не вяжется с ничтожеством *до рождения*» (117). И, наоборот, рассматривать человека исключительно как результат эволюции и трансформации, т. е. в конце концов сводить его происхождение к абсолютной случайности, конечно, противоречило бы основам метафизики Соловьева. Но в то же время идея эволюции, последовательного развития во времени, составляет необходимую часть системы Соловьева, однако эту эволюцию он понимает не как дело абсолютного случая или творчество из ничего, но лишь как выявление сил, заложенных в мироздании, поэтому и сама эволюция в основах и задачах своих есть процесс телеологический. Отмечу кстати, что в этом пункте чрезвычайно приближается к Соловьеву Ch. Renouvier в своем интересном трактате «Le personnalisme», 1903*, излагающем учение о мире как творении Божием и об его эволюции как о процессе, возвращающем лишь вложенные в мир семена.

Человек в его вечном и доприродном состоянии рассматривается Соловьевым не как индивид или особь и не как агрегат их или общество, но как «цельный, универсальный и индивидуальный организм» (116). В человеке находит сознание и единство все, и в этом смысле человечество есть мировая душа, «она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму жизни» (129). «Заключая в себе и божественное начало, и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною...» (ibid.). Но если в божественном мире все находится в единстве и гармонии, то откуда же зло, дисгар-

мония, муки этого мира? Откуда в нем временность или процесс, т. е. разорванность, частичность, дискурсивность, наконец, смерть? Не станет ли существование этого мира еще более загадочным и непонятным, если принять учение о природе в Боге, о вечном существовании человечества как мировой души? Соловьев отвечает на эти вопросы так: «Тот мир, который, по слову апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особенных существенных элементов, а это есть только другое, недолжное *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу *положение* тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии входят в состав мира божественного... природа в своем противуположении с Божеством может быть только другим положением или *перестановкою* известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном» (122). «Один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом; другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание)» (122). Происхождение зла, составляющего общую болезнь мира, необъяснимо причинами физическими, оно может найти только метафизическое объяснение в премирном отпадении мировой души от Бога и утрате ею вследствие этого способности быть единящим центром творения. «Мировая душа содержит в единстве все элементы мира, лишь поскольку она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, поскольку она имеет это божественное начало единственным предметом своей жизненной воли, безусловной целью и средоточием своего бытия...» (130). Но, как свободная, мировая душа может изменить центр своего стремления. «Обладая всем, она может хотеть обладать им *иначе,* чем обладает, т. е. может захотеть обладать им *от себя* как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в облада-

нии этою полнотою,— что ей не принадлежит. В силу этого мировая душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждаться вне Бога» (131). Но, «останавливая свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, сама становится лишь одним из многих... Единство мироздания распадается тогда на множество отдельных элементов, всемирный механизм обращается в механическую совокупность атомов... частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод — страдание. Таким образом, вся тварь подвергается суете и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т. е. мировой души как единого свободного начала природной жизни» (131). «Отпавший от божественного единства природный мир является как хаос разрозненных элементов. Множественность распавшихся элементов, чуждых друг другу, непроницаемых друг для друга, выражается в реальном *пространстве.* <...> Вытекающая из механического взаимодействия элементов сложная система внешних сил, толчков и движений образует мир *вещества»,* и «постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком все *вечно есть* абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно *становится* таким организмом *во времени»* (132—133). Душа мира, утеряв первоначальную единящую силу, становится лишь потенцией и смутным стремлением к такому единению. Действующей силой единения становится уже само божественное начало. «Здесь божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа,— к воплощению божественной идеи или к обожествлению (theosis) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма» (134). Но это воссоединение может совершиться только на основе *свободы,* а следовательно, продолжительным и мучительным историческим процессом. Сначала устанавливается внешнее единство — в законе тяготения, затем последовательными ступенями развитие мира достигает жизни органической и, наконец, появления человека. «В человеке мировая душа впервые внутренно соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой фор-

ме всеединства» (138). Поэтому «человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность,— устроителем и организатором вселенной» (138). Как и мировая душа, он имеет свободу выбора,— он волен утверждать себя отдельно от Бога и повторяет в себе изначальное грехопадение мировой души, становится благодаря ему вместо центра снова периферией[1]. Единство его сознания превращается в пустую форму, ждущую своего наполнения. «Это внутреннее усвоение сознанием абсолютного содержания (по необходимости постепенное) образует новый процесс, субъектом которого является мировая душа в форме действительного подчиненного мировому порядку человечества» (140). Здесь понятие о мировой душе приближается к понятию кантовского трансцендентального субъекта, устанавливающего своими категориями объективность познания. (Впрочем, это отождествление его с мировой душой сделано было лишь кн. С. Н. Трубецким, но вполне в духе Соловьева.) Начинается исторический процесс. Божественное начало действует в человеческой истории как подавляющее темные силы, просветляющее и, наконец, перерождающее. Для этого «божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек» (147). Иисус Христос, второй Адам,— не только индивидуальное, но универсальное существо, «обнимающее собой все возрожденное, духовное человечество» (151). «Человечество, воссоединенное с своим божественным началом чрез посредство Иисуса Христа, есть *церковь,* и если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело божественного Логоса, то в природном, происшедшем мире церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, т. е. исторически обособленного в богочеловеческой личности Иисуса Христа» (159). Но достижение этой полноты в человечестве «обусловлено тем же, чем и в Богочеловеческой личности, т. е. самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением ее Божеству» (160). Пределом этого процесса является восстановление изначального всеединства, брачная вечеря Агнца и уготовавшей себя Невесты, новая Кана Галилейская. Это необходимо связано с преображением твари и с все-

[1] Этот пункт особенно темно изложен у Соловьева и, очевидно, не достиг в его мышлении полной ясности.

общим воскресением, предваряемым воскресением одного, Первенца из мертвых*. Это воскресение Соловьев рассматривает не только как постулат веры, но и как заключительное звено мировой эволюции, как внутренно необходимое ее завершение (он колебался в разные времена жизни относительно степени участия в нем самого человечества, мысля его то как воскрешение силами объединившегося, овладевшего природой человечества — под влиянием Н. Ф. Федорова, то как творческий акт Божией воли). Но он не мирился с тем представлением, которое глубоко залегло в современных теориях земного прогресса, с забвением отцов со стороны счастливых потомков, унаследовавших блага прогресса. «Каким образом,— спрашивает он в «Смысле любви»,— окончательное и высшее состояние может быть основано на несправедливости, неблагодарности и забвении? Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара; если он не в состоянии вырвать у смерти *всю* ее добычу, он лучше откажется от бессмертия». «Наше личное дело, поскольку оно истинно, есть общее дело всего мира,— реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи» (VI, 410—411)**. Бессилен подвиг Пигмалиона, изваявшего из мрамора божественное тело, и не спасет Евридики от мрака Аида победа Алкида, спасает только Орфей, в образе которого в катакомбах изображался Христос:

Волны песни всепобедной
Потрясли Аида свод,
И владыка смерти бледной
Эвридику отдает.

(«Три подвига»)***

Здесь дана только общая схема метафизики природы у Соловьева. Я далек от того, чтобы видеть в имеющихся набросках Соловьева совершенно законченное учение, напротив, скорее это — тема для будущей разработки, гениальная интуиция. Но и в теперешнем виде эти идеи и темы представляют драгоценное наследство для русской философской мысли, для творческого их развития.

«Seid ihr, Brüder, der Erde treu»,— восклицает Ницше-Заратустра****, но в качестве опоры для этой «верности земле» находит только убийственное по своей беспросветности учение об ewige Wiederkehr*****. Нельзя вырваться из этого распаленного круга жизни хотя бы в небытие

или в нирвану, ни аскезой, ни резиньяцией нельзя умертвить волю к жизни: вечное повторение, вечная тоска! Но верность земле проповедует именно христианство, которое так слепо и так страстно ненавидел Ницше в своем дневном сознании, хотя, быть может, не менее страстно влекся к нему в своем темном инстинкте. И верности земле учит и философ христианства Соловьев. Глубоко заблуждаются относительно христианства те, кто понимает его аскетику в буддийском или же платоническом и неоплатоническом* смысле, как мироотреченность и принципиальное осуждение плоти. Напротив, оно есть учение о «святой телесности»[1], о святой плоти, навеки связанной с духом. Смерть сильна произвести только временное разделение, но оно снова преодолевается в воскресении. «И как некогда земля в силу действия на нее Духа Божия произвела из себя в лице Адама творение *сверхземное* — разумного человека, подобным же образом впоследствии сама человеческая природа в силу вновь нашедшего на нее Духа Божия породила в лице Христа существо *сверхчеловеческое.* Адам — сын земли, но не просто земля, а, так сказать, *Богоземля;* Христос — сын человеческий, но не просто человек, а *Богочеловек.* Совершенный плод земли — больше, чем земля, совершенный плод человеческой природы — больше, чем человек...

И рвется все в божественной отваге
Себя перерасти,
Стремится прах земной к небесной влаге,
Чтоб раем расцвести»[2].

Но если земля в действительности есть богоземля, то материальная природа есть не дьявол, и не временная темница, а лишь «недостроенная обитель богочеловеческого духа»[3], и «верить в природу — значит признавать в ней сокровенную светлость и красоту, которые делают ее *Телом Божиим* (от этого пункта строится эстетика Соловьева). Истинный гуманизм есть вера в *Бого-человека,* и истинный материализм есть вера в *Бого-материю*»[4]. Можно поэтому упрекать материализм за недостаточность уважения к материи, которую он мыслит только как слепое

[1] Ср. в статье Соловьева о еврействе, т. IV, 138**.
[2] Собр. соч., IV, 555.
[3] Ibid., 133.
[4] Собр. соч., III, 196.

Российская Государственная Библиотека

и безжизненное начало, всецело подвластное законам механизма. Можно упрекать идеализм за недостаточность веры в идею, которой отводится место или в безвоздушном пространстве трансцендентального сознания, или же лишь на грани материального бытия, просветлять которое изнутри она не способна. Можно упрекать, далее, эволюционизм в том, что он так узко понимает свою собственную идею и ставит предел эволюции там, где должен совершиться последний и решительный шаг в мировом развитии. Можно, наконец, упрекать гуманизм в неверии в человека, раз он отказывает ему в способности бессмертия и тем низводит его к временному и случайному явлению.

Но не звучит ли для нас все это учение о природе чем-то родным и сыздавна знакомым? Это — не Гете с его пантеизмом ясного дневного сознания, хотя и оживляющим природу, но чересчур погружающим в нее человека, и не Л. Толстой, в своем художественном самосознании также приближающийся к пантеизму гетевского типа, но об этом (о *матери* сырой земле) поет народная наша песня, но это Тютчев, Ал. Толстой, Фет, но это — Достоевский. «Любите все создание Божие,— поучает старец Зосима,— и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите! Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью».

«Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй и неустанно и ненасытно люби, всех люби, все люби, ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и не многим дается, а избранным». И когда, верный заветам почившего старца, Алеша в эту великую и таинственную ночь своей жизни, отойдя от святыни его праха, повергается и плача целует грудь матери-земли, раскрывшейся принять дорогие останки, «как будто нити от всех этих бесчисленных миров Божиих сошлися разом в душе его, и она вся трепетала, соприкасаясь мирам иным... И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты»*. И Вл. Соловьев также не был

только философом мировой души. И он, как Алеша, пережил «такую минуту», познал ее мистическим опытом. Можно, конечно, этому и не верить или объяснять это как-нибудь «медицински», только несомненно, что мистические переживания, связанные с мировой душой, составляли наиболее интимный, а потому и наиболее основной факт его душевной жизни, и он знал, о чем говорит, философствуя о мировой душе; для него это была не умозрительная только идея, но опытная истина. Здесь он присоединяется к ряду мистиков, носителей опытного богопознания, о которых не может не знать всякий, приближавшийся к его истокам. В письмах Соловьева, уже опубликованных, в биографических материалах, отчасти еще не вполне опубликованных, сквозит этот особый, своеобразный мистический опыт. Но важнейшее свидетельство о нем дает нам поэзия Соловьева. Для многих представляется случайным и не имеющим особенного значения то обстоятельство, что Вл. Соловьев был, кроме всего остального, еще и подлинным, Божьею милостью, поэтом. Но так можно смотреть лишь при условии, если видеть в поэзии эстетическую игру и отрицать в ней особое постижение истины, а следовательно, и внутреннюю связь между философией и поэзией. Но искусство, по глубокому замечанию Шеллинга, есть документ философии, и поэзия Соловьева также является документом его философии. В этой последней мы находим немало наносного, временного и случайного, и лишь то, что есть и в поэзии, получает неоспоримую печать и философской подлинности. Соединение даров философии и поэзии, мистики и спекуляции, взаимно восполняющих и усиливающих один другой, представляет собой исключительно редкое явление в истории человечества. Есть философы, силою мысли превосходящие или равняющиеся с Соловьевым, и немало поэтов, в огромной степени превосходящих Соловьева с его небольшим томиком стихотворений, хотя и состоящим в большинстве своем из поэтических перлов. Но для того, чтобы найти аналогичную комбинацию этих дарований в одном лице, нам придется в истории мысли отступить глубоко назад, быть может, до Платона, философа, поэта и мистика, с которым недаром так интимно роднился дух Соловьева. И основной мотив поэзии Соловьева определяется все тем же мистическим переживанием природы как Мировой Души, как

Софии. Она влечет его к себе во образе Вечной Женственности, облеченная красотой. Она, царица, открывается и в природе, и в любви, и в молитве. Она чуется и в хаотической стихии, и в покое бытия. Ее музыкой проникнута вся поэзия Соловьева, и это придает ей высокую оригинальность и совершенно особую, чарующую прелесть. С детских лет и до последних знает он ее и рвется к ней навстречу.

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя,—
Сердце сладким восторгом забилось,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня*.

Или в другом стихотворении:

Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многодумна, как зимняя ночь,
Вся ты в лучах, как полярное пламя,
Темного хаоса светлая дочь! **

А в известном стихотворении, в котором он рассказывал свои «Три (мистические < — прим. С. Б.>) свидания», так описывается видение в Сахарской пустыне:

И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.
Что есть, что было, что грядет вовеки—
Все обнял тут один недвижный взор...
Синеют подо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.
Все видел я, и все одно лишь было,—
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило,—
Передо мной, во мне одна лишь ты.
О лучезарная! тобой я не обманут:
Я всю тебя в пустыне увидал...
В моей душе те розы не завянут,
Куда бы ни умчал житейский вал.

Еще невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье божества***.

Да, он прозрел ее и передал нам, слепорожденным и слепотствующим, это свое прозрение, как драгоценный

дар. И неужели мы не примем благочестиво этого дара или же лишь тупо насмеемся над ним? Да не будет!

М. г.! Сегодня, в десятилетние поминки Вл. Соловьева, мы празднуем именинный день русской философии, и потому не неуместно обратиться мысленным взором к ее задачам и призванию, которое целиком в будущем, но все же имеет некоторое, хотя и небольшое, прошлое. И в этом прошлом уже обнаружились ее черты, определяемые ее особыми задачами и проблемами. И это своеобразие ее тем и ее задач отразилось и на характере учения Вл. Соловьева о природе с его религиозным материализмом или конкретным натурфилософским спиритуализмом. И именно в этом направлении яснее всего обнаруживается ее отличие от современной западной философии, в которой наряду с материализмом преобладает отвлеченный идеализм. Всего рельефнее это выражается в новейшем протестантском (Ричлианском) богословии*, которое понимает Бога главным образом как нравственный миропорядок, а религию — преимущественно как этику, в Христе же видит равви Иисуса, показавшего на себе, какова должна быть истинная религия, и лишь в этом смысле имеющего сверхисторическое значение. Вся религиозная космология и мистика выбрасывается за борт, другими словами, природа передается в безраздельное ведение естествознания, мир религиозно опустошается. Из поля зрения западной философии, вскормленной в лоне протестантизма, после Шеллинга почти совершенно исчезла идея, выраженная в этих величественных словах: καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, *и Слово плоть бысть* (Ио. 1, 14). И не случайно, что эта тема как предмет философского умозрения проявилась уже при первых самостоятельных шагах русской философии, в частности в системах Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого. Учение о воплощенном Слове, в качестве религиозного догмата преимущественно вверенное православному Востоку и определяющее его религиозную стихию, было уже однажды победоносно раскрыто и защищено греческим востоком в творческую эпоху вселенских соборов. Ныне оно снова должно быть раскрываемо и защищаемо русским востоком в философском умозрении и в художественном творчестве, и по этому пути пошли уже первые зодчие русской культуры, одного из которых мы ныне поминаем. Задача эта нелегка при современном состоянии филосо-

фии и науки и господствующих в них течениях. Трудна она и как наиболее поздняя, а потому и наиболее синтетическая задача, посильная, может быть, лишь отдаленному будущему. Но, глядя поверх сумрачного настоящего и обращаясь лицом к этому туманному будущему, в которое можно только верить и надеяться, мне хочется повторить призывный клич одного из выразителей русского культурного самосознания, чью память мы также благодарно творили в истекшем году, А. С. Хомякова:

Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,
Проснися, дремлющий Восток!*

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

Часть первая

МИР КАК ХОЗЯЙСТВО

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

Для автора настоящая работа имеет еще и совершенно особое значение, ибо в ней подводится внутренний итог целой полосы жизни, окрашенной экономическим материализмом, и она есть долг философской совести автора по отношению к своему собственному прошлому. Факт хозяйства всегда возбуждал во мне философское «удивление», и проблема философии хозяйства — о человеке в природе и о природе в человеке — в сущности никогда не сходила с моего духовного горизонта, поворачиваясь лишь разными сторонами[1]. Первоначальной попыткой философски осмыслить этот факт и была для меня теория экономического материализма с различными критическими поправками. И хотя теория эта очень скоро перестала удовлетворять сознание подобно тому, как перестают его удовлетворять представления детства, однако те вопросы, на которые она по-своему отвечает, сохранили

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

всю свою силу. И нельзя просто отвертываться от проблемы экономического материализма во имя отвлеченного «идеализма» (как делают «возвращающиеся к Канту» или «соединяющие» Канта с Марксом), ибо такой «идеализм» не заключает в себе ровно никакого ответа на эту проблему, но оставляет ее вовсе вне рассмотрения.

Проблема хозяйства берется в настоящем исследовании сразу в троякой постановке: научно-эмпирической, трансцендентально-критической и метафизической. И такой способ ее рассмотрения объясняется отнюдь не прихотью автора — он подсказывается самым существом дела. Ибо то, что в области эмпирической составляет предмет «опыта», ставит проблемы науке, а рассматриваемое со стороны познавательных форм, является построением «трансцендентального субъекта»,— бытийными своими корнями уходит в метафизическую землю. И эта иерархия проблем сама собою раскрывалась предо мною с ходом исследования по мере его углубления. Сначала, в стремлении осмыслить факт хозяйства, всего естественнее было обратиться к *науке* о хозяйстве (политической экономии), которая из явлений хозяйственной действительности построяет особую область научного «опыта». Однако она остается при этом глуха и слепа ко всему, что выходит за пределы этого опыта. В проблеме хозяйства она выделяет лишь одну определенную сторону. Она права, конечно, в пределах своих специальных задач, но было бы величайшей близорукостью, приравняв целое части, ограничить теорию хозяйства одной лишь его феноменологией. За этими пределами исследование вопроса силою вещей попадает уже в общефилософскую область. Нащупать границы феноменологии, обнаружив логический схематизм науки, есть задача критической философии, «критического идеализма», который играет при этом незаменимую роль, освобождая от гипноза научного эмпиризма, и тот, кто однажды пережил на себе его освобождающее действие, навсегда останется за это признателен критическому идеализму, хотя бы и не соглашался принять критическую Беатриче за «прекрасную даму» философии. Но пред проблемой хозяйства по существу критический идеализм оказывается беспомощным: здесь с наибольшей ясностью обнаруживается чисто теоретический, схематизирующий характер критической философии, с ее неспособностью к реализму. Поэтому критический идеализм решительно отсылает к метафизике — к онтологии и натурфилософии, куда в окончательной инстанции

и переносится проблема философии хозяйства. Таким образом, при этом самым делом осуществляется та связь философии и науки, которая постулируется теоретически, и, мне кажется, это может пойти на пользу той и другой стороне. Социальная наука несомненно нуждается в оплодотворяющей связи с философией, чтобы с помощью ее справиться с настигающим ее внутренним саморазложением, ибо незаметно подкравшийся общий кризис научного сознания здесь должен быть особенно опустошительным. Философия же, становясь лицом к лицу со столь жизненной проблемой, постольку освобождается от того схоластического формализма, в который все более запутывает ее «критицизм».

Своеобразную остроту проблема философии хозяйства получает и для современного религиозного сознания. В эпоху упадка догматического самосознания, когда религия всего чаще сводится к этике, лишь окрашенной пиэтистическими «переживаниями», особенно важно выдвинуть *онтологическую и космологическую* сторону христианства, которая отчасти раскрывается и в философии хозяйства. Но это совершенно невозможно средствами теперешнего кантизирующего и метафизически опустошенного богословия, для этого необходимо обратиться к религиозной онтологии, космологии и антропологии св. Афанасия Александрийского, Григория Нисского и др. древних учителей Церкви. Эти учения в настоящее время лежат в догматике философски мертвым капиталом, чаще же прямо отвергаются, и на развалинах христианского религиозного материализма[1] воздвигается философский и экономический материализм на одной стороне и идеалистический феноменализм на другой. В число задач настоящего исследования входит попытка перевести некоторые из этих учений на язык современного философского мышления и тем обнаружить, как истины религиозного материализма искажаются и затемняются и в материализме, и в идеализме.

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

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

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

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

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

Москва, 18 января 1912 г.

Глава первая

ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА

I

СОВРЕМЕННЫЙ ЭКОНОМИЗМ*

В жизне- и мироощущении современного человечества к числу наиболее выдающихся черт принадлежит то, что можно назвать *экономизмом* нашей эпохи. Так называемый экономический материализм дает только наиболее резкое выражение этой ее черты, и, сколь бы спорной ни казалась нам его доктрина, сколь бы шаткими ни представлялись его философские и научные, метафизические и эмпирические основы, благодаря такому своему значению он есть нечто большее, чем просто научная доктрина, которая рушится вместе с обнаружением своей несостоятельности. В известном смысле экономический материализм даже и неуничтожим, насколько в нем находит выражение некоторая непосредственная данность переживаний или историческое самочувствие, ищущее для себя теоретического выражения в научной или философской доктрине. Эта последняя может быть крайне неудачна по своему выполнению, но настроение, ее создавшее, этим не устраняется. Та особая и неотразимая жизненная правда, что приоткрылась и интимно почувствовалась с такой серьезной и горькой искренностью нашей современностью, делает экономический материализм в известном смысле неопровержимым. Он не может быть просто отвергнут и опровергнут, как любая научная теория. Он должен быть понят и истолкован — не только в своих явных заблуждениях и слабых сторонах, но и в том вещем содержании, которое чрез него просвечивает. Он должен быть не отвергнут, но *внутренне превзойден,* разъяснен в своей ограниченности как философское «отвлеченное начало»**, в котором одна сторона истины выдается за всю истину. Словом, проблема экономического материализма должна быть исследована не только в теперешней ее постановке, в которой он носит слишком явные черты случайных обстоятельств своего исторического возникнове-

ния и духовных индивидуальностей его творцов. Для беспристрастного мыслителя явно, что, помимо этой грубой и неудачной формы, теория экономического материализма могла бы быть разработана и гораздо полнее, отчетливее, современнее, вообще с этой стороны поддается усовершенствованию. Отвлекаясь от всякой возможной формы его, ясно, что по существу дела экономический материализм остается *как проблема,* которая неизбежно становится перед философствующим умом нашего времени, со столь резко выраженным его экономизмом. Наше время понимает, чувствует, переживает *мир как хозяйство,* а мощь человечества как богатство преимущественно в экономическом смысле слова. В противоположность добровольному или насильственному аскетизму францисканско-буддийских эпох истории, презиравших богатство и отрицавших его силу над человеком, наша эпоха любит богатство — не деньги, но именно богатство — и верит в богатство, верит даже больше, чем в человеческую личность. Это не только маммонизм, корыстолюбивый и низкий (он был во все времена, есть и теперь), нет, это — экономизм. *Жизнь есть процесс, прежде всего, хозяйственный,* такова аксиома этого современного экономизма, получившая самое крайнее и даже заносчивое выражение в экономическом материализме. Этому последнему потому и присуща такая идейная живучесть, которая поддерживается еще остротой идейного радикализма, привлекательного даже своей наивностью и непосредственностью. И в этом секрет своеобразного обаяния экономического материализма, благодаря которому он так гипнотизирует современные умы. И я скажу даже больше: вовсе не испытать на себе этого обаяния, не ощутить его гипноза (хотя бы никогда совсем ему не отдаваясь) — это значит иметь какой-то дефект исторического самочувствия, быть внутренне чуждым современности, оставаясь ли выше нее (что вообще доступно лишь для единиц) или же отгораживаясь от жизни искусственно (вот почему нам так мало импонирует и, говоря по правде, так мало внушает к себе симпатии неискушенный жизнью кабинетный «идеализм»)[1].

[1] Ибо нельзя же считать за лучшее, чем экономический материализм, ту эклектическую, философски беспринципную смесь этики (за последнее время уже кантианской) и экономического материализма, которую мы имеем, напр., в «историко-этическом направлении в политической экономии». Невзирая на предохранительные меры со стороны этики, фактически представители этой школы с своим завуалированным

Экономический материализм или, будем лучше говорить короче, *экономизм,* хотя теоретически разделяется далеко не большинством представителей экономической науки, может быть, потому, что сделался партийной догмой социал-демократии и скандализирует многих своим идейным радикализмом, однако фактически является господствующим мировоззрением среди представителей политической экономии. Им практически пробавляется, за неимением чего-либо лучшего, политическая экономия, в которой вообще рост специальных исследований, научная практика, совершенно не соответствовал росту философской сознательности, рефлексии. Политическая экономия исходит в своей научной работе или из эмпирических обобщений и наблюдений ограниченного и специального характера, или же, насколько она восходит к более общим точкам зрения, она сознательно или бессознательно впадает в русло экономизма, притом в наивно-догматической его форме. Между политической экономией и экономизмом как мировоззрением существует тесная, неразрывная связь. Фактически экономический материализм есть господствующая философия политической экономии. Практически экономисты суть марксисты, хотя бы даже ненавидели марксизм**.

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

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

---

экономическим материализмом (школа Шмоллера, Брентано, Бюхера, всех крупнейших современных экономистов Германии) содействовали утверждению экономизма более, нежели самые воинствующие марксисты*. Ибо, в сущности, именно они применяли те принципы, которые больше лишь проповедовали марксисты.

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

Потому и наука о хозяйстве, или политическая экономия, также есть догматически обусловленная отрасль человеческого ведения. Она обусловлена как в своей эмпирической части (здесь эта обусловленность ее сравнительно и более сознается, например, связь политической экономии с технологией), так и со стороны своих общефилософских предпосылок. Та или иная философия хозяйства, устанавливающая предпосылки политической экономии, отнюдь не создается в ней самой, не есть результат научного исследования, как это думают иногда, но привносится в науку a priori, хотя затем предопределяет тот или иной характер ее выводов. Экономический материализм (а в статистике — радикальный кетлетизм***) имел мужество выделить эти предпосылки в самостоятельную философскую систему и этим, в некотором роде, выдал секрет политической экономии, которая пользовалась его положениями, но молча, тайком, в своей наивности почитая их плодом собственной научной работы. Между тем экономический материализм, выделив и догматизировав то, что только подразумевалось научной практикой, тем самым сделал эти предпосылки самостоятельной проблемой, чем содействовал в конце концов пробуждению критицизма и в этой области. Наука о хозяйстве терпит теперь, хотя это и не для всех еще ясно, жесточайший философский кризис: отказываясь от сознательного экономического материализма, она остается лишенной всяких философских основ, без которых она превращается в сумму эмпирических знаний и наблюдений, едва ли даже заслуживающую название науки. Поэтому проблема *философии хозяйства* или, лучше сказать,

совокупность этих проблем приобретает не только общефилософский, но и специально-экономический интерес.

То, что для практики представляется само собою разумеющимся, для философствующего ума нередко ставит наиболее трудные проблемы. Такова, напр., вся теория познания, исследующая, в сущности, сами собою разумеющиеся формы познавания и справедливо усматривающая здесь труднейшие и сложнейшие проблемы философии. Благодаря этой обманчивой самоочевидности положения такого рода начинают считать или совершенно незыблемыми и аподиктическими, так что их отрицание считается невозможным в силу его немыслимости или явной абсурдности, или же, что особенно распространено в специальных науках, начинают считать эти предпосылки доказанными и установленными именно в этой самой науке; в результате получается своеобразный и весьма характерный именно для нашего времени с его далеко проведенной научной специализацией догматизм специальных наук. И чтобы освободиться от него, нужно усилие философского анализа. Надо усомниться в том, в чем не принято и неприлично даже сомневаться, надо взглянуть наивными глазами чужестранца или дикаря, для которого крахмальные воротники и белые манжеты, для нас сами собою разумеющиеся, кажутся странными, и который спрашивает об их действительном назначении.

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

Наука о хозяйстве принадлежит к числу наиболее обусловленных и философски наименее самостоятельных дисциплин, но вместе с тем по фактической роли и жизненному влиянию, которое принадлежит ей в наш век, она притязает быть повелительной законодательницей мысли, хочет стать философски декретирующей, распространить влияние далеко за свои пределы. И, насколько ей это удается, в этом и выражается общий экономизм нашей эпохи как основная особенность ее исторического мирочувствия. Политическая экономия с своим экономизмом особенно нуждается в философском пересмотре

и углублении своих основ, в освежении их философским сомнением. Философское исследование общих предпосылок экономической деятельности и экономического мышления вообще составляет прямую задачу философии хозяйства, которая исследует, стало быть, философские a priori как политической экономии, так и общего экономического мировоззрения*. Но, конечно, ее собственная проблема идет гораздо дальше и глубже, нежели этого требует одно обслуживание политической экономии. Философия хозяйства входит в общую философию, составляет ее существенную часть, а не есть лишь незаконное детище политической экономии. Чем же может быть философия хозяйства как философское учение?

II
ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ

Определение проблемы философии хозяйства существенно связано с пониманием общих задач философии, а в последнем теперь существует полная разноголосица. При этом можно сказать, что в ответе на этот основной, хотя как будто лишь предварительный, вопрос «что такое философия?» скрываются обыкновенно уже самые последние ее выводы и обнажается центральный нерв философской системы. Возьмем любое из философских направлений прошлого и настоящего и убедимся, что все они разнятся прежде всего в понимании этого исходного вопроса. Очевидно, здесь нет ничего бесспорного, и он не разрешается в пределах философской системы теми или иными аргументами специального характера. Напротив, вопрос этот намечается еще за пределами философской системы, которая и построяется как ответ на заранее уже поставленный вопрос. Чем *хочет* быть философия, каков тот интерес, на котором она «ориентируется», что имеет она пред собою в качестве последней руководящей и непосредственной данности? Этим и предопределяется философская система. В нашей постановке проблемы намеренно обнажен этот центральный нерв философской системы. Для многих из современных представителей философии уже само это соединение понятий — *философия хозяйства* — представляет собой нечто неприемлемое или шокирующее, и не только по непривычности данного словосочетания, но прежде всего потому, что философии здесь определенно и откровенно придается частный предикат, между тем как для них совсем не может быть философии чего-нибудь, а возможна только философия во-

обще, самодовлеющая, независимая, «чистая». Правда, современное ухо стало уже привыкать к таким словосочетаниям, как, напр., философия культуры, искусства, права (даже «философия денег», пущенная в ход скептическим импрессионистом философии Зиммелем*), но далеко не всегда они употребляются с надлежащей философской сознательностью и «критической самоотчетностью» и, во всяком случае, ждут еще философского истолкования. С другой стороны, правда, что именно величайшие представители абсолютной, независимой философии, каковы, например, Фихте и Гегель, разрабатывали философию права, культуры, истории, но у них это были лишь определенные отделы и частные приложения общей и независимой философской системы, не имеющие самостоятельного существования. Строить философскую систему как философию хозяйства или вообще чего-нибудь, т. е. исходя из той или иной данности и по поводу нее, и для них было бы унижением философии и изменой ей. Догмат независимости философии, в смысле ее самозамкнутости и самодовлеемости и в этом смысле ее абсолютности, стоял для них вне сомнений,— такова в своей люциферианской гордости величественная система Гегеля, такова первая система Фихте («Наукоучение» 1794 года).

Такую независимость и самозамкнутость философии мнимо-абсолютного духа, из себя порождающего и чистое ничто, и чистое все и тем приравнивающегося Творцу, создавшему мир из ничего, мы отрицаем. Философствуют всегда о чем-нибудь, имея это нечто пред собой как непосредственную и не подлежащую уже установлению данность, или, употребляя распространенное выражение, *философия всегда ориентируется на чем-либо,* вне нее данном и для нее «преднаходимом». Этим предрешается и более общий и основной вопрос *об отношении философии к жизни,* который, естественно, никогда не исчезает из поля философского сознания, но особенно обостряется в эпохи болезненного, одностороннего интеллектуализма, как, напр., в послекантовском абсолютном идеализме или в последнее время в неокантианском рационализме[1]. Жизнь первее и непосредственнее всякой философской рефлексии о ней или ее саморефлексии. Жизнь неопределима до конца, хотя и бесконечно определяема, она да-

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

ет содержание нашим суждениям, но сама никогда ими не исчерпывается. Она наполняет все изгибы нашего существования, а в частности, и мышления, она — материнское лоно, неисследимый источник, неизмеримая глубина. Она — все, но вместе и ничто, ибо не может приурочиваться к какому-либо *что* и им исчерпываться. Она вневременна и внепространственна, ибо хотя и выражается в пространственных и временных явлениях, но никогда не исчерпывается в них, а их собою обосновывает. Не жизнь существует в пространстве и времени, но пространственность и временность суть формы проявления жизни. Жизнь не может быть сведена ни к чему простейшему себя, хотя сама она излиялась из Источника жизни, Бога живых, но не мертвых. Она есть то первоначало, в которое упирается как в свой предел философствующее самосознание. Она не может быть выведена ни из каких причин и в этом смысле чудесна, она есть свобода, царящая над необходимостью. По отношению к жизни все стороны бытия оказываются лишь частными определениями: воля, мышление, инстинкт, сознание, подсознательные сферы, даже самое бытие, связка *есть*, и предикат существования имеет смысл только по отношению к сущему — жизни, полагающей отдельные свои бывания или состояния как частные определения. Не существует бытия in abstracto, а есть лишь конкретное, для себя бытие, самополагающаяся жизнь. И этот чудесный источник жизни дробится в индивидуальных сознаниях, сохраняя повсюду общую свою тожественность и единую свою природу. Жизнь есть не разгадываемая умом, а лишь переживаемая тайна мирового бытия, тот первозданный свет, в котором рождается и сознание, и различение. В этом безбрежном океане и забрасывает свой якорь философия, ища в нем той точки, к которой лишь может быть приложен архимедов рычаг философской системы, взвешивающей на своих весах все мироздание; она необходимо нуждается в точке опоры *вне* себя, в такой непосредственной данности, которая уже неустранима из размышления без того, чтобы не уничтожалась самая возможность философствования. Творение из ничего не дано человеку ни в области философии, ни в других делах. В зависимости от того, где и как забрасывается этот якорь философии, или от того, что наиболее поражает или «удивляет» (θαυμάζει) *философским удивлением мыслителя, или от того, на чем *ориентируется* философия, в значительной степени предопределяется и ее содержание; так что можно было бы на-

писать историю философских систем как историю различных философских ориентировок.

Жизнь есть то материнское лоно, в котором рождаются все ее проявления: и дремотное, полное бесконечных возможностей и грез ночное сознание, и дневное, раздельное сознание, порождающее философскую мысль и научное ведение,— и Аполлон, и Дионис. Чрезвычайно важно не упускать из внимания, что мысль родится из жизни и что в этом смысле философская рефлексия есть саморефлексия жизни, другими словами, начало логическое, логос жизни, выделяется из того конкретного и неразложимого целого, в котором начало, логически непроницаемое, чуждое, трансцендентное мысли, алогическое, нераздельно и неслиянно соединяется с началом логическим. Жизнь, как конкретное единство алогического и логического, конечно, остается сверх-логична, не вмещается ни в какое логическое определение, имеющее дело лишь с ее гранями и схемами, а не с живою ее тканью, однако она не становится от этого антилогична или логически индифферентна. Она рождает мысль, она мыслит и имеет свое самосознание, она рефлектирует сама на себя. Начало логическое имеет свои границы, которых оно не может перейти, но в этих пределах оно нераздельно господствует. Алогическое нерастворимо логическим и непроницаемо для него, но оно вместе с тем само связано логическим. Логическое и алогическое сопряженны и соотносительны. Так свет предполагает постоянно преодолеваемую им тьму («καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει — и свет во тьме светится», Ев. Иоан. I, 5), а радость непрерывно побеждаемую печаль (Шеллинг), так теплота любви порождается смягчившимся и потерявшим свою мучительную жгучесть огнем (Я. Бёме)*. Только при этом воззрении становится понятным факт мыслимости и познаваемости бытия, объясняется возможность философии, науки, даже простого здравого смысла, вообще всякого мышления, поднимающегося над инстинктом с его автоматизмом. Мысль родится в жизни и от жизни, есть ее необходимая ипостась. Поэтому она не вне жизни, не трансцендентна, но имманентна ей, однако не в смысле современного имманентизма, приравнивающего бытие к (логическому) сознанию и на этом основании ставящего знак равенства между логическим и сущим, а следовательно, отрицающего алогический корень бытия.

В истории философии ясно обозначились два взаимно противоположных направления, опирающихся на эту двойственную природу жизни. Одно из них считает ис-

черпывающим началом бытия логическое, бытие для него есть саморазвивающаяся мысль, мыслящая саму себя, порождающая саму себя и замыкающаяся в философской системе, это — *интеллектуализм.* Второе же направление выявляет другую сторону дилеммы и провозглашает приоритет алогического над логическим, инстинкта над разумом, бессознательного над сознательным, это — *антиинтеллектуализм,* алогизм, доведенный до антилогизма[1].

Интеллектуализм представляет собой чрезвычайно могущественное течение в новой европейской философии, можно сказать даже, наследственную ее болезнь, которая появилась еще у ее родоначальника Декарта с его ультраинтеллектуалистическим *Cogito ergo sum.* При всей неясности, многозначности и двусмысленности этого положения в том виде, как оно было развиваемо самим Декартом[2],

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

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

история истолковала его в наиболее интеллектуалистическом смысле, что бытие, т. е., в конце концов, и жизнь, и личность (sum) нуждаются в рациональном обосновании и могут его действительно получить от философии. Последняя отрывается при этом от своего корня и неизбежно впадает в манию величия, погружаясь в мир грез и призраков, иногда величественных и увлекательных, но большей частью безжизненных. Другими словами, открывается эпоха грезящего идеализма, для которого cogitare = esse = vivere* — «коперниканские» претензии кабинетного всезнайки. Болезнь эту и по сие время перебаливает еще европейская философия. При дальнейшем развитии в интеллектуализме определились два русла: *абсолютный идеализм* с его неизбежным панлогизмом провозглашает не ведающую пределов универсальность логического начала, мышления, которое достигает самосознания, а следовательно, и полного бытия в философии (почему философия оказывается выше жизни, есть ее цель и плод), и *критический рационализм,* в котором метафизический панлогизм уступает место «научному идеализму», а прежняя роль мирового разума предоставляется формальным схемам научного познания. Самыми смелыми представителями интеллектуализма в метафизике нового времени являются, конечно, Фихте в его первой системе[1] Ich-philosophie (развитой в «Grundlage der gesammter Wissenschaftslehre» и «Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre»,

[1] В философском творчестве Фихте только первый период, примерно до 1800 года, характеризуется преобладанием интеллектуализма, делающим его предшественником Гегеля, позднее же он становится близок Якоби, а некоторыми чертами Шеллингу и Шопенгауэру. (Эти периоды отмечает в своей монографии и *E. Lask.* Fichte's Idealismus und die Geschichte. Tüb<ingen> u Leipz<ig>, 1902, стр. 71—72 и др., особенно 157—164.) Но и в первый период философия Фихте может быть превращена в абсолютный идеализм, следовательно, в систему вполне интеллектуалистическую, лишь односторонним истолкованием. Основная мысль «Наукоучения» Фихте в том, что в основе познания лежит *я* как деяние, акт свободы и самотворчества. Закон тожества, скрепляющий знание и обосновываемый самотожеством *я,* сам обосновывается поэтому не в знании, но за его пределами. Знание или мышление, как ни будь оно «чисто», не может само повесить себя в воздухе, закинув для этого веревку в нёбо,— самопорождающее, самозамкнутое мышление, одинаково как Гегеля, так и Когена, одинаково далеки этому идеалистическому прагматизму, обнаруживающему неизбежный hiatus** философии. «Для того, чтобы стала возможна действительная жизнь я, нужен еще особый толчок на я чрез не-я», которым и обусловливается

1794, а также двух «Einleitung in die Wissenschaftslehre», 1797), и особенно Гегель, достигающий крайнего предела интеллектуализма. Общее значение Гегеля в этом смысле известно, подробное же выяснение его системы с этой точки зрения выходит за пределы настоящей работы[1].

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

самое существование я, точнее, приведение его в движение или в действие, ибо «его существование и состоит в действии». «Наукоучение поэтому реалистично». «Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig» (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794, Werke, B. I, 279—280)*. «Нет смерти, нет безжизненной материи, но всюду жизнь, дух, интеллект: царство духов, ничто иное. Наоборот, всякое знание, если только оно есть знание, есть бытие». «Материя необходимо духовна, дух необходимо материален. Нет материи без жизни и души, нет жизни вне материи» (Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801**, стр. 35, 100). «Die *Ichheit* ist es, die Subject-Objectivität, und sonst durchaus nichts; das Setzen des Subjectiven und seines Objectiven des Bewusstseins und seines Bewussten als Eins; und schlechthin nichts weiter ausser dieser Identität» (II, 362—363)***. Примат жизни провозглашается в «Sonnenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten philosophie» 1801. Здесь Wissenschaftslehre как «мысли о мыслях» или «наука» противопоставляется действительной жизни и отвергается приписываемое ей притязание быть «Lebensweisheit», «Weltweisheit»****, в чем обвиняются другие системы. В последний период философствования Фихте, в «популярно-философских сочинениях», этот философский прагматизм становится вполне определяющим. Однако при построении своей системы Фихте пошел дальше, чем следовало, в сторону интеллектуализма и идеализма и был понят именно в последнем смысле. Более всего Фихте повинен в том, что он уничтожает природу, превращая ее лишь в не-я и в «äussere Anstoss»***** для я, и тем самым всю жизненную реальность оставляет на долю я. Последнее получает вследствие этого атрибуты божества, ограниченное, тварное я превращается в мировое, абсолютное Я, для которого природа действительно есть лишь его себя-полагание, не-Я. Философия человекобожия ведет к акосмизму и иллюзионизму. Зато во второй период идея примата веры над знанием и жизни над сознанием звучит все решительнее и вполне вытесняет болезненный субъективизм первого периода. Следующее заявление звучит, напр., совершенно по-шеллинговски: «Таков истинный смысл трансцендентального идеализма: всякое бытие есть знание. Основа универсума есть не бездушность (Ungeist), не противоположность духу (Widergeist), которого соединение с духом нельзя было бы понять, но самый дух» (Darstellung der Wissenchaftslehre aus dem Jahre 1801, стр. 35).

[1] Ср. характеристику гегелевского панлогизма и выяснение его односторонности и недостаточности даже как интеллектуализма (с иной, впрочем, терминологией) у кн. С. Н. Трубецкого в его «Основаниях идеализма», собр. соч., т. II, 180—196.

на в большей или меньшей степени всему неокантианству с его наиболее влиятельными разветвлениями, но наиболее законченное и радикальное выражение она получила в учениях т. наз. «Марбургской школы» с Когеном во главе, этим Гегелем научного рационализма[1]. Здесь философия откровенно и решительно «ориентируется» на науке, и прежде же всего на математике, и понятия специальных наук с их абстрактными категориями получают значение высшей, единственно подлинной, насквозь рациональной, научным разумом или «мышлением порождаемой» из мэонического ничто действительности. Наука есть ὄντως ὄν***** действительности, а философия, как система категорий, как самосознание научного разума, есть ὄντως ὄν науки. Всякая алогическая данность устранена, а иррациональное допущено лишь как возможность проблем, как «ewige Aufgabe»******, т. е. тоже вмещено в систему категорий и таким образом рационализировано.

Настоящим родоначальником новейшей философии интеллектуализма является, конечно, Кант. Оба ее направления — и панлогизм, и панкатегориализм, и гегельянство, и когенианство — генетически связаны с Кантом. Однако с ним же связывали себя и Шопенгауэр, и Шел-

[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» (*Hermann Cohen.* Logik der reinen Erkenntniss, 1902, S. 12)*. «Das Denken der Logik ist *das Denken der Wissenschaft*... Die Frage des Zusammenhangs der *Wissenschaften ist die Frage des Zusammenhangs ihrer Methoden*» (ibid., 17. Курсивы автора)**. Эту программу «научной философии» в духе радикального идеализма Коген развивает и в более ранних своих трудах, особенно см. Kants Theorie der Erfahrung, 2-te Ausg., и Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte 1883. Ср. отчетливую формулировку идей «Марбургской школы» у *P. Natorp.* Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, 1911***.— Любопытно сопоставить с этим общую точку зрения Гегеля, как она выражена в известном предисловии к Phänomenologie des Geistes, окрашенном заостренной полемикой с Шеллингом. Здесь читаем: «Die wahre Gestalt, in welcher Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme,— dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches 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 Wissenschaftlichkeit gesetzt wird...» (Hegel's Werke, B. II, 2 Aufl., S. 6)****. Сближение гегельянства и когенианства (с иной, впрочем, точки зрения) было произведено *Б. В. Яковенко* в статье о Когене в журнале «Логос» № 1.

линг, и Фихте второго периода; это уже показывает, что творения Канта таят в себе различные возможности, но сами по себе в то же время лишены достаточной определенности (благодаря неясности учения о роли «Empfindung» в теории познания и двусмысленности учения о Ding an sich* в метафизике).

Противоположный полюс интеллектуализма, но вместе с тем его собственное порождение представляет современный антиинтеллектуализм, который выражает собой реакцию интеллектуализму и уже по тому одному не может считаться его преодолением. Отличительная черта этого направления — скептицизм по отношению к самостоятельности логического начала. Он проистекает из склонности рассматривать разум лишь как орудие жизни, руководящейся слепым, алогичным, даже почти антилогичным инстинктом. Разуму усвояется здесь значение лишь инструмента, ценного только в силу его полезности. У разума, как начала логического, отнимается этим не только приписываемый ему в интеллектуализме автономный суверенитет самопорождающегося мышления, но он рассматривается как продукт, как средство. Понять *историю* разума в его самосознании и самораскрытии стремился и Фихте, и Шеллинг, и Гегель, но у них эта задача касается только развития, а не генезиса разума, и не имеет ничего общего с теперешним стремлением антиинтеллектуализма объяснять самое происхождение разума, потому что она вовсе не затрагивает прав разума и его первозданности, напротив, необходимо их предполагает. Антиинтеллектуализм же исходит из молчаливого, или и прямо выражаемого, хотя не везде до конца осознанного положения, что *разум произошел во времени,* следовательно, могло быть время, когда его не было. Следует в таком случае пойти дальше и признать, что разума могло бы и вовсе не быть, а жизнь могла бы остаться слепой и инстинктивной. Этого не находим мы даже у Шопенгауэра, философа слепой воли, наиболее приближающегося к антиинтеллектуализму, — и у него разум необходимо возникает вместе с началом мирового процесса: мир как воля необходимо есть *и* представление. Сведение разума на эволюционную случайность (не в смысле, конечно, эмпирической беспричинности, но в смысле отсутствия для него идеальной необходимости), этот иррационализм, соединяющийся с инструментализмом, несомненно, деградирует разум и ставит под вопрос самую возможность познания, т. е., в частности, и самого себя. Он страдает саморазлагающим

и самоистребляющим скептицизмом — удел всякого радикального скептицизма, выступающего с какими бы то ни было положительными утверждениями. Под знаменем антиинтеллектуализма объединяются в настоящее время весьма разнообразные мыслители разной степени философской сознательности и по различным философским мотивам: дарвинисты в гносеологии — сюда могут быть отнесены, с одной стороны, Фейербах, Ницше и Зиммель, а с другой — экономические материалисты, а отчасти общефилософские материалисты (гилозоисты типа Геккеля*),— затем Бергсон с последователями, выдвигающий на первый план значение инстинкта, и, наконец, современные прагматисты. Для одних это — знамя бунта против Канта и неокантианства и прорыв к метафизике и религии (Бергсон и некоторые прагматисты), для других, «до-кантианцев после Канта», наоборот, это — средство оградиться от всякой метафизики и религии и окончательно утвердиться в зоологическом звании человекообразной обезьяны, а попутно присвоить себе и престол сверхчеловека. Однако разум не может быть поругаем разумом же, и la raison toujours finira par la raison**. Основной и неустранимый порок антиинтеллектуализма, притязающего, однако, быть философией, т. е. логической системой,— это невозможность на его основе объяснить свою собственную возможность и свои собственные притязания[1]. Здесь неизбежно повторяется классический пример самопротиворечивого суждения, вращающегося в логическом круге: один критянин сказал, что все критяне лгуны, следовательно, как критянин, он и сам соврал, и собственное его утверждение противоречит истине; однако в таком случае оказывается, что он сказал правду и действительно критяне лгуны, но тогда и он соврал, и т. д. Антиинтеллектуализм справедливо и с большой силой подчеркивает границы интеллектуалистического рационализма. Жизнь шире и глубже рационального сознания, и самое это сознание имеет свою историю, ибо под ним и за ним стоят «сублиминальные», подсознательные или предсознательные сферы. Хотя дневное я, рассудочно-дискурсивное, есть наиболее острое выражение или симптом жизни, но оно *вырастает* из глубины и имеет корни, погруженные в темноту ночного дремлющего я, вообще личность неизмеримо глубже и шире своего

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

сознания в каждый данный момент. Жизнь в природе не сразу приходит к сознанию, но идет к нему долгим путем. Эту истину, ранее всякого дарвинизма и эволюционизма, особенно живо чувствовал «историк разума» Шеллинг. Если ограничиться лишь коррективом к извращениям притязательного схоластического рационализма, то отсюда еще не получится антиинтеллектуализма, который и состоит именно в разрыве необходимой, изначальной и идеальной связи логического и алогического и погружает светоч разума в темную стихию алогического. Этим он фактически произносит приговор над самим собой как над философским учением. В нем дорого лишь основное его настроение, бунт против мертвящего рационализма, но «одним бунтом жить нельзя» (Достоевский)* и в философии, ибо и здесь бунтарство есть то же рабство, только навыворот, духовный плен в тисках рационализма, а вовсе не преодоление его.

Итак, жизнь есть конкретное, неразложимое единство логического и алогического, только из этого положения становится понятным факт знания — и философии, и науки, и даже в нашем самосознании мы находим этот же самый живой синтез логического и алогического. Жизнь не антилогична, не чужда логосу, логос есть связь вещей, необходимо имеющая транссубъективное[1] или объективное значение, — вот аксиома, которая все время предполагается мышлением, лежит в основе нашего логического самосознания. Но вместе с тем мысль необходимо соотносительна алогичному началу, постоянно рефлектируется от него (как *я* в системе Фихте предполагает для своего выявления непрерывные толчки *не-я*), она имеет субстрат вне себя, иначе говоря, жизнь не покрывается мыслью и мышление не есть еще бытие, хотя все существующее может мыслиться. Мыслимость всего сущего, но в то же время его инородность мысли, его алогичность и характеризуют общее соотношение мышления (как научного, так и философского) и его объекта. Вся жизненная действительность идеально-реальна во всех своих изгибах, она алогично-логична. Сам по себе этот синтез представляет собой, очевидно, нечто сверхлогическое, недомыслимое, как бы стену, в которую упирается логическая мысль, находя в ней свою границу. И во всяком акте мысли совершается этот живой и таинственный синтез двух инородных, но, однако, отнюдь не противоречивых начал: логического и алогического.

[1] Употребляю выражение *Johannes Volkelt*. (Erfahrung und Denken, 1886*).

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

Идеальная действительность, построенная логическим мышлением, насквозь логична и насквозь рациональна, в ней не должно быть темных, неосвещенных углов и закоулков, она вся доступна логической критике, повинна «критической самоотчетности». В ней все связано и непрерывно (Continuität — основной закон мышления, на чем так настаивает Коген) и не должно быть места hiatus'y и скачкам. Такова природа мысли, раскрываемая на основании анализа ее деятельности в идеальном ее изображении, в науке логики и в анализе познания — гносеологии. Мысль самозаконна в своем развитии, в своей диалектике, в своих заданиях и проблемах, она скрепляется системой категорий, между собой необходимо связанных,— и постольку прав даже и панкатегориализм (чудовищная ложь которого начинается только тогда, когда он придает своим гносеологическим утверждениям онтологическое зна-

чение и, стало быть, истолковывает их в смысле интеллектуалистической метафизики). Но не надо никогда забывать, что мышление, основанное на отвлечении от жизни, есть порождение рефлектирующей деятельности разума, саморефлексия жизни. Мышление оперирует суждениями и понятиями, представляющими собою как бы сгустки мысли, оседающие ее кристаллы, которые потом подставляются на место целостной, сверхлогической жизни. Эти-то логические символы и символы символов, понятия и категории, и суть те колонны, на которые опираются висячие и ажурные мосты научной и философской мысли и за которые зацепляется идеалистическая фата-моргана. Но они все-таки не могут считаться висящими в воздухе, ибо врастают своим массивом в землю. Понятия все-таки остаются символами или схемами жизненной действительности. Они *даны* ею, ими же *заданы* проблемы для мысли. В современном интеллектуализме слишком привыкли играть понятием заданности, которое нередко совершенно заступает в нем место данности. Но что-либо задается лишь тем, что ранее или одновременно дается, и нельзя только задавать, вовсе ничего не давая, как неразрешимо уравнение, состоящее из одних неизвестных.

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

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

Идея о конкретном синтезе алогического и логического в сверхлогическом единстве жизни глубоко заложена в христианском учении о триипостасности Божией и о сотворении мира словом из земли «невидимой и пустой». В новейшей философии она развивается с теми или иными вариантами в ряде философских систем; сюда можно отнести Шеллинга, особенно последнего периода, Шопенгауэра и Гартмана (отстаивавшего эту идею с особенной энергией как против гегельянства, так и против материализма), Вл. С. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого[1]. С разных сторон и разные мыслители приходили к сходному решению вопроса о природе мысли.

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

III
ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

В природе мысли лежит, что она не независима, но «ориентируется», есть мысль *о чем-нибудь*, и это *что* в известном смысле определяется произвольно, рефлексия есть акт свободы. Но как из каждой точки сферы могут быть проложены пути по всей этой сфере и как одна и та же точка может встречаться на пути бесконечного множества кривых или прямых, так, говоря принципиально, и каждая ориентировка при надлежащей углубленности своей разработки может иметь в себе ключ к всевозможным проблемам, а следовательно, таит в себе возможность и соответственного разрешения их. Само собой разумеется, что не все ориентировки практически удобны и доступны для мыслящего существа, которое в этом отношении подлежит пространственной и временной, личной и исторической ограниченности; потому практически приходится говорить не о всех возможных ориентировках, а лишь о немногих, наиболее практичных и потому естественных (как и геометры имеют дело не со всеми теоретически возможными геометриями, а лишь с такими, которые содействуют пониманию нашего трехмерного пространства, т. е. главным образом с эвклидовской). Однако принципиальных границ тут не может быть установлено в силу единства и связности жизни и закона непрерывности мышления: все есть во всем и все можно найти во всем. Но именно потому не существует единого, «царского» пути мысли, напротив, при множественности исходных ориентировок необходимо признать и множественность путей мысли, а потому и объективную «значимость» различных построений. Другими словами, не может быть единой философской системы, в которую верил Гегель вместе с другими идеалистами, смешивая абстрактность со всеобщностью и принимая систему наибольшей отвлеченности за систему наибольшей универсальности[1]. Увидать действительность в таком аспекте,

[1] Против такого понимания гегельянства может быть сделано возражение, что по Гегелю именно действительность должна быть содержанием философии: «ihr (der Philosophie) Inhalt die Wirklichkeit ist» *(Hegel's* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil. Die Logik, § 6)*. Однако стоит лишь вникнуть, как понимает действительность Гегель, для которого лишь «was vernünftig ist, das ist wirklich» (Vorrede zur Philosophie des Rechts), а «eine zufällige Existenz wird nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; — das Zufällige ist eine Existenz, die keinen grössern Werth als den eines Möglichen

при котором *все* разумно и необходимо и нет случайного, найти все во всем в едином связном целом, сразу ощутить всю диалектику мирового бытия — это значит взглянуть на мир Божеским оком, превзойти дискурсивное мышление, выскочить из времени. Это был бы в самом деле конкретный идеализм, мышление действительности, на что притязал Гегель. Дискурсивное же мышление находит все во всем, лишь переходя от одного к другому, отправляясь от частного к частному же и лишь в самом этом переходе находя общее. Потому дискурсивное мышление — философия, а тем более наука — *множественно по своей природе,* единая истина для него есть Ding an sich, трансцендентная для познания как данность, но имманентная как влечение, как идеал познания (кантовская «идея»). Потому философские системы могут *правомерно* различествовать между собою в зависимости от исходной своей ориентировки, или, иначе говоря, по поводу одного и того же объекта, с одинаковой верностью истине как идеалу познания можно, исходя из разных точек ориентировки, построять разные системы, научные и философские подобно тому, как одну и ту же гору можно измерять и снимать с различных сторон и точек, при неодинаковом освещении, и все эти проекции, при одинаковом объекте, хотя и будут различны, но не противоречивы. Различие не есть еще противоречие или, по крайней мере, может не быть им, поэтому мы не узаконяем возможности противоречивых систем. Различные точки зрения могут в известной степени мирно сосуществовать, противоречивые же взаимно исключаются одна другою (эта мысль положена в основу истории философии у Гегеля и его продолжателей, между прочим у кн. С. Н. Трубецкого).

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

hat, die so gut *nicht seyn* kann, als sie ist» (Die Logik, § 6)*. «Действительность» в смысле Гегеля противоположна непосредственной конкретности жизни, она имеет идеально-метафизический характер.

ный такт в выборе исходной ориентировки, в этом более всего и проявляется философско-художественный талант.

Развиваемая здесь точка зрения, с необходимостью вытекающая из нашего общего понимания соотношения философии и жизни, не имеет ничего общего с скептицизмом, подрывающим всякую возможность объективного познания, но это есть, несомненно, эстетический релятивизм в философии, принципиально допускающий множественность философских путей и превращающий философию в философии, как и науку в науки. Прогресс философии и науки основывается при этом не на единстве пути (чего мы отнюдь не наблюдаем и в истории мысли), но на единстве функции философствования и познавания, как саморефлексии жизни, единой и непрерывной. Вера в абсолютные системы подорвана, я полагаю, навсегда — безумными притязаниями абсолютного идеализма в Гегеле, усилиями новейшего критицизма с его тонким и разлагающим релятивизмом и, наконец, прогрессом научного знания с его множественностью и сложностью. Потребность в системе, архитектонике слишком глубоко заложена в разуме, чтобы можно было от нее освободиться, не только всякая философская доктрина, но и наука стремится построиться в замкнутую систему понятий и свести концы с началами; однако, строя такую систему, теперешний мыслитель (если только он не впадает в манию величия или наивный догматизм) и не притязает дать единственную, абсолютную философию. В этом находит удовлетворение самочувствие современного индивидуализма, ищущее проявить себя в индивидуализации философского творчества. Соответственно этому пониманию природы философии определяется смысл и истории философии. Последняя получает значение не только истории «открытия мыслей об абсолютном», в чем справедливо видел ее Гегель[1], но и обозрения разных *мотивов* философского творчества или, что то же, исходных его ориентировок. Впрочем, мы полагаем, что эти определения практически между собою совпадают, ибо открытие новых мыслей об абсолютном и совершается благодаря открытию новых путей мысли о нем. Абсолютное, конечно, едино, многоликим открывается оно для подходящих к нему разными путями. Сказанным принципиально

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

оправдывается задача и настоящего исследования. При нашем понимании философии вообще теряют силу принципиальные возражения против попытки строить философскую систему, «ориентированную» на хозяйстве как жизненном факте. Эта задача, конечно, не может быть понимаема в духе абсолютических, унаследованных еще от просветительства и от Гегеля притязаний,— абсолютного идеализма или экономического материализма; философия хозяйства и не хочет быть абсолютной системой, заключающей в себе в чистом виде *всю* философскую истину, обладающей ключом, отмыкающим все замки. Наша постановка проблемы притязает на меньшее: она говорит только, что, исходя и из этой стороны жизни, можно подойти к общей философии жизни и при этом увидать в ней некоторые новые стороны, другими словами, что философская система может быть построена и как философия хозяйства. Против возможности философии хозяйства принципиально можно возражать столь же мало, как против и науки о хозяйстве, по крайней мере не впадая вообще в скептицизм относительно знания.

Но где же проходит в таком случае разграничительная черта между философией и наукой? Чем они различаются между собою? Прежде всего очевидно, что *не* объектом исследования, ибо объект этот вообще один, это жизнь в ее саморефлексии, и притом лишь в таких ее отдельных сторонах, которые могут быть сделаны одинаково предметом и научного исследования, и философского рассмотрения. Различие между философией и наукой заключается не в их объекте, но в познавательном интересе, в способе подхождения к объекту, в их проблемах. Они различаются и в том, что они видят в своем объекте, и в том, что о нем спрашивают. Наука всегда специальна, такова ее природа. Научное изучение есть изолирующее, сознательно одностороннее подхождение к предмету. Наука вырезает для себя куски действительности и изучает их так, как будто бы это и была вся действительность. Наука дробит жизнь, разлагая действительность на отдельные части, из которых она затем складывает свой механизм, а схему этого механизма в системе понятий она и дает в своих учениях. Сопредельное или выходящее за пределы данной науки для нее или вовсе безразлично, или же существует лишь постольку, поскольку врывается в ее специальное исследование[1]. Наоборот, философия мало склонна к детализации, которая так отличает науку.

[1] Ср. об этом ниже главу о природе науки.

Она интересуется тем, что науку менее всего занимает,— связью данных явлений с общим и целым, тем местом в жизни, которое занимает данный ее уголок. Она рассматривает мир и отдельные его стороны как целое, в свете строения этого целого. Можно, пожалуй, выразиться и так, что философия ищет уразумения жизненного смысла и значения явлений, в отдельности изучаемых наукой. Потому сопредельное и запредельное для науки, то, что она молчаливо предполагает как свои предпосылки,— это и составляет как раз круг проблем философии. Так, политическая экономия и философия хозяйства имеют пред глазами один и тот же факт человеческого хозяйства, но одна рассматривает его в общем или мировом его значении, другая же подвергает этот факт детализирующему анализу, перед первою стоит вопрос: *что?,* пред второю же: *как?*

Философская рефлексия всегда направлена на целое жизни, научная — на ее частности. Поэтому оказывается, что понятия философии сравнительно с научными, при большем их объеме, неизбежно беднее содержанием, они общее, отвлеченнее в соответствии своему предназначению быть орудием познания при разрешении проблем более обширных, нежели научные. Философию можно определить поэтому как учение о жизни в ее целом или в самых общих ее определениях (к этому пониманию приближается по существу определение задач метафизики у кн. С. Н. Трубецкого как науки о сущем в его общих определениях)[1]. Представляется, впрочем, сравнительно второстепенным терминологический вопрос: нужно ли называть философию наукой, или же лучше оставить это название лишь за специальными науками. В формальном смысле можно, конечно, называть и философию наукой в качестве системы понятий, методически построяемой, как это вообще делается в науке, но различие между познавательными интересами философии и науки все-таки остается неотмеченным при этом их терминологическом отожествлении. Поэтому нам кажется правильнее не отожествлять, но противопоставлять философию и науку как два разные направления нашего мышления и познания.

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

IV
КРИТИЦИЗМ И ДОГМАТИЗМ

Нельзя в настоящее время касаться философских вопросов, не выплачивая хотя бы минимальной дани «теории познания» и не делая реверанса пред китайским драконом «критицизма», ныне красующимся на портале философской академии. Критицизм или догматизм? «Таков вопрос». По нашему мнению, ни то, ни другое. Прежде всего настоящая философская критика и «критицизм» не только не тожественны, но нередко в значительной степени различествуют между собою. «Критицизм» может страдать — и мы думаем, что в современной схоластике и действительно страдает, догматизмом не меньше, чем и отпетые догматики, и среди «критицистов», объявляющих себя критическими философами, теперь, как и всегда, много званых, но мало избранных. Наиболее притязательные и влиятельные критицистические построения нашего времени (так наз. Фрейбургской и Марбургской школы: телеологический идеализм Виндельбанда и Риккерта и логика чистого познания Когена и Наторпа) страдают в действительности неприкрытым догматизмом в своих основоположениях: в одной из них зыбкий и неустойчивый аппарат современного научного мышления без дальних разговоров превращен в абсолютный фундамент философии, в другой же мнимое долженствование в познании при помощи ряда софистических умозаключений превращено в призрачный «предмет познания». И притом каждое из этих направлений, конечно, только себя и считает выражающим истинные заветы кантовского критицизма. Конечно, последовательность и самоотчетность мысли, строгая логичность и возможная ясность понятий, законченность их чеканки, словом, критический самоконтроль желательны для всякого, и кто же откажется быть в этом смысле критическим философом, да и кто себя ныне не считает таковым![1] Истинно критическими философами были, несомненно, все творческие умы в философии, вносившие ясность в ту или другую ее область, выдвигавшие новую философскую проблему, и на-

[1] Это совершенно подобно тому, что наблюдается теперь в препирательствах о том, кому по праву принадлежит «логос», причем, конечно, каждая из сторон себя считает подлинным органом божественного Логоса, а своего противника — узурпатором. К счастью, ни Λόγος еще не выдавал на себя монопольного патента никому из «логосников», ни ratio еще [никого] не жаловал пожизненным званием критически мыслящей личности никого из рационалистов.

ивно думать, будто философской критики не было ранее Канта. Да это и прямо не соответствует исторической истине. Вместе с тем не существует какого-то особого «секрета изобретателя», владея которым только и можно научиться философской критике. Теперешний «критицизм» просто есть школьное направление, основанное на страшно преувеличенной оценке Канта и его (мнимо-)«коперниканского философского деяния»*. В неокантианском критицизме, этой «алхимии познания» наших дней[1], мы видим философскую болезнь современности, быть может, предрассветные сумерки философии.

Спор между «догматизмом» и «критицизмом» в теперешней постановке сводится к вопросу об установлении нормального отношения между практикой знания, которая характеризуется *непосредственностью,* погружением в предмет знания[2] с неразличимостью в нем субъекта и объекта, или формы и материи знания, a priori и a posteriori, и критикой, которая выражает собой *рефлексию* по поводу данного акта знания и является по отношению к нему второй уже потенцией, по выражению Фихте[3]. Критическое исследование знания всегда есть второй этаж, воздвигаемый на данном уже фундаменте, размышление по поводу уже совершившегося факта знания. Как говорит Фихте по поводу своей «Wissenschaftlehre» и как это может быть применено 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»[4]. Всякий акт знания, как акт жизни, в этом смысле необходимо догматичен, т. е. отличается непосредственностью, самопогруженностью, самодовлеемо-

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

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

[3] Там же, 394—395.

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

стью, чуждой рефлексии. Таковою же, а не иною была, конечно, даже и «Критика чистого разума», как она зарождалась в уме ее автора, раньше того, как она в качестве готового уже продукта сделалась оселком для точения зубов критических мышей. Мысль, знание есть творчество, а творчество непосредственно, творческие замыслы и идеи родятся в сознании, а не фабрикуются в критической реторте наподобие гомункула. Потому не может быть такого критического руководства, которое действительно научило бы владеть инструментом знания, ибо критика приходит лишь post factum, есть рефлексия по поводу уже совершившегося факта познания. Поэтому критике нельзя научиться, и профессиональный «критицизм» есть пустая претензия. Мышление и знание не может быть обосновываемо или оправдываемо критикой, ибо само оно есть факт, существующий прежде всякой критики и от нее не зависящий. Критика занимается анализом и констатированием данностей знания, но не есть законодательница его. Здесь своевременно вспомнить родившееся из непосредственного чувства философской мощи, можно сказать, из самой глубины самосознания мысли, слово Гегеля.

«Главная точка зрения *критической* философии та, что, прежде чем переходить к познанию Бога, сущности вещей и т. д., нужно наперед исследовать самую способность познания, пригодна ли она к этим задачам; надо сначала изучить *инструмент,* прежде чем браться за работу, которая должна быть совершена посредством него; если же он не годится, то весь труд будет потрачен даром. Эта мысль показалась настолько приемлемой, что вызвала к себе большое удивление и сочувствие и отвела познание от интереса к предметам и от занятия ими на само себя, на формальное. Если, однако, не обманываться словами, то легко видеть, что другие инструменты могут быть исследованы и оценены лишь при производстве работы, к какой они предназначены. Но исследование познания не может быть совершаемо иначе, как *познанием* же; при этом так называемом орудии исследовать его значит не что иное, как познавать. Но желать познавать *прежде* познания столь же несуразно (ungereimt), как мудрое правило одного схоластика — научиться плавать, прежде чем бросишься в воду»[1].

[1] *Hegel.* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Umriss, 1-er Th. § 10. Ср. *J. Volkelt.* Erfahrung und Denken, 24 слл. На неизбежность логического круга при разрешении гносеологической проблемы указывает и *Herman Lotze.* Logik. 2-te Aufl., 1880, 491 и далее. Ср. о нем

Движенья нет, сказал мудрец брадатый,
Другой смолчал и стал пред ним ходить*...

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

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

Так представляется нам проблема критики знания.

Сказанным мы отнюдь не отрицаем проблем теории знания и не умаляем важности ее как научной или философской дисциплины, мы лишь отвергаем ее значение как законодательницы знания, необходимо ему предшест-

Volkelt, l. c., 26. Лотце иронически сравнивает критику познания с точением ножей, которое становится «скучно, если нечего резать», и «настраиваньем инструментов перед концертом» (*H. Lotze*. Metaphysik. 2-te Aufl., 1884, 15—16). Ср. об этом *H. Cohen*. Kants Theorie der Erfahrung. 2-te Aufl., 1885, 582.

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

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

V

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ХОЗЯЙСТВА

«Жизнь жительствует» в теперешнем мире лишь в борьбе со смертью. Мир «органический», царство жизни в разных ее формах, окружен враждебной стихией смерти, мертвого механизма, давящей необходимости. Под «тяжелым покровом седых небес», под этим свинцовым небом на отравленной, зачумленной земле жизнь кажется какой-то случайностью, каким-то попущением, снисходительностью смерти. Окруженная кольцом смерти, постоянно угрожаемая раскрытым зевом небытия, жизнь робко и скупо ютится в уголках вселенной, лишь ценою страшных усилий спасаясь от окончательного истребления. Ибо она может быть если не окончательно истреблена, то постоянно истребляема, становясь добычей подстерегающего ее небытия со всех сторон и под всеми личинами. Она не отделена от него непроницаемой стеной, которая бы делала невозможной эти посягательства. Она несовершенна в себе самой, ибо непрочна, временна, смертна.

Совместимость жизни со смертью, живого с неживым, вещным, есть один из величайших парадоксов действительности и вечная загадка для мысли. Есть только жизнь, и все, что существует, существует лишь в свете жизни. *Вещи,* т. наз. мертвая природа, т. е. все то, в чем по-видимому отсутствуют признаки жизни, есть только минус жизни, отрицательный ее коэффициент, но вне этого, хотя и отрицательного, однако выраженного в терминах жизни, определения они превращаются в призраки, улетучиваются. Они и заметны лишь в свете жизни,

как предметы выделяются из мэонической тьмы небытия (потенциального бытия) при восхождении солнца, при наступлении же ночной тьмы опять погружаются в небытие. Даже и смерть существует лишь благодаря жизни и в свете ее, смерть есть *не-жизнь,* отрицание жизни есть ее единственное определение, она лишь тень жизни, и вне жизни она ничто, ее нет — «Бог не сотворил смерти» (Прем. Солом. I, 13), в ней нет своей силы бытия. Нельзя сказать, что абсолютное ничто (οὐκ ὄν, в отличие от положительного, хотя и неопределенного μὴ ὄν) есть, оно влачит условное существование как тень бытия или его зеркальное отображение, для своего призрачного существования нуждающееся в каком-нибудь подлинном бытии. Тем не менее борьба жизни и смерти, света и тени, живого и вещного проникает всю нашу жизнь, делая ее несовершенною, ограниченною, неабсолютною.

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

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

приводит ее к взаимному самоистреблению: дарвиновская борьба за существование! Смерть пользуется жизнью одних как орудием смерти других, самая победа жизни в одном пункте становится вместе с тем победой смерти в другом.

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

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

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

Но и им это открывается лишь в мгновениях поэтического озарения, в повседневности же и для них существует тот мир вещей, мертвая пустыня под свинцовым небом, где на каждом шагу подстерегает гибель и смерть. Живое существо чувствует себя рабом необходимости, механизма. Жизнь есть начало свободы и организма, т. е. свободной целесообразности, в противоположность механизму с его железной необходимостью. Борьба телеологического принципа с механическим, свободы с необходимостью, организма с механизмом есть борьба жизни и смерти. Организмом побеждается механизм, причем этим он не упраздняется как причинность. Закон организма — причинность чрез свободу (Causalität durch die Freiheit) Шеллинга, асеизм (a-se-изм)***. Можно сказать, что весь мировой и исторический процесс вытекает из противоречия между механизмом, или вещностью, и организмом, или жизнью, и из стремления природы преодолеть в себе механизм как начало необходимости, с тем чтобы преобразоваться в организм как начало космической свободы, торжество жизни, *панзоизм.*

Непосредственно этот плен бытия у князя мира сего, у духа небытия, смерти, выражается в роковой зависимости человека от удовлетворения своих низших, животных, или так называемых материальных потребностей, без которого уничтожается жизнь. Борьба за жизнь есть

поэтому в первую очередь борьба за пищу, и это сближает человека со всем животным миром. Насколько существует это сродство, все человеческое хозяйство можно рассматривать как частный случай биологической борьбы за существование.

Итак, всякому живому существу, а также и человеку, приходится отстаивать свое существование, защищать жизнь от смерти. Но этим оборонительным отношением не исчерпывается, конечно, борьба за жизнь, при первой же возможности она из оборонительной становится наступательной, стремясь утверждать и расширять жизнь, укрощать враждебные стихии природы и подчинять своим целям ее силы. Территории свободы и необходимости постоянно изменяются одна за счет другой, жизнь-свобода стремится расширить свои завоевания и обвести себя окружностью все с более широким радиусом. Борьба эта за расширение жизни и свободы на счет необходимости, в которой жизнь превращает отвоевываемые куски механизма в члены организма и расплавляет холодный металл вещности в огне жизни, принимает разные формы, она ведется с примитивными инструментами и во всеоружии знания, но содержание ее остается одно и то же: защита жизни и ее расширение путем превращения механизма в организм, преодоления мертвого механизма животворящими силами и в этом смысле — творчество жизни. Обе деятельности — оборонительная и наступательная — защита и расширение жизни — неразрывно связаны между собою, суть разные стороны одного и того же процесса. Как бы успешно ни велась эта борьба, она, во всяком случае, не может быть по желанию прекращена, она не добровольна, но вынужденна.

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

Итак, хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм. Содержание хозяйственного процесса можно поэтому выразить еще и так: в нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как *очеловечение природы.* Задача хозяйства устанавливается именно этим распадом бытия, противоречием и взаимным ограничением свободы и необходимости, жизни и смерти: если бы в мире царила абсолютная, бессмертная жизнь (и, следовательно, вселенная представляла бы собой универсальный организм), если бы в ней совсем не было места мертвому механизму с угрозой смерти, то единственною формой причинности была бы причинность чрез свободу, или телеологическая; подобным же образом в случае полного уничтожения жизни, при котором царство мертвого механизма не имело бы никаких границ, все оказалось бы в темной ночи небытия, не освещаемое в этой тьме светом жизни и свободы. Наличное же состояние бытия, как тяжба жизни и смерти, как борьба свободы и необходимости, уже тем самым обнаруживает свой неокончательный, переходный характер, свое неустойчивое равновесие, которое стремится сделаться устойчивым в этом процессе. Хозяйство есть выражение борьбы этих двух метафизических начал — жизни и смерти, свободы и необходимости, механизма и организма. В своем прогрессе оно есть победа организующих сил жизни над дезорганизующими силами смерти и делами ее, однако над самой ли смертью в ее метафизическом существе? Хозяйство есть борьба со смертоносными силами князя мира сего, но способно ли оно поднять мятеж против самого этого князя? Способно ли хозяйство изгнать из мира смерть и победою над ней преодолеть то, что составляет его собственное условие? Или, наоборот, хозяйственным путем не уврачевать сердца мира, отравленного смертию, и только новым творческим актом Божества, силою Того, Кто «смертию смерть попрал»*, «истребится последний враг — смерть»**? Этот предельный вопрос мы ставим здесь лишь как логическую грань, его

обсуждение относится уже к эсхатологии хозяйства (в следующей части этого сочинения).

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

Определяя хозяйство как актуальное, оборонительно-наступательное отношение человека к природе, мы раздвигаем его границы, очевидно, шире, нежели они установляются в политической экономии, руководящейся при этом целями и возможностями специального изучения[1].

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

«Alle wirtschaftliche Güter sind Arbeitsprodukte»[2]. Эта формула Родбертуса*, прекрасно отражающая общее мировоззрение политической экномии, сохраняет верность и смысл и за ее пределами. В политической экономии, именно в «теории ценности», ей придается чрезмерно узкое, материалистическое и меркантильное истолкова-

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

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

ние, на ней лежит здесь печать экономического материализма, а также и преднамеренной односторонности, обусловленной научной специализацией. Уже с самого своего зарождения — в меркантилизме, у физиократов*, у Ад. Смита и других представителей классической школы, наконец, в социализме — политическая экономия стремится точнее определить понятие «производительного», т. е. хозяйственного труда, чтобы отмежевать при помощи его область своего специального исследования, которое иначе грозило бы расширяться безгранично и должно было бы включить в себя всю науку о культуре. В политической экономии эта преднамеренная узость ее понятий приводит и к односторонности и грубости выводов, для философии же хозяйства это преднамеренное сужение кругозора было бы не только излишне, но и прямо вредно. Хозяйство, по существу, включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета. Признак хозяйства — *трудовое* воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность *даровому* их получению. Это напряженная активность человеческой жизни, во исполнение Божьего слова: *в поте лица твоего снеси хлеб свой***, и притом всякий хлеб, т. е. не только материальную пищу, но и духовную: в поте лица, хозяйственным трудом, не только производятся хозяйственные продукты, но созидается и вся культура.

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

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

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

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

Глава вторая

НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ТЕОРИИ ХОЗЯЙСТВА

I

ИДЕАЛИЗМ И НАТУРФИЛОСОФИЯ

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

[1] В замечательных по содержащимся здесь намекам на новейшую теорию прагматизма тезисах Маркса о Фейербахе 1845 года, приложенных Энгельсом к своей брошюре «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», мы читаем: «1. Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objects* oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als *menschliche sinnliche Thätigkeit, Praxis,* nicht subjectiv. Daher geschah es, dass die *thätige* Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickeit wurde — aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich 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*»**. В этих тезисах, хотя с большой сжатостью, но определенно ставится проблема философии хозяйства.

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

Таким образом, содержание хозяйственного акта можно определить в этом смысле как слияние или частичное отожествление механизма природы с человеческой телеологией, превращение механизма причин в механизм целей, в целе-механизм, это и называется обыкновенно покорением природы[1].

[1] Механизм в смысле причинности, вытекающей из природы вещей и их свойств, отнюдь не устраняется идеей целесообразности. Последняя вовсе не означает беспричинности или, точнее, бесприродности, при которой уничтожаются свойства вещей. Механизм, в противоположность целесообразности, есть только его чуждость человеческим целям или же фактическая недоступность его целей человеку. Вообще механизм есть только способ действия, его *как,* а не его *что.* Он может работать с действительной или кажущейся бесцельностью или же в прямой противоположности человеческим целям, но это отнюдь не значит, что самая его идея противоречит целесообразности. Напротив, его можно рассматривать как понятие, координированное понятию цели: всякая цель нуждается в механизме средств, так что механизм входит в осуществление цели. При этом как и цели могут быть различны, так и степень координированности им механизма причин также является различна. Можно пойти дальше и сказать, что понятие абсолютного механизма, безотносительного всякой целесообразности, даже и немыслимо, в действительности мы мыслим всегда телеологически, и сознательно или бессознательно подставляем те или иные цели природе, и даже исходя из них истолковываем и ее механизм. В этом смысле телеологично все естествознание,— дарвиновская борьба за существование, учение о происхождении видов и т. д. Телеологична (бессознательно) вся поли-

Всевозможные хозяйственные акты представляют собой нечто для нас столь привычное и обыденное, что кажутся естественными и как всё, что таковым почитается, не возбуждают о себе особого вопроса. Поэтому нужно некоторое усилие философской абстракции для того, чтобы увидеть, что это якобы само собою разумеющееся представляется нам темной загадкой, ставит сложную и трудную философскую проблему. Протекли века научного опыта, прежде чем Кант поставил свой «коперниканский» вопрос: как возможен этот самый опыт, каковы условия и предпосылки объективного знания, его априори? И те же века хозяйственной жизни имели протечь прежде, нежели философия сознательно начала ставить пред собой вопрос: *как возможно хозяйство,* каковы условия и предпосылки объективного действия, его априори? Конечно, хозяйство есть факт действительности, так же как и опыт в кантовском смысле есть такой же факт. Но здесь спрашивается не о факте, а о принципе этого факта, об его необходимых предположениях как положительного, так и отрицательного характера. Задача философского анализа состоит в том, чтобы, выделив эти предположения, рассмотреть те основания, на которые необходимо они опираются. Задача эта, таким образом, есть в первую очередь критически-аналитическая, она представляет в этом смысле полную аналогию с задачей «Критики чистого разума» Канта. Во вторую же очередь она — метафизическая, насколько предпосылки хозяйства при этом исследуются не только с формальной стороны, но и по положительному своему содержанию.

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

тическая экономия даже в самых ее объективных направлениях (напр., в экономическом материализме). По вопросу о цели в хозяйстве ср. обширное исследование *R. Stolzmann.* Der Zweck in der Volkswirtschaft. Die Volkswirtschaft als socialethisches Zweckgebilde. Berlin, 1909*.

Кантовский субъект бездействует, он только созерцает, поэтому учение это есть вполне кабинетная философия[1]. И даже в практической философии Канта, в «Критике практического разума», благодаря своим постулатам занимающей такое центральное место в учении Канта и столь важной для обнаружения подлинных мотивов его системы, именно религиозно-метафизических и религиозно-этических (столь прямолинейно из нее устраняемых многими теперешними неокантианцами), речь идет не о самом действии, а лишь о нормах объективного, т. е. правильного поведения субъекта, об этике действия, но не об его практике. Поэтому и «практический» разум в действительности остается не менее теоретичен, отвлеченен, субъективен, нежели теоретический. И здесь стеклянная преграда, отделяющая кантовского субъекта от объекта, т. е. от природы и мира, остается в неприкосновенности, и субъект этот сохраняет свою созерцательно-зеркальную природу. Так как философия Канта есть философия созерцания, а не действия, то субъект и объект здесь лишь противопоставлены друг другу, и деятельность разума состоит лишь в наполнении трансцендентальных схем познания. Поэтому здесь нет ни объективной действительности, ни природы как реальности, существующей в качестве основы умозрительного ее по-

[1] Энгельс (а с ним, вероятно, и Маркс) в «Анти-Дюринге» против кантовского субъективного идеализма возражает ссылкой на факт технологии*. (Ср. также вышецитированные тезисы Маркса о Фейербахе.) Насколько для ортодоксальных, некритических марксистов ссылка эта кажется победоносной и уничтожающей, настолько же в кантианской среде принято относиться к этому аргументу с пренебрежением, как к философской наивности. В действительности неправильно ни то, ни другое. Конечно, ссылка на технологию, совершенно так же, как и на всякий другой факт нашего опыта, отнюдь не опровергает того утверждения Канта, что всякое показание опыта предполагает известное a priori, наличность форм познания, в которых оно только и может быть опознано. В этом смысле и факт технологии принципиально ничем не отличается от всякого другого факта — затмения луны, движения светил небесных и т. д. Как *факт познания* технология не выводит за Канта с его учением о формах познания, о гносеологическом субъекте. Но как *факт действия* технология, действительно, не вмещается в познавательных и лишь созерцательных схемах Канта, ибо требует для своего понимания иного характера схем, которыми Кант вообще не располагал. Но такое принципиальное значение, приписываемое Энгельсом технологии, очевидно, ввиду поразительности ее успехов, принадлежит и всякому объективному действию, всякому хозяйственному акту,— сложнейшей машине не более, нежели целесообразному удару простого топора. Кант, конечно, не опровергается фактом хозяйства или техники, но в то же время он философски и не объясняет их в своей чисто созерцательной, теоретической позиции. Просто в его схеме не вмещается постановка этого вопроса.

строения гносеологическим субъектом. Кантовская материя, на установление априорного определения которой он положил столько труда, может быть лишь конструируема и теоретически созерцаема, но не ощущаема. Она есть зеркальное отображение субъекта, она относится к реальной природе, как нарисованные Апеллесом яблоки, которые пробовали клевать только глупые птицы, к действительным яблокам или как идеальные талеры к действительным (в известном примере Канта)*. Она лишь априорна, а не апостериорна, потому что для того, чтобы установить апостериорную ощутимость природы, испытать познавательное a priori в действии, субъект должен сойти с трона созерцания и замешаться в толпе, подобно Фаусту, когда он, оставив свой кабинет, поверяет себя в народе, в деятельности. Иначе же, пребывая в своем объединении, он так и останется в неведении, суть ли рисующиеся пред ним города и сады действительность, а не фата-моргана. Он не может разогнать грез солипсизма. Ему надо сделать некоторый прыжок к действительности, совершить действие, в котором ему откроется нечто новое и относительно себя самого, и относительно созерцаемого им объекта. Ибо, по прекрасному сравнению Шеллинга, «дух есть вечный остров, к которому нельзя достигнуть от материи чрез какие угодно обходы без прыжка»[1], и таким прыжком для познающего кантовского субъекта (=духа) к объекту (=материи) может быть только действие. Поэтому-то философия Канта, несмотря на свой примат практического разума над теоретическим, в глубочайшем смысле слова анти-прагматична[2]. Ее действительность есть лишь нарисованная, субъективная, мир и природа спроектированы, как они представляются созерцающему их внежизненному, внеприродному и внемировому, хотя и не сверхприродному, лишь трансцендентальному, но не трансцендентному субъекту. Признание примата субъективной воли над субъективным разумом, или практического разума над теоретическим, отнюдь не знаменует у Канта выхода к объективной действительности, которого у него все-таки нет; налицо только познавательные условия этой объективности, которая, однако, может быть, а может и не быть. Кант сам сознал эту невозможность утвердить объективность нашего опы-

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

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

та в одном субъекте, и отсюда зародилась у него необходимость искать опоры вне заколдованного круга субъективизма. Эту точку опоры в субъекте он нашел только вне разума, именно в воле, назвав ее метафорически практическим разумом, хотя едва ли может всерьез обмануть этот невинный терминологический маскарад.

Радикальный рационализм субъективизма привел к не менее радикальному волюнтаризму, т. е. иррационализму. Основные положения, скрепляющие собой всю систему,— учение о реальном бытии или о Ding an sich, о свободе и необходимости, о человеческом духе — запрятаны сюда, в философское подполье. Система Канта расседается изнутри, и нельзя в этом не видеть ее собственного фатума. Философский трагизм Канта состоит в том, что он хотя и был воодушевлен пафосом объективности, реальности и стремился к освобождению от субъективизма и солипсизма, в которых он справедливо ощущал марево, навеянное духом небытия, но он пошел к этой цели чисто спекулятивным, созерцательным путем. Он умертвил для этого живую действительность, превратив ее в представление, в схему, раньше чем начал изучать ее в ее жизненной конкретности. Он искал жизни в смерти и благоухания полей в спертом воздухе своего кабинета.

Но то, что у Канта получилось в значительной степени помимо его ведома и желания — субъективный идеализм под маской философии реальности, сделалось боевым кличем у Фихте, в этом отношении до конца договорившего Канта, выдавшего тайну кантианства. Я разумею при этом, конечно, *первую* систему Фихте, его Ich-philosophie[1]. При этом то, что сказано у Канта в изъявительном наклонении, у Фихте выражено в повелительном. Субъективный идеализм превращается в абсолютный, гносеология в неприкрытую, воинствующую метафизику, причем Фихте уже не устрашают ни солипсизм, ни иллюзионизм, ни акосмизм, к которому необходимо приводит его учение о мире как *не-я*. Миру усвояется в его системе значение только границы я, он полагается как *не-я*, и в этом смысле есть творческое создание я. Если кантовский трансцендентальный субъект спокойно грезит и пассивно отражает в своем зеркале призраки бытия, то фихтевское я,— правда, повинуясь некоторому бессознательному импульсу, «внешнему толчку» (äussere Anstoss),— бросает на экран сознания, вместе с снопом света, различные состояния бытия, само творит мир. А так как человек в действительно-

[1] Ср. о Фихте выше, стр. 63—64, примеч.

сти не может творить, то, благодаря этому притязанию, он все существующее превращает только в иллюзию, в свою грезу, живое опрыскивает 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—1258*.)

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

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

Система Фихте еще более, чем Канта, притязает быть философией действия, — самопорождение *я* гносеологического она опирает на деяние *я* действенного. Однако действенность *я* остается чисто идеалистическою, она не может получить транссубъективного значения, выйти из себя, коснуться реального *не-я* или же *сверх-я.* Еще крепче, чем у Канта, субъект остается здесь заключен под стеклянным колпаком с выкачанным воздухом, и в этом безвоздушном пространстве он грезит объективное бытие, — однако увы! нолевого измерения.

Между субъектом и объектом воздвиглась, казалось, невидимая, но непроницаемая стеклянная стена, целая система зеркал. Надо было ударом мощной руки разбить эту стеклянную стену и лишь таким путем прорваться к объективной действительности. Это великое философское деяние совершено было Шеллингом уже в первой его системе, особенно в его натурфилософии. Из душного канто-фихтевского идеализма, где мир и природа превращались лишь в схемы рассудка, Шеллинг, по собствен-

ному его выражению, «прорвался в открытое свободное поприще объективной науки» и завоевал «свободу и жизненность мышления»[1]. В лице Шеллинга смерть еще раз побеждена жизнью в философском сознании. Эта победа достигнута им при помощи двух глубоких и жизненных идей: тожества субъекта и объекта и понимания природы как живого развивающегося организма. В истории философии мало найдется идей, к которым бы потомство отнеслось до такой степени неблагодарно, как к натурфилософии Шеллинга, впрочем, опирающейся на мистическую натурфилософию Я. Бёме и Фр. Баадера. Мы разумеем не детали ее выполнения, которые, конечно, находятся в связи с естествознанием его времени (хотя тогда оплодотворяли и последнее) и которые теперь могут и должны быть проработаны совершенно заново, но самую ее идею, ее проблему, ее, так сказать, задание. Хотя и не абсолютно новая в истории философии — вспомним учение о мировой душе в древности: у Платона и Плотина, затем у отцов церкви: св. Григория Нисского, Псевдодионисия, св. Максима Исповедника, далее у И. Скота Эригены,— философская идея природы и проблема натурфилософии до такой степени были утеряны во всей новой западной философии, начиная с Декарта[2] (особое место занимает здесь Спиноза с его механистическим пантеизмом: Natura

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

[2] Единственное исключение в этом отношении представляет философская система Вл. Соловьева. Учения классической древности, восточных отцов Церкви и западных мистиков (особенно Бёме и Баадера) получили здесь новое философское выражение в учении о душе мира или Вечной Женственности, занимающей центральное место в философ-

sive Deus), что в настоящее время отсутствует в ней, можно сказать, совершенно. Она влачит темное и безвестное существование лишь в различных учениях материализма гилозоистического оттенка (Геккель!), представляющих собой поистине Немезиду новой философии за ее природоубийство: если в ней во имя прав духа — и даже не духа, а лишь гносеологического субъекта — убивается природа, то здесь во имя мертвой природы убивается дух, объявляемый эпифеноменом сочетаний атомов. Разъединение и враждебное противопоставление природы и духа оказывается смертоносным для обеих сторон. Шеллинг отверг самое это противопоставление и стал рассматривать природу как бессознательный дух, а дух как осознавшую себя природу.

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

ской системе, а равно и в поэзии Соловьева. Ср. об этом мой очерк: «Природа в философии Соловьева», Вопр. фил. и псих., 1910, V, а также в сборнике «Пути» о Владимире Соловьеве. Москва, 1911. Ср. и другие статьи этого сборника.

линг[1]. (Этот же мотив развивает в своей философской деятельности Шопенгауэр и позднее Гартман, но они стоят особняком в мировой философской традиции.)

II

ФИЛОСОФИЯ ШЕЛЛИНГА

Ответом на вопрос о взаимоотношении субъекта и объекта или, что в известном смысле есть одно и то же, о возможности природы вне нас, нас в природе и в нас природы, и было основное философское учение Шеллинга о *тожестве,* о тожестве субъекта и объекта, духа и природы. «Природа должна быть видимым духом, а дух должен быть невидимой природой. Таким образом, здесь, в абсолютном тожестве духа в нас и природы вне нас, должна разрешиться проблема, как возможна природа вне нас»[2]. Вселенная представляется, при свете философии тожества, как лестница ступеней или «потенций», как эволюционное развитие, общее содержание которого есть выявление духа. «Мертвые и бессознательные продукты природы суть лишь неудавшиеся попытки природы рефлектировать на самое себя, а вся так называемая мертвая природа вообще есть незрелый интеллект, потому уже в ее феноменах, пока бессознательно, проглядывает ее интеллектуальный характер. Высшей цели — вполне сделаться объектом для себя самой — природа достигает лишь в высшей и последней рефлексии, которая есть не что иное, как человек, или, общее, то, что мы называем разумом, в котором природа возвращается к себе самой и в котором становится очевидно, что природа первоначально тожественна с тем, что познается в нас как интеллектуальное и сознательное»[3]. Природа представляется поэтому как ряд ступеней развития, или, говоря языком современной биологии, эволюционного трансформизма. То здоровое зерно, которое имеется в дарвинизме и вообще эволюционизме, еще задолго до Дарвина мы находим у Шеллинга, но не в качестве спорной биологической гипотезы, а необходимого метафизического постулата[4].

---

[1] Ср. *К. Фишер.* Ист. нов. фил., т. V и т. VI, 339 (р<усский> п<еревод>).

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

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

[4] В предисловии к первому изданию «Von der Weltseele, eine Hypothese der Höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus», вы-

«Философия должна принять (annehmen), что существует градация ступеней жизни в природе»[1]. «Всеобщий мировой процесс покоится на прогрессирующей, хотя и постоянно оспариваемой победе субъективного над объективным»[2]. Философия тожества засыпает, таким образом, непроходимую пропасть, образовавшуюся между субъектом и объектом в критической философии, признавая их изначальное тожество, как ступеней развития одного и того же начала жизни, субъект-объекта, в этом своем развитии лишь распадающегося на два полюса — субъект и объект. Самое это различение — субъекта и объекта, идеального и реального — относительно, оно создается в процессе саморазвития и самоопределения природы. В Абсолютном (какими бы оно признаками ни определялось) нет этого различия, для него акты сознания суть в то же время и объекты, противоположность субъективного и объективного погашена в их изначальном тожестве, и вселенная есть самообнаружение Абсолютного, в котором природа и дух, объект и субъект, от века тожественны. Самосозерцание Абсолютного раскрывается для нас как развитие мира. Первое, в качестве первообраза и первоисточника, есть natura naturans, второе же natura naturata*, как необходимое порождение первого. Здесь намечается уже путь к дальнейшему углублению философии тожества, которое мы имеем во второй период деятельности Шеллинга, где она разрастается в грандиозную религиозно-философскую систему. Но здесь мы должны сосредоточить внимание лишь на этой основной натурфилософской идее Шеллинга, как она обосновывается его общей философией тожества в его натурфилософских сочинениях и в «Системе трансцендентального идеализма».

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

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

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

Идея философии тожества внешне приближается к тому, что называют в настоящее время «монизмом», причем чаще всего под этим именем подразумевается материализм более или менее гилозоистического оттенка, который он теперь обыкновенно принимает (напр., у Геккеля). Не считая нужным подвергать здесь критике догматический материализм и лишний раз вскрывать всю его беспомощность перед проблемами сознания, познания и воли, скажем только, что своеобразное величие философского деяния Шеллинга состоит, между прочим, именно в положительном философском преодолении материализма. Материализм опирается на факт независимого от нас механизма природы, по отношению к нам имеющего принудительный характер; наоборот, идеализмом природа отрицается, поскольку она низводится до простого представления[1]. Потому материализм есть как бы неизбежная тень идеализма, его дополнение: насколько последний есть философия субъекта, настолько же первый есть философия объекта. Живого же единства субъекта и объекта не способны объяснить ни тот, ни другой вид монистической философии, ни имманентно-идеалистическая, зачеркивающая объект ради субъекта, ни материалистическая, уничтожающая субъект во имя объекта. Материализм и идеализм примиряются в высшем тожестве, в единстве развивающейся жизни. «Что ищете живого между мертвыми?»* — как бы говорит Шеллинг материализму. «Осяжите Меня, дух бо плоти и костей не имеет»,** — сказано в сторону скептического идеализма. Шеллинг на философском языке своего времени выразил одну из самых основных истин христианства. Ибо христианство одинаково далеко и от материализма, и от субъективного идеализма, оно снимает противоположность плоти и духа в своем учении о человеке как *воплощенном духе,* живом единстве обоих. Христианство есть в этом смысле тоже философия тожества (хотя в этике оно и дуалистично). Ни платонизм, ни неоплатонизм, рассматривавшие тело как футляр для души или темницу для нее, ни новейший идеализм, превращающий плоть в субъективное представление, не знают того единения духа и плоти, какому учит христианство. На этом основано и учение о возможности обожения плоти, совершенного боговоп-

[1] Ср. мой очерк «Природа в философии Вл. Соловьева» в сборнике «Пути» о Вл. Соловьеве.

лощением. И это последнее произошло не для видимости только или внешне, но вполне реально и окончательно. Плоть, которую принял на Себя Христос, Он сохраняет навеки, с нею Он вознесся и с нею паки грядет — таково учение Церкви. Потому и смерть, надламывающая и временно разрывающая союз духа и плоти, есть нечто метафизически противуестественное, нарушающее естество человека как воплощенного духа.

Это высшее единство, обладающее качествами всеобщего (трансцендентального) субъекта, универсального духа и всеобщего объекта, матернего лона всей твари[1], эту natura naturans Шеллинг, по примеру древних, обозначает иногда наименованием *«мировой души»*. Конечно, Шеллинг опирается при этом на мистическое учение Я. Бёме и «теософию» Фр. Баадера.

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

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

зрения философии тожества снимается, теряет свою остроту самая противоположность априори и апостериори, субъекта и объекта. «Именно потому, что все наше знание первоначально имеет сплошь эмпирический характер, оно все сплошь априорно... В самом деле, поскольку я производит из себя все, постольку знание... имеет априорный характер. Однако поскольку мы не сознаем этой деятельности я, постольку в нас нет ничего a priori, а все существует a posteriori». В этом же смысле и «природа есть a priori, т. е. все отдельное в ней наперед определено целым или идеей природы вообще»[1]. Подтверждение этого априоризма природы мы имеем в эксперименте. «Всякий эксперимент есть вопрос природе, на который она принуждена отвечать. Но каждый вопрос содержит скрытое суждение a priori, каждый эксперимент, который есть действительно эксперимент, содержит предсказание»[2]. История природы есть история сознания, и предварительные ступени его развития сохраняются в нем, это «трансцендентальная память разума», в которой он воспроизводит свои ступени, т. е. познает природу. «Мысль Платона, что вся философия есть припоминание, в этом смысле верна; всякое философствование есть припоминание состояния, когда мы были тожественны с природой»[3]. Позднее Шеллинг называет природу первым или ветхим заветом и говорит, что «у нас есть более древнее откровение, чем всякое писаное откровение: это *природа,* заключающая в себе прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком»[4]. Имея в виду эту всеобщую связность и «априорность» природы, Шеллинг замечает, что «природа бесконечна в каждом продукте, и в каждом лежит семя вселенной»[5].

Итак, природа и интеллект — это суть два полюса единого сущего. Природа есть бессознательный разум, в ней

[1] Einleitung zu dem Entwurf eines System der <Natur> philosophie, A. W., I, 691.

[2] Ib., 688.

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

[4] Философские исследования о сущности человеческой свободы, 74.

[5] Einleitung zu dem Entwurf eines System der Naturphilosophie. A. W., I, 703. В примечании к этому месту читаем: «Путешественник по Италии делает наблюдение, что на великом римском обелиске может быть демонстрирована вся мировая история, также на всяком продукте природы. Каждое минеральное тело есть отрывок из истории земли. Но что такое земля? Ее история вплетена в историю всей природы, таким образом, начиная от ископаемого чрез всю неорганическую и органическую природу к истории вселенной тянется цепь». Эта мысль отчасти свойст-

воплощена слепая целесообразность[1], и она поражает именно тем, что действует как механизм, но, в то же время, с полной целесообразностью[2].

Исходя из общих положений философии тожества, Шеллинг разрешает (в наиболее систематической форме в «Системе трансцендентального идеализма») вопрос, который даже не вмещался в систему субъективного идеализма со всеми его разновидностями: *как возможно объективное действие?* Каким образом хотение становится преобразующим объекты? Задачей «трансцендентальной философии» (в шеллинговском смысле слова) является показать, каким образом интеллект приходит к объективному бытию, которое согласуется с ним (тогда как задачей натурфилософии было показать обратное — каким образом природа приходит к интеллекту, становится сознательной). Согласование представлений с объектами может

венна и «Монадологии» Лейбница: «65. ...каждая часть материи не только способна к бесконечной делимости, как полагали древние, но, кроме того, и действительно (актуально) подразделена без конца, каждая часть на части, из которых каждая имеет свое собственное движение; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была в состоянии выражать всю вселенную. 66. Отсюда мы видим, что в наималейшей части материи существует целый мир созданий, живых существ, животных, энтелехий». *(Т. В. Лейбниц.* Избранные философские сочинения. Труды Моск<овского> Психол<огического> об<щества>, вып. IV. Москва, 1908, стр. 356—357).

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

[2] Как говорит Шеллинг в одном из своих позднейших и глубокомысленнейших произведений (Die Darstellung des philosophischen Empirismus, A. W., III, 517—518),—«генезис всей природы покоится исключительно на том перевесе, который, постепенно увеличиваясь, устанавливается для субъекта относительно объекта до того пункта, когда объект становится окончательно субъектом в *человеческом* сознании. То, что полагается *вне* сознания, по существу, есть то же самое, что полагается и *в* сознании. Вся природа образует *одну* непрерывную (zusammenhängende) линию, которая в одном направлении ведет к перевесу объективности, на другой стороне к решительному перевесу субъективного над объективным, не так, чтобы в последнем пункте объект оказался совершенно истребленным и уничтоженным, напротив, он всегда остается в основе даже и совершенно превращенным в субъективность, но лишь таким образом, что объективное переходит в скрытое состояние относительно субъективного, становится как бы латентным, подобно тому как в прозрачном теле благодаря такому его состоянию темная материя не исчезает, но превращается в ясность» (Die Darstellung des philosophischen Empirismus, A. W., III, 517—518).

быть двояко: представления могут относиться к объектам как их копии (идеальные удвоения) или же их образцы (проекты, модели), первые возникают в нас непроизвольно, с необходимостью, вторые произвольно и свободно. На возможности первых основывается всякое теоретическое знание, на возможности вторых — свободная, практическая деятельность. Для трансцендентальной философии ставится этим общий вопрос, связывающий теоретическую и практическую философию: каким образом интеллект может быть в одно и то же время и копирующим, и дающим образцы? «Каким образом объективное изменяется чрез посредство лишь идеально представляемого (bloss gedachtes), так, что оно вполне согласуется с представлением»? Вопрос этот, совершенно не разрешимый для философии чисто субъективной (идеализм) или чисто объективной (догматический материализм), разрешается легко на основании идеи изначального тожества субъекта и объекта, интеллекта и природы. «Как может что-либо из свободы перейти в объективный мир, было бы совершенно непонятно, если этот мир есть нечто существующее само по себе (an sich Bestehendes), и было бы непонятно даже при предположении предустановленной гармонии, которая, в свою очередь, была бы возможна лишь чрез посредство третьего, общими модификациями чего являются интеллект и объективный мир... Вопрос, следовательно, есть именно такой: как может чрез свободную деятельность что-либо определяться во мне, насколько я несвободен, насколько я являюсь созерцающим? Положение, что моя свободная деятельность содержит в себе причинность, означает: я созерцаю ее как имеющую причинность. Я, которое действует, отличается от я, которое созерцает, в то же время оба они должны быть тожественны по отношению к объекту; то, что полагается действующим в объекте, должно быть полагаемо и в созерцающее, действующим я должно определяться я созерцающее. Ибо о том, что это я есть действующее, я узнаю лишь из тожества его с тем, которое созерцает действие, сознает действие. Действующее (по-видимому) не знает, оно только действует, есть только объект, лишь созерцающее знает и потому именно есть субъект; как же привходит здесь тожественность, именно в объекте полагается то же, что и в субъекте, а в субъекте то же, что и в объекте?»[1]. «Нельзя было бы понять, как бы возможно было реализирование наших целей во внешнем мире, ес-

[1] System des transzendentalen Idealismus, A. W., II, 237—238.

ли бы в мире, прежде еще чем он становится объектом сознательного действия, уже в силу изначального тожества бессознательной деятельности с сознательной, не заложена была восприимчивость для такого действия. Но хотя всякая сознательная деятельность целесообразна, такое совпадение сознательной и бессознательной деятельности может быть показано только в таком продукте, который является целесообразным, не будучи целесообразно произведен. Таковым продуктом и должна быть природа»[1].

Слепой интеллект, бессознательная воля, с безошибочной целесообразностью действующая в природе, достигает сознания в *эстетической* деятельности, отличительная черта которой есть соединение бессознательного творчества гения с сознанием. Вся природа есть такое бессознательное, но живое произведение искусства, «объективный мир есть лишь первоначальная, еще бессознательная поэзия духа», делающаяся сознательной в искусстве. В искусстве раскрывается тайна мира, тожество идеального и реального. Поэтому Шеллинг называет искусство «общим органом философии». Художественная деятельность имеет творческий характер, она свободна, но вместе с тем подчинена принуждению *(«pati Deum»*,* вспоминает он выражение древних о вдохновении). «Таким сознательно-бессознательным творцом в искусстве является только *гений,* который поэтому для эстетики имеет такое же значение, как я для философии»[2]. В нем разрешается основное противоречие (сознательности и бессознательности), которое «иначе абсолютно ничем не разрешимо». «Поэтому искусство есть вечный и истинный органон и в то же время документ философии, постоянно и все вновь подтверждающий то, чего философия не может выразить во внешней форме, именно изображающий бессознательное в деятельности и творчестве и его первоначальное тожество с сознательным»[3].

---

[1] Ibidem, 280.

[2] Ibid., 293.

[3] Ibid., 301—302. Шеллинг продолжает далее: «Искусство есть высочайшее явление для философии именно потому, что оно как бы раскрывает ему Святая Святых, где в вечном и первоначальном единстве *в едином* пламени пылает то, что обособлено в природе и истории и что вечно должно расходиться в жизни и деятельности, а также в мышлении. Взгляды на природу, искусственно создаваемые философами, в искусстве являются первоначально и естественно. Природа есть поэма, написанная таинственными чудными письменами. Однако, если бы загадка могла раскрыться, мы бы увидели в ней *Одиссею духа,* который, чудесно

Эти плодотворные идеи Шеллинга, только намеченные здесь и развиваемые в его сочинениях (впрочем, далеко не с одинаковой полнотой), хотя пленяли и ослепляли современников, однако оказались забытыми и неиспользованными в истории философии и до сих пор остаются мертвым капиталом. Господствующее неокантианство, с своим формальным идеализмом утратившее вкус к шеллинговскому онтологизму и снова далекое от объективной действительности, к которой он «прорвался» с таким усилием, всего менее склонно к пониманию значения этих идей. Оно было замечено и условно оценено в новейшей философии (кроме К. Фишера, с своей обычной добросовестностью изучившего Шеллинга и посвятившего ему шестой том своей «Истории философии») только философом бессознательного, но, конечно, не Шопенгауэром с ослеплявшей его самовлюбленностью, которая не позволяла ему видеть близость некоторых основных его метафизических идей к Шеллингу, но Эд. ф. Гартманом, этим, бесспорно крупнейшим из немецких мыслителей второй половины 19-го века[1], с его последователями[2]. Но они берут только одну сторону учения Шеллинга, именно его учение о бессознательной целесообразности, слепом интеллекте. Только русская философская литература может указать плодотворное и даже творческое развитие натурфилософских идей Шеллинга, это именно в философской системе В. С. Соловьева, столь конгениального Шеллингу. Близость последнего к Шеллингу, особенно так называемого второго периода[3], чрезвычайно велика, больше, нежели это до сих пор констатировалось (хотя эта близость отнюдь не имеет характера прямого заимствования, а лишь очень большого вли-

обманываясь, ища себя, бежит от самого себя. В самом деле, смысл мира проглядывает сквозь чувственную оболочку его лишь так, как значение слов чрез их звуки, как страна фантазии, составляющей прелесть наших желаний, сквозь полупрозрачный туман. Эта величественная картина получается как бы благодаря тому, что устраняется невидимая преграда, разделяющая идеальный и действительный мир, и только через это отверстие вполне выступают эти образы и страны фантастического мира, которые лишь несовершенно просвечивают через действительный».

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

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

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

яния, оплодотворяющего собственное творчество Соловьева). В «Чтениях о богочеловечестве» учение о мировой душе и о природе, играющее вообще такую центральную роль в философии Соловьева, непосредственно примыкает к Шеллингу (как первого, так и второго периода). Мы не излагаем здесь соответствующих учений Соловьева ввиду того, что знакомство с ним доступно всем желающим[1].

Философия хозяйства, как философия объективного действия, необходимо должна быть сознательным продолжением философского, именно «натурфилософского» дела Шеллинга. Конечно, она должна быть чужда всякого шеллингианского догматизма, она берет основную идею Шеллинга как тему и задачу для современной философии. Нельзя, однако, не видеть, что именно Шеллинг с своей философией тожества полагает основания и для философии хозяйства, хотя необходимо прибавить, что сам он эту сторону своей собственной проблемы в ее специфическом своеобразии и значении не только не исследовал, но, очевидно, даже и не сознавал. Проблема философии хозяйства выдвинулась с такой силой в жизни и сознании последних десятилетий, столь ярко окрашенных «экономическим материализмом». Между прочим, на основании сказанного до сих пор ясно, что и проблема «экономического материализма», или воздействия хозяйства, а в нем природы, на человека и, в свою очередь, человека на хозяйство, а в нем на природу, есть прежде всего проблема натурфилософская, и только по философскому недоразумению школа Маркса берет себе в крестные отцы идеалистического интеллектуалиста Гегеля, не замечая, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Шеллинг. Впрочем, об этом речь будет еще впереди. А теперь, после этой краткой и предварительной ориентировки в истории новейшей философии, обратимся к исследованию нашей собственной проблемы. Как возможно хозяйство? Каковы его априорные предположения или предусловия? Каков философский смысл и значение основных хозяйственных функций?

[1] Ср. наш очерк «Природа в философии Вл. Соловьева» в сборнике «Пути» о Вл. Соловьеве.

Глава третья

ЗНАЧЕНИЕ ОСНОВНЫХ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ФУНКЦИЙ

I

ПОТРЕБЛЕНИЕ

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

Начнем с потребления.

Всякий живой организм, как тело, как организованная материя, находится в неразрывной связи со всей вселенной в качестве ее части, ибо вселенная есть система сил, взаимно связанных и взаимно проникающих одна другую, и нельзя сдвинуть песчинку, уничтожить хотя один атом без того, чтобы не подвиглась — в той или иной форме и степени — вся вселенная. Мыслим ли мы вселенную как систему сил или энергий, динамически, или же рассматриваем ее как находящуюся в состоянии неустойчивого равновесия, статически, все равно, в силу этой непрерывной связности всех ее частей, она является для нас единой. Предположение нескольких вселенных необходимо включало бы и их взаимодействие, т. е. только расширяло бы понятие вселенной, превращая ее в систему нескольких миров, образующих единство космоса, или же вводило бы противоречивое понятие двух (или более) систем сил, существующих рядом, но почему-то совершенно изолированных одна от другой, взаимно непроницаемых. Такая непроницаемость, такой космологический плюрализм мог бы быть допущен лишь для качественно различных миров, представляющих собой различные ме-

тафизические ступени бытия, как, напр., мир духовный и наш мир, «небо и земля», или же загробное существование человека по отношению к земному. Единство вселенной имеет аксиоматический характер для всего мироведения, им обосновывается непрерывность причинной связи, ее проникающей и установляющей физический коммунизм бытия. То, что я вожу сейчас пером по бумаге и произвожу новое размещение атомов чернил, бумаги, стали пера и пр., рассуждая принципиально, есть такое же космическое событие, как астрономические или геологические катастрофы, ибо изменяет физическую картину мира так же, хотя и с меньшей силой (впрочем, даже и этого нельзя сказать, ибо отсутствует соизмеримость этих событий), как и эти катастрофы. Сейчас, когда я сижу за этим столом, я испытываю на себе всю бесконечную сложность положительных и отрицательных влияний космических сил, и не только отдаленного от нас миллионами километров солнца, но и всех видимых и невидимых нам мировых солнц. Неуловимое для меня по причинам своего возникновения космическое изменение может вызвать такое состояние атмосферы, такую жару, которая оказывается способна скосить дорогую для меня жизнь или сделать мое собственное существование невозможным.

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

---

[1] Истинности этого философского положения, представляющего собой, в известном смысле, априори космологии, нисколько не противоречит научная практика, которая в силу своего прагматического характера по соображениям целесообразности фактически установляет неопределенное множество причинностей, соответствующее множественности самой науки. В этом смысле следует понимать, напр., слова *Курно**, отразившие эту идею научного прагматизма: «Никто не будет всерьез принимать, что, топая ногой, может повлиять на движение корабля, плывущего по водам противоположного полушария, или сотрясти систему спутников Юпитера; влияние, во всяком случае, было бы столь ничтожно, что не обнаружилось бы ни в каком уловимом для нас действии, и мы совершенно вправе с ним не считаться. Не представляется невозможным, чтобы событие, происходящее в Китае или Японии, отразилось на том, что имеет произойти в Париже или в Лондоне; но вообще, несомненно, способ, каким располагает свой день парижский обыватель, ни в коей мере не зависит от того, что происходит в каком-нибудь китайском городе, куда европейцы никогда не проникали. Это как бы два небольших мира, в каждом из которых наблюдается своя цепь при-

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

чин и следствий, и цепи эти развиваются одновременно, не переплетаясь и не оказывая друг на друга сколько-нибудь заметного влияния» (*Cournot.* Essai sur les fondements de nos connaissances etc. I, <Paris, 1851,> 51—52. Цит. у *А. А. Чупрова.* Очерки по теории статистики, <СПб., 1909,> 100). Для науки таких миров не два, а *n*, неопределенное количество, это вытекает из ее свойств (ср. ниже главу «О природе науки»), но эта практика науки не подрывает, а скорее даже предполагает философскую идею о единстве мироздания, а стало быть, и непрерывности причинной связи.

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

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

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

Во-вторых, кроме этого общего и отвлеченного единства жизни и материи, активного и пассивного начала, существует еще и конкретная универсальность жизни. Она дана не только в логическом сознании, в котором идеально содержится вселенная, но и в возможном расширении чувственности живого существа, для которой принципиально нет границ, или, точнее, они совпадают лишь с границами вселенной. Органы нашего тела представляют собой как бы двери и окна во всю вселенную, и все, что входит в нас через эти окна и эти двери, и делается предметом нашего «вчувствования», а, становясь для нас ощутимым, в известном смысле есть уже наше тело. Все, что выходит из мэонически-темной области полубытия и освещается жизнью, становится уже как бы периферией нашего тела: все, что мы видим под микроскопом и чрез телескоп,— мир микроскопический, удаленный от нас глубиной пространства, и небесные светила, удаленные от нас его широтою,— все, доступное нашему познанию и так или иначе аффицирующее нашу чувственность и чрез то входящее в освещенное поле жизни, все это, т. е. потенциально вся вселенная, способно становиться нашим телом, делаться его внешним периферическим

продолжением. Поэтому в пределе вся вселенная, которая, как мир внежизненного, мэонического, лишь по себе, но не для себя бытия, представляется нам под покровом механизма и под маскою безжизненного вещества, по снятии этого покрова и по удалении этой маски есть, вернее, может становиться организмом. В таком смысле следует понимать глубокомысленное выражение Шеллинга о том, что «вселенная для интеллекта (согласно нашей дедукции — для жизни) есть только более грубый и отдельный орган самосознания, так же как индивидуальный организм есть более тонкий и непосредственный его орган», и что «организм есть в общем не что иное, как уменьшенный (zusammengezogenes) образ вселенной»[1]. В этом смысле получает новое истолкование часто повторяемая мысль о том, что с каждым человеком рождается и умирает вселенная. Это означает, между прочим, что вселенная есть вообще поле зрения жизни, которая освещает своим светом мэоническую тьму, потенциальность материального бытия. Это выражение поэтому надо понимать гораздо буквальнее, нежели это делается. Оно требует ограничения лишь с той стороны, что, благодаря множественности форм и центров жизни, она не может быть совершенно побеждена смертью, разрушающей только эти отдельные ее центры, поэтому вселенная не может совершенно умереть, т. е. погрузиться в пустоту и бесформенность мэонического полубытия, в котором ничего не совершается и не происходит никаких событий. Итак, Жизнь и Материя (Мэон) противостоят друг другу как два полярные начала, друг друга притягивающие, обусловливающие, но вместе с тем и взаимно отталкивающиеся. Жизнь необходимо нуждается в основе, в субстрате, в косном начале, которое бы побеждалось и активировалось ее остротой, как свет предполагает тьму, тепло — холод, а радость — печаль для преодоления. Абсолютный организм вселенной, окончательная победа Жизни над Мэоном, после которой на него навсегда был бы наброшен покров жизни и тем была бы окончательно изгнана смерть, и абсолютный механизм Мэона, «земля невидимая и пустая» до творческого глагола Бытия (I, 1),— вот два метафизических предела, два полюса мирового бытия. В теперешнюю мировую эпоху устойчивость не достигнута ни в ту, ни в другую форму,— ни в сторону Хаоса, Пустоты и Механизма, ни в сторону Ор-

[1] System des transzendentalen Idealismus, A. W., II, 164—166.

ганизма, бессмертной Жизни, Полноты. Между Жизнью и Смертью идет поединок...

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

Чтобы не усложнять вопроса различением частных форм питания (я сознаю, что употребляю этот термин в необычном для физиологии смысле, однако он с достаточной точностью передает требуемый оттенок мысли, именно о поддержании живого организма неживой средой), остановим внимание на питании в узком смысле, т. е. на еде. Что значит есть? Мы не свободны в выборе еды, в ней можем мы вкусить не только жизнь, но и смерть, в еде сосредоточивается борьба за жизнь и смерть или борьба за существование во всем животном мире. Без еды невозможна жизнь, нам не дано питаться через атмосферу, за нашей спиной стоит костлявая смерть и погоняет нас на поиски за едой. Что же такое еда? Для естествоиспытателя вопрос об еде есть, конечно, сложная проблема физиологических функций нашего организма, учение о питании есть глава физиологии. Однако, каковы бы ни были физиологические органы питания, биологической наукой отнюдь не устраняется и не разрешается более общий, метафизический вопрос о значении еды. Каким образом чуждая моему организму материя становится моей плотью, входит в мое тело? Или можно поставить тот же вопрос и в обратной форме: каким образом моя плоть, живое тело, превращается в мертвую материю, целиком после смерти, а по частям непрерывно в течение всей жизни в виде экскрементов, падающих волос, ногтей, испарений и т. д.? Мы имеем здесь перед собой самое яркое проявление того космического коммунизма, о котором была речь выше. В еде граница между живым и неживым реально снимается. *Еда есть натуральное причащение, — приобщение плоти мира.* Когда я принимаю пищу, я ем мировую материю вообще[1], я приобщаюсь плоти ми-

[1] Невольно вспоминается здесь формула еще *Парацельса:* «Isesst du ein Stäck Brot, so geniesst du darin Himmel und Erde und alle Sterne»*. (Цитировано у *I. Claassen.* Einführung in Jacob Böhme's Ausgewählte Werke, I. L.) Коммунизм бытия, снимающий грань между человеком и миром, есть одна из основных идей величайшего мистика Германии *Якова Бёме,* а также и его последователя в 19-м веке *Франца ф. Баадера.* «Das menschliche Corpus (читаем у Бёме) ist ein Auszug aus dem Wesen aller Wesen, sonst könnte es nicht ein Gleichniss oder ein Bild Gottes genannt»** (*Claassen's* Auswahl aus *J. Böhme,* II, 160). Человек в этом смысле есть не только микрокосм, но и «микро-теос». Та же мысль и у Баадера: «Jedem Organismus als Mikrokosmos sind mehr oder minder vollständig alle Gestirne und Elemente eingebildet, d. h. jener ist und wirkt nachbildlich alles, was der Makrokosmos ist und wirkt»*** (*Baader's* Werke, 15, 591, *Claassen's* Auswahl, II, 62). «Was man gewöhnlich das Verzehren oder Verdauen der Speise nennt, ist als ein Moment des universalen nährenden, einverleibenden oder leibsetzenden Prozesses, welchem der gleichfalls universale leibverzehrende Prozess gegenüberstent»**** (*Baader,* I, 159, *Claassen,* 2, 63).

ра и тем самым реально, самым делом нахожу мир в себе, а себя в мире, становлюсь его частью. Непосредственно я ем вот этот хлеб. Но динамически, в силу указанного единства и связности космоса, я под видом этого хлеба вкушаю плоть всего мира вообще. Ибо в истории этого хлеба, как и всякой частицы вещества, заключена история всей вселенной. Для того, чтобы он мог вырасти и получить теперешнюю форму, необходимо совокупное действие всего мирового механизма в его прошлом и настоящем. И не только этот хлеб, но и каждая частица нашей пищи (и каждый атом вдыхаемого нами воздуха) принципиально есть плоть мира вообще. И лишь как мировые существа, дети этого самого мира, способны мы причащаться его плоти, поддерживать ею свою жизнь, способны есть. Еда в этом смысле является обнаружением нашего существенного, метафизического единства с миром. Существа, трансцендентные этому миру, внемирные, были бы неспособны к еде, а потому и неспособны к непосредственному, прямому воздействию на этот мир; для того, чтобы получить эту способность, им надо было бы предварительно воплотиться (или «материализоваться», как это будто бы делают загробные духи на спиритических сеансах). Для мира духов, светлых или темных, так же как и для отшедших из нашего мира и находящихся в загробном состоянии душ, мир наш остается трансцендентен, для действия в нем и на него они лишены точки опоры в этом мире. Он остается для них отвлеченным представлением, а не реальностью, так же как для нас загробная жизнь. И для Бога, почтившего этот мир свободой и автономностью и потому создавшего его как вне Себя существующее, внебожественное бытие, возможно воздействовать на него только внешним, трансцендентным принуждением, как Deus ex machina, или новым творением. Для того же, чтобы воздействовать изнутри, как сила внутримировая и перерождающая, и Бог должен был воплотиться в мир. «И Слово плоть бысть». Бог-Слово совершает transcensus, из внемирного бытия Он приобщается к бытию мировому («и с человеки поживе»*), с тем чтобы, подняв его до Себя, тем спасти мир.

Если еда есть причащение плоти мира, независимо от своей формы и количества, то вкушение Тела и Крови Христовой под видом хлеба и вина есть причащение плоти Сына Божия, обоженной мировой плоти, которое то-

же можно мыслить только динамически. И как пища поддерживает смертную жизнь, так евхаристическая трапеза есть приобщение к бессмертной жизни, в которой окончательно побеждена смерть и преодолена мертвенная непроницаемость материи. Она имманентна нашему миру, как обоженная плоть его, но она и трансцендентна его теперешнему состоянию. Воплощением Бога создана новая, духовная плоть,— мировая плоть возведена в высшую, бессмертную потенцию, и предварение ее грядущего преображения ощутимо в таинстве. В этом смысле можно сказать, что священная пища Евхаристии, «лекарство бессмертия» (φάρμακον τῆς ἀθανασίας), есть пища, но потенцированная, она питает в жизнь бессмертную, отделенную от теперешней порогом смерти и воскресения. «Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне и Я в нем... ядущий Меня жить будет Мною» (Иоан. 6, 56—57). Подобно тому, как, вкушая плоть мира, мы принимаем в себя мир с смертной его жизнью, и вкушающие эту пищу умирают, так вкушающие «хлеб, сшедший с небес»*, принимают в себя его животворящую силу. «И Я воскрешу его в последний день» (Иоан. 6, 54), дает им обетование Христос. В этом смысле можно сказать, что самое великое христианское таинство предваряется столь основным актом жизни, как еда, или причащение плоти мира; предварение этого таинства, стремление получить в натуральном приобщении плоти мира благодатное, исцеляющее причащение объясняет происхождение и языческих натуральных таинств, напр., греческих мистерий[1].

Итак, возможность *потребления* принципиально основана на метафизическом коммунизме мироздания, на изначальном тожестве всего сущего, благодаря которому возможен обмен веществ и их круговорот, и прежде всего предполагает единство живого и неживого, универсальность жизни. Только потому, что вся вселенная есть живое тело, возможно возникновение жизни, ее питание

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

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

Если бы совершилось такое преодоление, тем самым была бы побеждена и обособляющая деятельность отдельных естественнонаучных дисциплин и была бы показана вся относительность этих различий, которая не уничтожает изначального единства или тожества природы. Но то, что является лишь идеалом природоведения, которому теперешнее его состояние не только не соответствует, но и прямо противоречит, все-таки остается бесспорно, как априорное, метафизическое предположение всякого

научного опыта. Но это же изначальное тожество или единство природы получает наглядное и, можно сказать, аподиктическое удостоверение в факте *потребления,* в котором снимается грань между живым и мертвым, одушевленным и неодушевленным. В нем природа имеет удостоверение в возможности всеобщего одушевления. Следовательно, при всем различии и своеобразии элементов природы, форм материи и ее состояний, при полном признании principium individuationis et differentiae*, природа едина, и это единство просвечивает в основной функции хозяйства — в потреблении. Очевидно, все различия продуктов natura naturata, которые для обособляющего естествознания представляются далее уже неразложимыми, непереходимыми, не доходят в действительности до дна бытия, не даны в natura naturans, суть только состояния природы или, точнее, ее продукты, но не вяжут собой творческие силы natura naturans, которая возвышается над каждым из отдельных своих продуктов, а вместе с тем объединяет их своим единством и самотожеством.

Итак, компетенция естествознания и его учений остается нисколько не затронутой выставленным положением об единстве или тожестве природы, но и, с другой стороны, никакие возражения со стороны анатомизирующего естествознания не могут опровергнуть этого общего натурфилософского тезиса, который представляет собой лишь философское выражение основных и элементарных жизненных фактов, обладающих характером непосредственной данности и потому притязающих на аподиктическую убедительность (ведь исходя из подобных фактов или данностей аксиоматического характера построяется и математика, и гносеология). Можно сказать, что потребление не только свидетельствует о тожестве природы, но оно есть само это тожество, проявляемое в действии, тожество in actu. Так в жизни своего тела все его изменения как нормального, так и патологического характера я отношу к деятельности одной и той же самотожественной силы или энергии — моего телесного организма, в котором возникают, развиваются и исчезают все эти столь различные, иногда одно другому противоречащие и даже как будто взаимно исключающиеся явления, причем, однако, единство и самотожество силы организма, его энтелехия, остается в полной силе, как natura natu-

rans по отношению к natura naturata. И то, что мы наблюдаем, как в модели, в организме, этой «стянутой вселенной», то в отношениях между живым и неживым мы наблюдаем в жизни всей вселенной, natura naturans, которой мы не можем же отрицать только потому, что, производя все и не будучи поэтому сама продуктом, она не может быть открыта и изучена ни под анатомическим ножом, ни под микроскопом (как, впрочем, не поддается такому анатомизирующему изучению, пригодному лишь для natura naturata, для статики вселенной, все, что касается живой силы организмов, natura naturans, динамики жизни).

Между идеалом знания живой природы, единой natura naturans, и естествознанием, совокупностью наук об ее продуктах, natura naturata, должно происходить — и силою вещей происходит — сближение, наряду с аналитической деятельностью идет синтезирующая. К установлению единства природы ведет и само опытное естествознание в своих специальных исследованиях. Второй этаж над ним, хотя и в виде легкой и неустойчивой постройки, надстраивает натурфилософия. Идеалом здесь является такое слияние натурфилософии с естествознанием, при котором спекулятивная натурфилософия покрывала бы естествознание, а последнее непосредственно приводило бы к философии[1].

II
ПРОИЗВОДСТВО

Теперь обратимся ко второму из тех двух частных вопросов, на которые распадается наш общий вопрос: как возможно хозяйство? Пред нами стоит сейчас вопрос: *как возможно производство?* Производство есть такое активное воздействие субъекта на объект, или человека на природу, при котором хозяйствующий субъект отпечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия

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

свою идею, объективирует свои цели. Стало быть, производство есть, прежде всего, система *объективных действий,* субъективное здесь объективируется, грань, лежащая между субъектом и объектом, снимается, субъект актуально выходит из себя в объект.

Продукт хозяйства есть субъект-объект, нечто такое, в чем погашено различие субъекта и объекта, это предмет природы, мира объектов, не-я, но в то же время совершенно пропитанный человеческой телеологией, воплощающий в себе субъективную цель, осуществляющий заранее проектированную в субъекте модель или идею. С этой стороны продукт всякого законченного производственного акта подобен художественному произведению, которое характеризуется взаимным проникновением материи и формы или идеи. Различие между хозяйством и искусством относится к их задачам, к их метафизической природе, но в этом формальном моменте, в субъект-объектности их продуктов, они сходны. И там и здесь с мира частично снимается лежащий на нем покров отчужденности от человека или от субъекта, объектности или вещности, и в вещи внедряются и начинают просвечивать в них идеи, цели, механизм уступает телеологии, точнее, с ней неразрывно и даже неразличимо отожествляется.

Итак, что же мы имеем в производстве как объективном действии? Прежде всего выход субъекта в объект и притом не призрачный, но реальный, входящий в состав объективного, всеобщего «опыта»[1]. Кант поставил вопрос о том, каким образом возможно объективное знание, опыт, однако только в смысле пассивного, зеркального отображения действительности. Шеллинг задавался уже вопросом, каким образом я созерцающее, познающее, кантовское, может созерцать себя же и действующим, фихтевским, или как возможно тожество я познающего и действующего. Наша проблема представляет собой видоизменение и некоторую спецификацию общей проблемы Шеллинга, который сам ставит ее (в «Системе трансцендентального идеализма») все-таки преимущественно гносеологически, хотя сам же дает возможность и натур-

[1] Справедливо говорит кн. *С. Н. Трубецкой: «Субъект выходит из себя метафизически, всеобщим образом в каждом акте жизни своей, во всяком своем отношении. Никакая эмпирия не может этому противоречить»* (Метафизика в древней Греции, собр. соч., III, 15, курс<ив> авт<ора>).

философской, онтологической ее постановки. Проблема здесь в том, как возможно транссубъективное действие, действие над объектом, которое мы имеем в производстве? Без сомнения, оно констатируется и по-своему учитывается и гносеологически, но оно необходимо переводит нас в онтологию. От этого перехода будет отбиваться, может быть, лишь самый отчаянный солипсизм и акосмизм, который, впрочем, тоже представляет собой лишь особую, скептическую онтологию, и для него все-таки остается задача, как объяснить появление, хотя бы и в грезящем сознании, идеи объективного действия в отличие от субъективных представлений. Следует указать, что производство совершенно не вмещается в созерцательном понятии кантовского опыта: хотя он и оформляется гносеологическим субъектом или категориями разума, но при этом совершенно не предусматривается, заранее даже исключается такой случай, когда субъект, оставляя свою гносеологическую обсерваторию, сам оказывается агентом в космическом потоке. Кантовский субъект мог бы лишь зарегистрировать такой случай, извне наблюдая его в своем опыте, он приравнял бы человеческие действия движущемуся вертелу (по известному сравнению Канта)*, поместив их под категорию причинности и рассматривая их только как механически закономерные объекты опыта, «явления», но и только всего. Потому кантовской философии, с ее спокойным кабинетным солипсизмом, остается так недоступен вопрос о реальном существовании или несуществовании внешнего мира, ибо для чистого созерцания безразлично, нарисован ли этот мир или же сделан из папье-маше, лишь бы он давал одну и ту же картину опыта, имеет ли оно пред собой говорящие статуи Кондильяка** или же живых людей. Ему нет нужды ощупать эти объекты или постучать об эту действительность. Только для философии объективного действия, т. е. для философии хозяйства, получает всю свою жгучесть и неустранимость вопрос о жизненной реальности внешнего мира, ибо она предполагает выход в эту объективную действительность. Как прекрасно говорит Шеллинг, «только в действии для нас самих мир становится объективным. Мы действуем свободно, а мир существует независимо от нас — оба эти положения должны быть соединены синтетически»[1]. Мир возникает для нас лишь как

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

объект нашего действия. Поле, видимое нами во сне и наяву, может не отличаться одно от другого по зрительному впечатлению, и однако разница между ними та, что одно может быть лишь созерцаемо пассивным, дремотным сознанием, второе же может быть предметом воздействия бодрствующего, активного, живого сознания.

Привидение или призрак может быть прокалываем во всевозможных направлениях, как тень отца Гамлета, оставляя лишь одно ощущение — пустоты, небытия, обмана. Мир же непризрачной, реальной действительности опознается нами как предмет нашего воздействия и, вместе, как сила противодействия, сопротивления, т. е. как объект хозяйства. Действенный выход нашего я в область не-я и, обратно, давление этого не-я на я, вся практика взаимодействия я и не-я, установляют реальность внешнего мира и заполняют пустую и холодную область не-я силой, теплом, телами, превращают мираж не-я в природу, а вместе с тем и само я помещают в природе, органически сливая я и не-я в единое мироздание. В этом деятельном, хозяйственном отношении к миру и заключается жизненное обоснование того «наивного реализма», который составляет всеобщую естественную гносеологию человечества ранее всякой философской рефлексии, который практически сохраняется, невзирая ни на какие разрушительные, скептические выводы философского солипсизма. Внушить человечеству настоящее сомнение в существовании природы или собственного тела как органа я в природе, конечно, не удавалось и не удастся ни одному критическому философу, и это в силу непосредственного хозяйственного отношения к миру, постоянного выхода из я в не-я. Хозяйство, как постоянное моделирование или проектирование действительности, а вместе и объективирование своих идей, есть реальный мост из я в не-я, из субъекта в объект, их живое и непосредственное единство, которое не нужно уже доказывать, напротив, оно само должно, в качестве непосредственнейшего показания нашего хозяйственного опыта, лечь в основу дальнейших построений. Отношение между я и не-я есть отношение двух миров или двух энергий, находящихся в постоянном взаимодействии. И лишь при свете хозяйственного отношения к миру может быть правильно понята и самая функция познания, природа чистого разума, теоретического я. Того чистого разума, или гносеологическо-

го, т. е. отвлеченно теоретизирующего субъекта, для которого проблемой прежде всего становится самое существование действительности и которое истощается в бесконечных сомнениях по этому поводу, в непосредственной жизни просто не существует. Вся гносеологическая или теоретическая постановка вопроса об отношении субъекта к объекту сочинена в кабинете и есть порождение логической фантазии, своего рода пангеометрия; эта гносеология имеет в виду не человека, но миф, она утопична в самом злейшем смысле слова, как отрицание действительности. Если в ней и устанавливаются важные истины, то лишь постольку, поскольку она изменяет своей собственной позиции, переходя к реализму. Этому обособлению разума теоретического вполне соответствует и обособление практического разума, который, впрочем, понимается лишь в этическом, а не хозяйственном смысле. В действительности не существует ни того, ни другого в их раздельности, есть лишь живое единство теоретически-практического разума. Между тем для них заведено как бы два «стола», и в каждом ведется по особому «делу»: «дело о теоретическом разуме» и «дело о практическом разуме». А далее то, что оказывается неразрешимо в столе разума теоретического, просто отсылается в стол разума практического, и в этом столе удостоверяется то, что не могло быть удостоверено в первом. В этом состоит основная особенность неокантианской схоластики наших дней, порожденной Кантом с его «коперниковским деянием», которое состоит в убиении живого, действенного я и в рассечении его трупа на две части — с той целью, чтобы из двух мертвых половин потом сложить живое тело. Чистый разум у Канта принадлежит не живому я, воплощенному в теле, а чрез тело жизненно связанному со всем мирозданием, но анатомическому препарату познавательных форм, скелету, составленному из костей и сухожилий. Практический же разум вовсе не ведает о том, что делает теоретический, он теоретически глух и слеп, но именно поэтому он и не может быть практическим *разумом.*

Итак, хозяйственное отношение человека к миру, теоретически-практическое, проективно-деятельное, идеально-реальное, субъект-объектное, имеет первостепенное как гносеологическое, так и общефилософское значение. Философия должна исходить не из ложного представле-

ния о гносеологическом, совершенно фиктивном субъекте, но из единственно данного нам в опыте представления о хозяйственном, деятельном субъекте. Вся дальнейшая философская ориентировка, характер возникающих отсюда проблем, будет при этом совершенно иная, и целая серия ложных проблем и призрачных затруднений субъективного идеализма отпадет сама собою.

Итак, не мир или опыт дан нам в я или есть представление нашего я, не объект полагается в субъекте, как учит субъективный идеализм[1], и не субъект есть порождение объекта, как учит догматический материализм, утверждая нечто совершенно иррациональное, недомыслимое и в самом абсурдном смысле чудесное, но субъект дан нам лишь во взаимодействии с объектом, субъект-объект: я в мире или в природе, а природа во мне. Потому и самое я не есть законченное, неизменное, данное, абстрактное, как в субъективном идеализме, но непрерывно растущее, развивающееся, живущее. Это изменяющееся отношение между субъектом и объектом, развитие я в природе, есть *жизнь,* т. е. рост, движение, не статика, но динамика. Это живое, действенное, хозяйственное я и должно быть исходным понятием философии. К этой идее чрезвычайно близко подходит современный прагматизм, поскольку он не соединяется с скептическим релятивизмом, а особенно философия Бергсона[2].

Анализируя хозяйство как производство, мы снова пришли к той же философской идее — необходимого тожества субъекта и объекта, я и не-я, сознания и природы, актуально отожествляющихся в хозяйстве. Только на этом предположении обосновывается возможность производства. Действительно, возможность объективного действия, активного выхода я в не-я, или распространения области я в не-я, становится понятна лишь в том случае, если между ними существует известная одноприродность, если они находятся, так сказать, в одной и той же

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

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

метафизической плоскости. Нельзя переместить в этом мире даже одного атома иначе, как находясь в этом же мире и имея в нем точку опоры. Нельзя при предположении чуждости между я и не-я объяснить их взаимодействие. Мы приходим поэтому к выводу о метафизической одноприродности я и не-я, или единстве в них хозяйственного логоса, которое выражается в практической уступчивости природы, ее рецептивности по отношению к заданиям и проектам я. Тот же самый хозяйственный логос, который в природе действует как слепая организующая сила, а в мире животном проявляется полусознательно как инстинкт, лишь в человеке получает сознательность, благодаря чему идея и материя, только слитно существовавшие в природе, получают раздельное бытие в субъекте и объекте. В субъект-объекте природа видит себя, сознает себя, воздействует на себя, создает себя. Слепой, стихийный или инстинктивный труд природы становится сознательным трудом человека.

Итак, живой связью между субъектом и объектом, мостом, выводящим я в мир реальностей и неразрывно соединяющим его с этим миром, является *труд*, — человеческая актуальность, объективирующаяся вовне и тем объективирующая для нас этот мир. Благодаря труду не может быть ни только-субъекта, как принимает субъективный идеализм, ни только-объекта, как принимает материализм, но есть их живое единство, субъект-объект, и лишь при рассмотрении его в том или другом отношении посредством методологической абстракции выделяются из него субъект или объект. Эта полярность бытия, его раздвоение погашается только в Абсолютном, которое есть одновременно и субъект и объект для самого себя. Поэтому для него *выход* субъекта в объект исключен по самому понятию, и субъект-объектность полагается в едином, тожественном, вневременном акте: тайна святой Троицы и внутритроичной жизни!

Труд, занимающий так много места в учениях политической экономии, получает таким образом первостепенное значение и в гносеологии, хотя эта последняя с ним никогда как следует не считалась, не «ориентировалась» на факте труда, живой энергии, спаивающей неразрывно субъект и объект, хотя именно это значило бы ориентироваться на наиболее непосредственной данности. Напротив, политическая экономия хотя и с самого своего воз-

никновения не расставалась с принципом труда, но, вследствие низкой степени философской сознательности и ограниченности ее духовных горизонтов, она не знала, как ей воспользоваться этим принципом, какое отвести ему место. И ему было отведено место, совершенно не соответствующее философскому значению этого принципа. Прежде всего, политическая экономия — принципиально в лице Ад. Смита, фактически же в лице большинства своих представителей — сузила понятие труда до «производительного» труда, выражающегося в материальных благах. Следовательно, все внимание было сосредоточено только на одной, объективной, стороне труда, на его периферии, и было оставлено без внимания и вне рассмотрения его значение в качестве моста между субъектом и объектом, по которому субъект вообще выходит в объект и осуществляет в нем свои идеи, проекты или модели. Здесь молчаливо уже предполагается технология (в самом широком смысле) как способность проектирования или моделирования, причем политическая экономия, как наука историческая, сосредоточивающая свое внимание на конкретном и изменяющемся, гораздо охотнее останавливается на истории технологии, нежели на ее общей принципиальной проблеме, которая остается одна и та же как относительно машины Уатта или сложнейшей современной машины, так и относительно примитивного молотка или каменного топора, а именно: как возможен трудовой выход субъекта в объект, как возможно моделирование и проектирование, как возможно объективное действие или же целая система таких действий, т. е. технология? Мимо этого вопроса проходит и научная технология, сосредоточивающаяся всецело на разработке детальных прикладных проблем.

Но если политическая экономия, в силу своего «экономического материализма», знает труд только в его продуктах, в объекте, и просматривает его в субъекте, то аналогичная ошибка повторяется и на противоположном полюсе — в кантовском субъективном идеализме. Кантовский, а еще более неокантианский субъект празден, он абсолютно пассивен и лишен всякой трудовой энергии. Поэтому он лишен и здорового самосознания своей субъективности, реальности я, почему и может, вместе с Юмом, оспаривать существование личности, сводя ее к «пучку представлений» или, вместе с Кантом, сводя ее лишь к фор-

мальному единству сознания («единству трансцендентальной апперцепции»). Отсюда фатальный и беспросветный детерминизм этой философии, как выражение полной пассивности субъекта, отсутствия в нем актуальности, самодеятельности, асеизма.

Перед таким субъектом или, точнее, в нем самом, в его сознании, происходит театральное представление, развертывается жизнь, которой он только зритель, смотрящий с своего кресла, сам ни в чем не участвуя. И самое это созерцание дается как будто само собой, не требуя затраты энергии и труда. Но такой праздности, такой даровщины не существует в познании, она выдумана или «постулирована»[1]. Познание, как волевая деятельность, тоже требует энергии, напряжения, труда, и этот трудовой его характер должен также освобождать от чувства зеркальности я и призрачности мира, как и хозяйство. В этом смысле и познание есть трудовая, хозяйственная деятельность, преодолевающая раздвоение субъекта и объекта и приво-

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

дящая к их взаимнопроникновению. Нельзя усомниться в реальности я, когда оно обнаруживает себя как актуальная энергия, или если оно, употребляя выражение Лейбница, осуществляет себя как монада. И как всякий проект в хозяйственном акте содержит уже в себе модель будущего продукта, так и в процессе познания уже имеется налицо модель будущего знания или его проект в виде вопроса, тревоги, искания: без вопросов нет и ответов, и все наше знание суть ответы природы на запросы нашего духа. Все знание есть хозяйственное моделирование в ставимых вопросах будущих ответов. Объектом трудового воздействия является здесь внешний мир, но не в смысле пространственном или топографическом, а в идеальном: то, что находится сейчас вне сознания или под сознанием, но может быть освещено им, присоединено к его богатствам, есть объект познания, полный столь же безграничных возможностей, как и мир внешний в качестве объекта хозяйства. В этом смысле знание есть хозяйственная деятельность, выход субъекта я в не-я (точнее, в еще-не-я), и в каждом познавательном акте осуществляется изначальное тожество я и не-я, субъекта и объекта. То, что было в дремлющем, потенциальном состоянии как бессознательное, как возможность знания, актуализируется в сознании. Я обогащается не из самого себя как сознания, или как субъекта, но из самого себя как бессознательного, или как объекта, иначе нельзя понять познавательного процесса как постоянного взаимоотношения между субъектом и объектом. Субъект сдирает кожу бессознательности, прорывается к своему объекту трудовым процессом, таким же точно или вполне аналогичным тому, какой мы имеем в производстве благ материальных. Можно сказать, что хозяйство есть процесс знания, сделавшийся чувственно-осязательным, выведенный наружу, а познание есть тот же процесс, но в идеальной, нечувственной форме. И там и здесь по-своему преодолевается противопоставление субъекта и объекта, в обоих процессах обнаруживается одна и та же метафизическая основа, именно *тожество* субъекта и объекта, и жизнь раскрывается как постоянное выявление, углубление и обнаружение этого тожества вместе с преодолением этой полярности. И путь этого преодоления, он же и путь жизни, есть труд. Всякое сознательное, преднамеренное преодоление противоположности субъекта и объекта в сфере идеальной

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

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

Однако тщетно мы стали бы искать здесь философского углубления или истолкования этой идеи. Она понимается в высшей степени узко, лишь в применении к объяснению механизма цен, к учению о меновой ценности товаров. Благодаря этому и самое понятие труда суживается в политической экономии до смитовского определения производственного труда, т. е. труда, выражающегося лишь в материальных продуктах. Например, Маркс определяет ценности как сгустки или кристаллы труда, труд же как затрату человеческой энергии, а последняя с грубым и наивным материализмом определяется им как трата нервов, мускулов, костей, физиологической энергии. Но — можно возразить против столь узкого понимания труда — ведь и сама трудовая теория ценности есть тоже трудовой и в этом смысле хозяйственный продукт, ведь выработка и усвоение ее тоже предполагает затрату интеллектуального труда или, на языке Маркса, затраты нервной и мозговой энергии. И притом как трудовая теория ценности, так и теории, построенные для ее ниспровержения и отрицающие универсальное значение трудового начала, одинаково суть продукты труда, совершенно так же, как и материальные блага, и так же различаются по качеству, полезности и пригодности, как и они. Но при всей узости понимания нельзя отрицать за трудовой теорией ценности того общефилософского значения, что в ней с совершенно исключительной силой было выдвинуто значение трудового начала, столь недостаточно оцененное в философии. В ней отразилось, хотя и недостаточно осознанное, чувство актуальности человека, трудовая или хозяйственная природа жизни. В этом смысле то зерно истины, которое содержится в трудовых теориях ценности, сохраняет жизнеспособность, хотя и в ином истолковании, чем давали ей творцы ее, облекшие это зерно в совершенно закрывающую его шелуху. Основную мысль теории меновой ценности можно истолковать так. *Большая посылка:* труд есть высшее начало хозяйственной жизни, ее собой устанавливающее; *меньшая посылка:* эта роль труда должна соответственным образом проявляться и в феноменологии хозяйственной жизни, на поверхности ее явлений; *вывод:* поэтому меновые пропорции, или ценности товаров, определяются количеством труда, затраченного на их производство. Очевидно, однако, что ее творцы в стремлении возвеличить труд (отчасти по моти-

вам социалистического человекобожия) совершенно затемняют свою идею, придают ей мелочное, уродливое выражение, которое оказывается не защитимым и в специально научном смысле. Цены товаров, даже по признанию самих творцов трудовой теории ценности (Рикардо, Родбертуса и Маркса), не соответствуют трудовым ценностям, им приписывается почетная роль идеального, теоретического мерила ценностей,— вовсе лишить труд этого значения они, очевидно, не считали возможным. Но в действительности для оценки значения труда в хозяйстве как его основы совершенно несущественно и, пожалуй, даже неинтересно, в каком отношении рыночные цены стоят к трудовым ценностям. Цены могут никогда не соответствовать трудовым ценностям (последние, впрочем, и не допускают даже теоретического исчисления иначе, как путем логических скачков и неразрешимых уравнений со многими неизвестными), и тем не менее значение труда как основы хозяйства останется в полной силе. Если верна большая посылка трудовой теории ценности, и до некоторой степени верна даже и малая, то вывод из них, который делает трудовая теория ценности, совершенно не соответствует ни большой, ни малой посылке, потому что переносит вопрос с принципиальной высоты в меркантильную практику, на рынок. Если трудовая теория ценности, по крайней мере, в строгой форме давно уже не защитима даже и в политической экономии, то философская ее идея, вернее, выраженное в ней предчувствие чрезвычайно ценно и, освобожденное от несоответствующей и уродливой формы, может получить дальнейшее развитие. И в этом политическая экономия оказалась впереди философии.

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

единства космоса, приходится говорить о доступности или послушности человеку природы вообще. Хотя человек остается неизмеримо далек от обладания природой, но ему открыт путь к нему. Природа есть пассивное, рецептивное, женственное начало, человек — активное, мужественное, сознательное. Таким образом, природа, с господствующим в ней слепым интеллектом или инстинктом, только в человеке осознает себя, становится зрячею. *Природа очеловечивается,* она способна стать периферическим телом человека, подчиняясь его сознанию и в нем осознавая себя. В этом смысле человек есть центр мироздания, он дает имена животным и, уж разумеется, растениям и минералам, в нем осознает себя логос мира, и это его потенциальное мировладение (некогда утерянное) частично и постепенно осуществляется в хозяйственном процессе. Таким образом, мы снова приходим к центральной идее натурфилософии Шеллинга о тожестве субъекта и объекта, или, что то же, о тожестве природы, как бессознательного творчества духа и как сознательного его воспроизведения. Только это тожество, это глубочайшее интимное сродство природы и духа, делает возможным как потребление, так и производство, вообще хозяйство как субъективно-объективный процесс, тожество in actu. Шеллинг называет историю природы историей самосознания, она заканчивается появлением сознания. Но, достигнув этого порога борением бессознательных и слепых, хотя и целесообразных, ибо все-таки разумных, сил, природа как бы перерастает себя. Бессознательный рост восполняется, а отчасти и заменяется сознательным воспроизведением, даровое и инстинктивное становится сознательным и трудовым, «естественное» заменяется «искусственным», т. е. хозяйственно-сознательным. Природа, достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. *Эпоха хозяйства* есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а чрез нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный, — до появления человека, и сознательный, хозяйственный, — после его появления.

Разумеется, мы говорим это не в смысле современного эволюционизма, но подразумеваем выявление живых сил, изначально вложенных в мироздание Творцом. Мир в собранном, законченном виде с Адамом-человечеством в центре создан Творцом, и то, что развивается во времени и составляет содержание истории, лишь воспроизводит внутреннюю связь и соотношение элементов мира, нарушенную грехопадением.

Можно также сказать, что в человеке осознает себя natura naturans, лежащая в основе natura naturata, но ею закрытая и как бы придавленная. Человек, медленно и постепенно освобождаясь от рабства вещей, продуктов natura naturata, снимает мертвый покров с природы и опознает творящие ее силы. Он понимает, что природа как продукт есть лишь порождение natura naturans, хотя и искаженное злым владычеством «князя этого мира», для которого, однако, остается недоступна сама natura naturans, непорочная душа мира. И naturata natura, наши теперешние земля и небо, которые суть несовершенный продукт natura naturans, «прейдут с шумом», имеют быть пересозданы, явится новая земля и небо*, новая плоть, но прежде этого с мира должен быть снят этот тяжелый, свинцовый покров вещности и безжизненной окаменелости. Здесь мы вступаем, однако, уже в эсхатологию хо́зяйства, которая остается пока вне нашего рассмотрения. В хозяйстве, в сознательном воспроизводстве природы, можно видеть некий прообраз, предварение того освобождения natura naturans от оков теперешней natura naturata, о которой сказано у апостола, что «вся тварь повиновалась суете тления не по своей воле, но по воле повинувшего ее», падшего человека, души мира, и что «вся тварь стенает и чает своего освобождения»** от плена вещности, от тяжелого оцепенения, в дреме которого она грезит о своем освобождении.

Глава четвертая

О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ СУБЪЕКТЕ ХОЗЯЙСТВА

I

ЧЕЛОВЕК И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

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

Таким всеобщим и априорным предположением хозяйства — так же как и знания — представляется *родовой* или, что то же, *исторический* характер этой деятельности. Хотя эмпирически, непосредственно она и выражается в мириадах разрозненных актов, но динамически она есть единая и связная деятельность, которая субъектом имеет не индивид, но род, и развертывается во времени, т. е. в истории. Мы не усмотрели бы в хозяйстве (и науке) самого существенного его содержания, за отдельными хо-

[1] Ср. главу VIII: «Феноменология хозяйства».

зяйственными актами не увидали бы самого хозяйства (а за научными специальностями — науки), если бы не остановили в достаточной мере внимания на целом, выходящем за пределы этих отдельных актов. Разлагающее атомизирование в данном случае сослужило бы плохую службу, оно заграждало бы доступ к интересующему нас анализу, ибо, конечно, *хозяйство* не только логически, но и фактически, исторически есть *prius* отдельных актов хозяйства (а наука — наук). Хозяйство должно уже существовать в своих основах, чтобы возможны были эти отдельные акты, а не наоборот: они суть не слагаемые, не дроби, но части органического целого, которое больше простой суммы своих частей, и лишь оно определяет их смысл. Каждый хозяйственный акт только в хозяйстве, в некоторой органической среде, получает свое определенное значение, подобно тому как то или иное вещество, вводимое в живой организм, имеет здесь значение, существенно новое сравнительно с тем, какое ему принадлежит в неорганической природе; оно определяется не только им самим, но и организмом, реагирующим так или иначе на его свойства. И как организм не является, конечно, только механической суммой всех веществ, в состав его входящих, так и хозяйство (и, опять-таки, знание) есть органическая, синтезирующая деятельность, существующая как бы поверх отдельных ее проявлений, которые, вступая в этот круг, получают в нем свою качественную определенность. Хотя непосредственно хозяйство (или наука) в каждый данный момент существует в тех, кто эту энергию фактически развивает, однако оно с ними не сливается и ими не исчерпывается. Наоборот, они вступают и выступают из хозяйства, но само оно как функция, как единая деятельность и существовало ранее их, и будет существовать после. Этим хозяйство характеризуется как процесс не индивидуальный, но родовой и исторический. Животные не знают хозяйства в указанном смысле, его знает один человек. Лишь он есть существо не только индивидуальное, но и родовое, т. е. историческое. Весь животный мир знает, конечно, потребление; производство же здесь чаще всего сводится к захвату, истреблению других видов в борьбе за жизнь, причем орудия производства заменяются зубами и когтями. Если и можно здесь говорить о труде, то лишь в смысле трудности борьбы. Правда, почти всем животным приходится затрачивать труд на изготовление жилищ, и некоторые виды знают регулярный хозяйственный труд, как, напр.,

бобры, муравьи, пчелы. Хотя труд пчел или муравьев, или их хозяйство, имеет родовой, общественный характер, однако это объединение имеет очень узкие границы. Они определяются нуждами хозяйственного организма, который воспроизводится без всякого изменения от поколения к поколению и остается совершенно чужд истории. В сущности, общественность пчел или муравьев не идет дальше данного улья или муравейника и не распространяется даже на пчелиный или муравьиный вид в целом, существующий только для естествоиспытателя. Поэтому общественное хозяйство у животных и насекомых качественно, а не количественно отличается от человеческой общественности, которая хотя и берет исходной точкой естественные и общие всему животному миру формы ее (семья), но далее расширяется без всяких ограничений и способна охватить рано или поздно весь человеческий род. Это хозяйство животных, если и можно о нем говорить, представляет собой неизменное, инстинктивное воспроизведение одного и того же процесса при отсутствии всякого прогресса, и политической экономии, как науке исторической, нечего было бы делать пред этой неподвижностью. Человеческое же хозяйство есть процесс общественно-исторического развития, и политическая экономия этому учит как истине самоочевидной. Это значит, что оно есть процесс не только коллективный (как у животных), но и качественно общественный. Он существует только как общественный,— общественность есть его природное свойство. Всякий индивид, вступающий в хозяйство, занимает в нем некоторое свое, как бы приготовленное ему место. И потому индивидуальные усилия и личные деяния получают здесь общественное, трансубъективное значение[1]. Как по учению Аристотеля[2], го-

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

[2] *Аристотель.* Политика, пер. С. А. Жебелева, Москва, 1911, стр. 8 (I, 2, 11—12): «Природа государства стоит впереди природы семьи и индивида: необходимо, чтобы целое предшествовало своей части. Уничтожь живое существо в его целом, и у него не будет ни рук, ни ног, сохранится только наименование их, подобно тому, как мы говорим «каменная рука»... Итак, очевидно, государство по своей природе предшествует индивиду»*.

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

Человеческое хозяйство развивается не только экстенсивно, но и интенсивно, так что в каждом данном звене исторической цепи интегрируется если не весь предыдущий процесс, то некоторая его часть; настоящее вырастает из прошлого, его в себя поглощая, органически его усвояя, подобно тому как в зародышевом развитии вкратце повторяется биогенезис; но вместе с тем новый вид, этот интеграл предыдущего исторического ряда, содержит в себе и нечто качественно новое в сравнении со всем предшествующим, и в этом состоит историческое развитие в природе и в человеческой истории. Возможность истории, исторических процессов, а в том числе хозяйства (и знания), основана на этой способности к новому творчеству, идущему дальше простого воспроизведения или повторения старого. Вся история в этом смысле есть нечто индивидуальное, в противоположность типическому[1]. Если понимать закономерность в смысле однообразия, типичности, в том смысле как понимает ее, напр., социология, то надо прямо сказать, что история незакономерна, хотя это и не значит, что в ней не действует закон причинности[2].

Хозяйство есть процесс общественный, развивающийся в истории,— это положение, как констатирующее элементарные, самоочевидные факты, имеет характер аподиктической достоверности. История экономической жизни изучает те конкретные формы, которые принимает общественно-историческая организация хозяйства, она располагает сменяющиеся системы хозяйства (натуральное, меновое, народное, мировое) как последовательные

[1] *Шеллинг* говорит далее: «...все, что происходит по определенному механизму, или имеет свою теорию a priori, не есть объект истории. Теория и история вполне противоположны. Человек имеет лишь потому историю, что то, что он будет делать, не может быть вычислено историей*. В этом смысле произвол есть божество истории (Die Willkür ist Göttin der Geschichte)» (Syst. d. transz. Ideal., A. W., 263). В этих словах Шеллинга выражена основная идея, которую развивает Риккерт в своей работе «Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» <1896; рус. пер.: СПб., 1903>.

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

ступени одного процесса, изображая их как актуализацию имеющихся в нем потенций. Процесс этот не закончен, он идет притом не по прямой, но по кривой, ломаной, спиральной линии, начинается сразу с разных точек, часто обрывается, иногда регрессирует. Словом, прихотливая ткань истории, «божество которой произвол», обнаруживает только характер процесса, его потенции, но не дает его в законченном виде (ибо последнее означало бы уже внутреннее окончание истории). Ранее всякого коммунизма или социализма, сознательно стремящихся к обобществлению производства, хозяйство обобществлено уже самым существом дела, ибо в действительности хозяйство ведут не индивидуумы, но чрез индивидуумов — историческое человечество. Истинным и притом единственным трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением *чистого хозяйства*, или самой функции хозяйствования, является *не человек, но человечество*. Хозяйство было бы невозможно и непонятно вне предположения о том, что существует такой трансцендентальный носитель хозяйственной функции, вносящий единство и связность в разрозненные акты хозяйства, их организующий. Вне предположения о таком субъекте все эти отдельные хозяйственные акты рассыпались бы, как ничем не связанные, и не интегрировались бы в целое, оставаясь лишь в своей обособленности. Конечно, нам возразят на это, что хозяйство складывается из отдельных хозяйственных актов благодаря механизму причин, закономерность которых и вскрывает политическая экономия. Но, можно ответить на это, само по себе вообще ничто не складывается, и механическое объяснение всякого целемеханизма, каковым, бесспорно, является и хозяйство, останавливаясь на вопросе *как*, совершенно оставляет незатронутым вопрос *что*. И если этим вопросом обыкновенно вовсе не задаются в своих исследованиях историки и экономисты, тем хуже для них, это значит, что из-за деталей они не видят целого. Им можно здесь рекомендовать возвращение хотя бы к Аристотелю с его глубоким учением о логическом приоритете целого над частями и целей над механизмом. Хозяйство вообще, существующее прежде отдельных хозяйственных «явлений» (конечно, в смысле логического, а не хронологического приоритета) и составляющее для них как бы a priori, естественно, должно остановить на себе самостоятельное внимание, хотя вопрос этот и стоит за порогом эмпирического исследования или экономической науки, есть проблема философии хозяйства. В этом

отношении трансцендентальная проблема хозяйства представляет полную аналогию с трансцендентальной проблемой знания вообще: существует ли трансцендентальный субъект знания, носитель функции знания вообще, обосновывающий собой отдельные акты знаний и их собой интегрирующий? Трансцендентальная природа знания в настоящее время может почитаться более или менее выясненной, напротив, к выяснению трансцендентальной природы хозяйства до сих пор не приступали. В сущности, вопрос здесь один и тот же, а именно: что можно сказать о трансцендентальном субъекте, который собою обусловливает и знание и хозяйство и к которому можно и нужно относить интегрирующую деятельность знания или хозяйства, знание и хозяйство как энергии? Существует ли знание и хозяйство не только в эмпирическом или статическом, но и в динамическом смысле, как мощь, как энергия? Одним из основных прегрешений Канта и всего неокантианства является его гносеологический индивидуализм или атомизм[1]. Трансцендентальный субъект знания, гносеологическое я, есть у него индивидуум, правда, стерилизованный, очищенный по возможности от всякого «психологизма», т. е. от всякой эмпирической конкретности, и превращенный в гипостазированную абстракцию. Гносеологический субъект, составляющий в неокантианстве центр, около которого вращается мир (в чем и состоит пресловутое «коперниканство» Канта), есть нечто не существующее ни в опытной действительности, ибо она конкретна и психологична, т. е. в гносеологическом смысле не «чиста», ни вне этого опыта, за его пределами, в трансцендентальном, ибо вход сюда принципиально возбраняется. Поэтому гносеологический индивидуум здесь есть просто методологическая фикция, метод (как и провозгласило когенианство) и больше ничего, знание же так и остается лишено подлинного субъекта, своего реального носителя. Критика Канта разрушает гораздо больше, чем он сам хотел разрушить, она субъективирует не только объект знания, превращая его в представление, в содержание сознания, но и его субъект, помещая его где-то в промежуточной области между эмпирическим и трансцендентным, посредине между да и нет. На этом гвозде, вбитом в воздух, нельзя повесить даже пушинки, а не только мироздания, которое хочет к нему прикре-

[1] На это справедливо указывает *Н. О. Лосский.* Введение в философию. Часть 1. Введение в теорию знания. СПб., 1911, стр. 164, 198—199.

пить «Коперник» Кант[1]. Трансцендентальный субъект знания не мирится с множественностью гносеологических субъектов как совершенно обособленных, взаимно непроницаемых единиц, которые представляли бы собою как бы самостоятельные гносеологические миры. Такие субъекты оказались бы трансцендентны один относительно другого, и это делало бы совершенно невозможным объективное, т. е. общечеловеческое знание, а его общезначимость (Allgemeingültigkeit) есть центральная идея гносеологии Канта. Но эта-то идея как раз и не вмещается в трансцендентальной философии Канта. Она оказывается для нее слишком большою мухой, разрывающей тонкую гносеологическую паутину. Объективное, общезначимое знание возможно и понятно только при том предположении, если всеобщий трансцендентальный субъект знания есть не только гносеологическая идея или метод, но имеет бытие в себе. Здесь с внутренней необходимостью гносеология приводит нас к метафизике, к установлению онтологических предположений возможности познания. Трансцендентальный субъект знания есть функция знания, которая осуществляется через посредство отдельных личностей, с отдельными центрами сознания, но которая сверхиндивидуальна и по своим задачам, и по своему значению, и по своей возможности. Личности суть только очи, уши, руки, органы единого субъекта знания, которому и принадлежит вся сила знания, энергия, глубина и все плоды знания. Им обосновывается знание не только в бесконечном многообразии и разнообразии содержания, но и в единстве формы: общеобязательных норм, логических законов, трансцендентальных форм

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

чувственности и познавательных категорий. Это именно он относит бесконечное многообразие опыта к единому пространству, располагает его в последовательности моментов единого времени, связывает его непрерывной причинной связью. Все те черты, которые выделены Кантом как a priori познания, принадлежат этому трансцендентальному субъекту, существуют не где-то между бытием и небытием, между опытом и вещью в себе, но суть самоположения этого субъекта, принимаемые им в процессе знания, как это справедливо указано Фихте. Если к нему должно быть отнесено a priori знания, то к нему же следует относить и его a posteriori, т. е. все бесконечное содержание знания, сводимое к единству лишь при предположении этих априорных форм. Или отдельные акты познания суть абсолютно разорванные, обособленные, суть друг для друга трансцендентные области,— тогда единого знания вообще нет, и становится невозможна традиция, прогресс знания, или же эти акты знания существуют в едином знающем как его деятельность, как его энергия. Следовательно, существует субъект, который воплощает в себе форму познания, но вместе с тем может знать все, что знает по частям человечество, имеет положительную мощь знания, раскрывающегося в процессе. Единство субъекта знания со стороны a priori с необходимостью ведет к распространению этого единства и на его a posteriori, хотя для разрозненных человеческих сознаний это единство только формально и потенциально, как возможность усвоения знаний вообще. Но этой возможности полагают границу не внутренние препятствия, но лишь внешняя ограниченность человеческой жизни, энергии, здоровья, принципиально же не невозможно, чтобы *один человек* гениального ума и колоссальной работоспособности вместил в себе *все знание.* И идеал развития знания и педагогического искусства состоит все-таки в том, чтобы один субъект вместил в себя *все знание*, т. е. эмпирически осуществил бы то, что мы постулируем лишь для трансцендентального субъекта. Теоретически допустима такая организация знания, при которой оно становится доступно человеческому сознанию. Последнее ограниченно фактически, потенциально же оно неограниченно, беспредельно, оно способно вместить всякое содержание и пойти дальше всякого данного содержания. По своей жажде познания, по естественному его заданию, оно способно охватить все. В каждом сознании вмещают-

ся абсолютные притязания, естественные лишь для трансцендентального субъекта. Универсальное знание хотя и не актуализировано, но дано как стремление, как жажда, или задано.

Итак, существует субъект знания, который обосновывает его единство и с формальной стороны, гносеологически, и по содержанию, научно. Знание действительно едино и действительно интегрируется в этом субъекте. В отдельных актах познания отдельных субъектов оно лишь актуализируется, из потенции переходит в реальность, выявляется и, далее, в развитии знания оно организуется, разрозненность его преодолевается стремлением к единству. *Знает один, познают многие.* Этот один, этот трансцендентальный субъект знания, есть уже не человеческий индивид, но целокупное человечество, Душа мира, Божественная София, Плерома*, Natura Naturans,— под разными именами и под разными личинами выступает он в истории мысли. В новой германской философии учение об едином трансцендентальном субъекте знания обосновывает лишь Шеллинг в своей философии тожества. Это учение, занимавшее видное место в учении Платона и затем Плотина, знакомое стоикам, совершенно исключительное значение получившее в христианской философии, именно в учении о Логосе и о первом и втором Адаме, в творениях св. Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника, св. Григория Нисского, а также западного мыслителя И. Ск. Эригены, в мистических откровениях Я. Бёме, воспринятых Фр. Баадером, в новейшее время как-то само собой выдвинулось в русской философии, так что составляет, до известной степени, ее отличительную черту. В частности, в философской системе Вл. Соловьева учение о Мировой Душе или о человечестве как Божественной Софии занимает центральное место. То же самое понятие положено в основу гносеологии кн. С. Н. Трубецкого[1] и более или менее разделяется связанными с ними идейной преемственностью современными русскими философами.

Человек познает как око Мировой Души, насколько он имеет в себе луч из этой плеромы Божественной Софии. Лишь «солнечность» его глаз (по известному выражению Плотина — Гете) позволяет ему видеть солнце**. Но он познает в истории, в эмпирии, в мире дезорганизованного, хаотического, лишь по частям организующегося кос-

[1] Ср. наш очерк об его философии: «Два града», том II. <М., 1911.>

моса. Поэтому в своей эмпирической форме он есть лишь фрагмент самого себя, который притом закрывает этой своей фрагментарностью его высшую природу, хотя через него же она и открывается. Вне этого источника света — непроглядная тьма, нет ни знания, ни даже первоначального различения. Конечно, тусклый ночник слабо напоминает нам о солнечном свете, и однако это тот же самый, той же природы свет, который происходит из одного источника света, изливается из того же солнца.

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

Мы подчеркиваем, что это не разные субъекты, но один: трансцендентальный субъект и знания, и хозяйства, и истории есть, очевидно, тот же самый субъект, который обосновывает эти процессы и их объективирует, превращая субъективное в транссубъективное, синтезируя раздробленность, дискурсивность хозяйства, знания, истории в некоторое живое единство. Что же можно высказать об этом субъекте? Какова его характеристика, которую можно сделать на основании этой его синтезирующей функции, благодаря которой вносится единство в разнообразии и связность во множественности? Что можно сказать

об этой Мировой Душе — Человечестве (ибо, очевидно, субъект этот есть Мировая Душа, насколько она самообнаруживается в этой синтезирующей функции)? Для того, чтобы возможно было хозяйство, его всеобщий трансцендентальный субъект, мировой хозяин или демиург, сам должен принадлежать к этому природному миру, быть ему реально причастным или имманентным. Сопричастность миру, как разъяснено выше, есть условие возможности хозяйственной деятельности. Но природа как продукт, как natura naturata, представляет собой механизм сил хотя и связанных между собою, но не сознающих своего единящего центра. Поэтому природа извне есть механизм сил, в недрах же своих, потенциально, она есть живой организм. Живая организующая сила выступает в ней лишь в борьбе с безжизненным механизмом, с тяжелой личиной природной необходимости, слепого и бесчувственного механизма. Natura naturata представляет собой картину борьбы жизни со смертью, космического «хозяйства». Поэтому-то, насколько эта natura naturata может быть воссоздаваема собственным, трудовым, космогоническим процессом, и своими силами должна сбросить с себя этот тяжелый покров механизма, то и мировой демиург сам должен быть «повинен суете тления», тяготеющей над всей тварью. Он, как Геракл, должен находиться в неволе у природной необходимости,— светлый герой, полубог, должен очищать Авгиевы конюшни. Он сам должен сделаться звеном в цепи необходимости, частью этого механизма, вещью.

Для того, чтобы умыслить этот умысел — в недрах природы поднять бунт против нее самой, повести медленную, но упорную и непримиримую борьбу с нею, как Прометей с своевольным деспотическим миродержцем, как Зигфрид с темными силами мирового фатума, сковывающего людей и богов, сам демиург должен быть выше этой natura naturata, омертвевшей, механизировавшейся, бессознательной природы, он должен нести в себе светлый огонь жизни, зажженный не в этом мире. В природе он должен быть сверхприроден. Он должен иметь ключи тайн природы, обладать способностью ее постижения. Он должен быть живым прообразом воскресения природы и деятелем ее воскрешения. Он должен быть «искупителем природы»* (Шеллинг), искупая в своем труде свой же собственный грех изначального растления природы. Он должен являться посредником между natura naturans как организмом живых идей-сил и natura naturata, ее застыв-

шим и потому искаженным отображением, между царством торжествующей жизни и летаргического ее сна, обморока, во всем подобного смерти и отличающегося от нее не своими проявлениями, но только метафизической основой, которая остается свободна от смерти и не подвластна метафизической пустоте небытия. Дух небытия приставляет свое зеркало миражей к устам омертвелой природы, и на нем не остается влажного испарения от дыхания жизни. Он умножает в своем зеркале небытия эти мертвенные отражения, он находит для своей пустоты эти взятые из жизни образы, его царство наполняется ими, смерть оживает, потому что она отражает в себе жизнь, хотя и находящуюся в обмороке. Царство небытия получает положительное определение, становится механизмом, οὐκ ὄν'у удается превратиться в μὴ ὄν. И тень смерти, призраки ее, заполняют собою мир, и стирается грань между подлинно сущим и мэоном. И это было так до тех пор, пока новый Геракл не проникнул в это царство теней, не осветил светом Своего Воскресения сумерки смерти и тьму небытия.

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

(Вл. Соловьев. Три подвига)

Демиург в хозяйственном процессе организует природу, превращая ее механизм снова в организм, разрешая омертвевшие ее продукты в живые силы, их породившие; он делает природу, ставшую только объектом, снова субъект-объектом, восстановляет в сознании утерянное и позабытое единство natura naturans и natura naturata и тем превращает мир в художественное произведение, в котором из каждого продукта светит его идея, и весь мир в совокупности становится космосом, как побежденный, усмиренный и изнутри просветленный хаос. Поэтому победа хозяйства выражается в космической победе красоты. Отсюда пророчественное значение искусства как прообраза: *«Красота спасет мир»* *.

И как душа-монада, по глубокомысленному учению Плотина, создает себе тело и, как организующая сила, проникает все функции организма, руководит им, но не сливается с ним, царит над ним, становится ему имманентна, но остается в то же время ему и трансцендентна, так и человечество есть душа мира, по крайней мере, в своем предназначении и в своей потенциальности. Однако же она принадлежит и к самому этому миру, и самый процесс хозяйства обусловлен этой космической болезнью, разрывом между natura naturans и natura naturata. Поэтому цель хозяйства, его предел — преодоление этой болезни, восстановление единства natura naturans и natura naturata, — сверхприродности природы. Человек, будучи частью природы, до некоторой степени ее продуктом, носит в сознании своем образ идеального всеединства, в нем потенциально заложено самосознание всей природы. В этом самосознании в нем непосредственно проявляется Мировая Душа, идеальный центр мира, и в этом смысле, как мы уже говорили, природа человекообразна. Каждая человеческая личность потенциально носит в себе всю вселенную, будучи причастна natura naturans, творящей душе природного мира, и natura naturata, теперешней природе. Этим принципиально и обосновывается хозяйство как *единый* процесс, в котором разрешается общая задача и творится общее дело всего человечества[1]. В многообразных актах хозяйства осуществляется, по существу, единая деятельность, субъект хозяйства воздействует на его объект, совершается взаимодействие natura naturans и natura naturata. Оно синтезируется из отдельных актов как процесс не только экстенсивный, но и интенсивный, и оно синтезируется в одном объекте как трудовое, хозяйственное им овладение (на языке политической экономии это называется «развитием производительных сил»). Единая Мировая Душа, natura naturans, стремится овладеть природой или миром, natura naturata, сделать ее прозрачною, так чтобы natura naturata совершенно опознавала себя в natura naturans. Такова предельная, уже за границами истории лежащая, а потому в ней не вмещающаяся цель, путем к которой является хозяйство. И с этой стороны оно оказывается сродным с знанием: знание едино как процесс и едино по своей цели, однако цель эта выводит за его пределы, ибо с ее достижением уничтожается

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

самое понятие истины как предмета дискурсивного знания. Истина не есть объект познания, ибо все познаваемые истины множественны и условны соответственно дискурсивности знания. *Истина есть состояние бытия,* такое положение Мировой Души в мире, при котором она занимает принадлежащее ей центральное место не только в сознании, но и в бытии, при котором осуществляется предметное мышление, мышление бытия и бытие мышления. Раздельность и противопоставление мышления и бытия, реального и идеального, преодолеваются, знание как разделение субъекта и объекта, с их отчужденностью, а вследствие этого и проблематичностью объекта для субъекта, упраздняется, вместе со множественными дискурсивными истинами. Путь знания ведет к упразднению знания, все его частные истины потонут в непосредственном переживании Истины, бытия в Истине. Истины знания предполагают единую Истину как сущее, на этом только и обосновывается единство *пути* знания[1]. Путь знания и путь хозяйства один, и предел их также один и тот же: организация мира как Истины и как Жизни.

Единый субъект хозяйства, Мировая Душа, проявляется в опыте, действует в истории как количественно неопределенная множественность отдельных, независимых центров — индивидуальных человеческих сознаний и воль. Единство осуществляется только во множественности, органическая связность, при кажущемся отсутствии внутренней связи, выражается лишь внешней последовательностью во времени и причинной обусловленностью. Зеркало разбито на множество осколков, из которых каждый по-своему и самостоятельно отражает мир. Кажется, что нет человечества как единства идеального, как мировой души, а есть только люди, механическая совокупность личностей, внешне объединяющихся в роде, нации, государстве. Органическая связь между людьми, которая свидетельствует об единстве человечества, есть лишь связь рождений: человечество есть как бы огромная семья, союз отцов и детей[2] (хотя единство происхождения всего человеческого рода от общих прародителей и не может быть удостоверено наукой). Связь семени, единство биологическое, представляет в высшей степени важный факт, не столько по непосредственному биологическому значению (как бы оно ни было велико), сколько по своему символическому смыслу: в нем получает эмпи-

[1] Ср. главу пятую: «Природа науки».
[2] Эта мысль является центральной в учении Н. Ф. Федорова.

рическое выражение метафизическое единство человечества, вне которого рассыпается вся история человечества, становится загадочной и непонятной. Что значит *род* в физиологическом и духовном смысле? Слово это обычно употребляется как само собою понятное и даже как будто что-то разъясняющее, так же как и другое слово, употребляемое для характеристики силы, которая поддерживает род,— именно *наследственность*. Разъясняя и установляя отдельные факты наследственности, естествоиспытатели считают этим свою задачу исчерпанной, а проблему решенной тогда, когда философски она только ставится во всю ширь: что за таинственная сила эта, поистине, магия природы, способность ее к единообразию во множественном? Здесь естествознание вплотную подходит к метафизике, именно к натурфилософии, которая должна поставить вопрос о *роде* во всей его философской широте: только признание идеальных родовых прототипов, идей, осуществляющихся в природе, делает понятным род, дает ключ к разрешению его проблемы. Индивиды суть копии или экземпляры, род — их идея, предвечно существующая в Божественной Софии, идеальная модель для воспроизведения.

Die Rose, welche hier dein äussres Auge sient,
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht[1].

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

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

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

И не только умопостигаемая роза цветет в мысли Божией, предвечно есть в ней, но и весь мир представляет собой как бы художественное воспроизведение предвечных идей (κόσμος νοητός) **, которые в своей совокупности образуют идеальный организм, Божественную Софию, ту Премудрость, которая была пред Богом при сотворении мира и радость которой «с сынами человеческими». Эта Премудрость говорит о себе (книга Притчей Соломоновых, глава 8, 32—31):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

30. Тогда я была при Нем художницей (разночтение[1]: как малое дитя), и была радостью всякий день, веселясь пред лицем Его во все время,

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

О той же премудрости Божией читаем в (неканонической) книге Премудрости Соломона (9, 9): «С Тобою премудрость, которая знает дела Твои и присуща была, когда Ты творил мир, и ведает, что угодно пред очами Твоими и что право по заповедям Твоим»[2].

Мир идей, для философии открытый умозрением Платона, содержит в себе достаточное метафизическое

---

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

[2] Здесь читаем еще о премудрости:

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

О самой премудрости говорится: «Премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей чрез все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя... Она

основание *родового* характера жизни вообще и человеческой в частности, с ее силой наследственности, выполняющей средствами биологическими задания идей-сил, Аристотелевских энтелехий. Natura naturans состоит из этих энтелехий, находящихся по отношению друг к другу в органическом соподчинении, связанных иерархическим строем. Увенчивается же эта иерархия энтелехий человеком, который и служит живой связью, соединяющей оба мира — горний и дольний, natura naturans и natura naturata. Человек существует лишь как вид или род. Следует ли мыслить это номиналистически или же реалистически, есть ли «человек» лишь понятие, полученное логическим отвлечением от отдельных людей, лишь общее их имя, относящееся к их сходным признакам, или же *человек как сущность* существует *прежде* индивидов, есть их онтологический, а потому и логический prius, общая основа бытия этих индивидов, которые суть только динамические центры самообнаружения этой основы? Что существует раньше: человеческое естество или индивидуальный человек, всецелый первозданный Адам или адамиты? Нам кажется, что только признанием единого человечества, праотца (в метафизическом смысле) Адама, дается возможность понять характерное соединение индивидуального и общечеловеческого в личности. То, что делает индивида человеком, совсем не есть его индивидуальное начало, образующее лишь особый динамический центр, способ проявления общечеловечности, но именно эта последняя, со всеми заложенными в ней беспредельными возможностями. Да, человечество — едино, хотя и многолико. Это — не сентиментальная фраза, но выражение онтологического соотношения. Каждый индивид приобщается ко всему человечеству, причастен к человеческой плоти и крови, и чувство этого единства находило и находит многообразное выражение в религиозных учениях и в философских теориях.

> Dass du nicht Menschen liebst, das thust du recht und wohl,
> Die Menschheit ist's, die man im Menschen lieben soll[1].
>
> (Не человека любишь ты, и прав в том: в человеке
> Должны мы человечество любить.)

есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его. Она одна, но может все и, пребывая в себе, все обновляет... Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд: в сравнении с светом она выше» (7, 24—29). «Она таинница ума Божия и избирательница дел Его» (8, 4).

[1] *Angelus Silesius,* ibid.

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

Ein Kind, das auf der Welt nur eine Stunde bleibt,
Das wird so alt, als man Methusalem beschreibt[1].

(Дитя, лишь час один пробывшее в сем мире,
Уж старец жизнию, седой Мафусаил.)

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

Der Abgrund meines Geist's ruft immer mit Geschrei
Den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei[2].

(Ко бездне Божества души взывает бездна
Моей: поведай мне, я глубже или ты?)

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

Mensch, alles liebet dich, um dich ist's sehr gedrange:
Es laufet alls zu dir, dass es zu Gott gelange[3].

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

Потому первозданный и универсальный человек Адам и оказался способен на общее отпадение от Бога вместе с «тварью», на «первородный», т. е. метафизический,— не эмпирический только, но онтологический — грех, распро-

[1] *Angelus Silesius,* ibid.
[2] *Angelus Silesius,* ibid.
[3] <*Angelus Silesius,* ibid.>

страняющийся затем в качестве порчи природы или наследственной болезни на всех людей. Но именно поэтому же человечество может быть исцелено, оздоровлено в своей природе, способно зачать в себе Церковь как новый единящий и оздоровляющий центр, стать телом Христа, потому и Христос как Личность мог принять в Себя и пересоздать человеческую природу как таковую, стать в этом смысле новым Адамом, приобщая людей Своей Плоти и Крови. Конечно, единство это следует понимать не статически или механически, но лишь динамически, и это-то динамическое единство человеческого рода и обнаруживается в истории, в знании, в хозяйстве.

Всечеловечество, как полнота сил человеческих, представляет собою единство не пустоты, но согласованной и объединенной множественности. Индивидуальность, как сила обособляющая, как особый луч в сиянии «умного света» Софии, не противоречит ведь идее целого, дающего место свободному развитию своих частей. Каждая индивидуальность, с тем неповторяемым, своеобразным я или своей особой идеей, которую мы научились так высоко ценить в наш индивидуалистический век, по-своему преломляет и воспринимает тот же мир и ту же человеческую природу как свою основу. Она не ограничивается, но восполняется другими индивидуальностями. В гармонии индивидуальностей, в их свободной любви и деятельном единстве заключается особый источник блаженства для индивидуальности. Утопать в сверхиндивидуальном, находить себя в других индивидуальностях, любить и быть взаимно любимым, отражать себя друг в друге, превратить индивидуальности в центры любви, а не обособления, видеть во всяком вновь рождающемся человеке возможность новой любви — это значит осуществлять идеал, который предвечно дан человечеству и получил выражение в словах Христа: «да будут все едино: как Ты, Отец, во Мне, и Я в Тебе» (Ио. 17, 21). Этим идеалом обосновывается единство человечества как динамической суммы индивидуальностей, преодолевающих свое особособление в любви и удерживающих его лишь в качестве основы для преодоления. Но если это так в порядке идеальном, то во временном, разорванном, дискурсивном бытии человечество осуществляется в обособленной жизни индивидуальностей, имеющих свою отдельную судьбу. Единство их выражается в объективном единстве истории и хозяйства, в общности их дела. Но при этом, однако, развиваются не только центростремительные, но и цен-

тробежные силы, не только индивидуализм, но и эгоизм. Самость набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь, превращая ее в юдоль печали и воздыханий, налагая печать глубокой меланхолии, тоски, неудовлетворенных стремлений. Это имеет свои корни в мировом грехопадении, в котором заключается основание всего исторического процесса. Человечество эмпирически существует только как смена поколений, приходящих в жизнь и уходящих с исторической арены. Между ними кипит индивидуальная, групповая, классовая, национальная борьба, homo homini lupus est*, закон борьбы за существование становится общим правилом не только в мире животном, но и человеческом. «Люди-братья» осуществляют свое братство как Каин и каиниты, и земля обагряется братской кровью. Единство человеческого рода, которое, конечно, все-таки остается и ничем не может быть уничтожено, ибо находится за пределами исторической досягаемости, субъективно выражается в постоянном стремлении человечества к осуществлению любви, солидарности, в поисках социального идеала, в стремлении найти нормальное устройство общества, в общественных идеалах всех времен и народов. То, что выступает в сознании как постулат долженствования, заложено в метафизической области как бытие. Мир и в нем человечество, сдвинутые с своих основ, снова стремятся к ним возвратиться. Социальные идеалы формулируют для исторической действительности то, что есть в метафизической.

II

СОФИЙНОСТЬ ХОЗЯЙСТВА

Мы определяли до сих пор содержание хозяйства как тяжбу между жизнью и смертью, как восстановление связи между natura naturans и natura naturata или разрешение окаменевших и безжизненных продуктов природы в производящие их силы, как организацию природы. Путем хозяйства природа опознает себя в человеке[1].

[1] В этом смысле человек и есть, по Шеллингу, «искупитель природы, цель всех содержащихся в ней прообразов. Слово, исполняющееся в человеке, в природе существует как темное, пророческое (еще не вполне изреченное) слово. Отсюда те намеки, которые не находят объяснения в ней самой и объяснимы только человеком. Отсюда всеобщая финальность причин, понятная также лишь с этой точки зрения» (*Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. <СПб., 1908,> стр. 70).

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

Из этих предположений не заслуживает философского обсуждения последнее — чисто материалистическое воззрение, ввиду его явной беспомощности и несосто-

ятельности, несмотря на всю его распространенность и до сих пор. Оно ставит в качестве объяснения ряд новых загадок и в основу всего полагает абсолютный и всемогущий Случай, т. е. такое начало, которое ничего не объясняет, а только закрывает отсутствие объяснения. Каким образом мог сам собою, из мертвого механизма природы возникнуть человек, каким образом косная и слепая материя может отдаваться его творческим замыслам, выдавать ему свои тайны и секреты, и каким образом далее он может перерастать себя — все это вопросы, на которые нет и не может быть ответа. Мы имеем здесь дело с мышлением явно мифологическим, с возвращением к его наивному натурализму, с той притом разницей — и не в пользу новейшего материализма,— что в старой мифологии действовали все же живые силы, которыми и объяснялась жизнь, а теперь та же задача разрешается при посредстве одних мертвых агентов: Уран и Нептун, Гея или Кибела, Великая Матерь, рождающая детей земли, в философском отношении есть во всяком случае более удовлетворительная гипотеза для объяснения мироздания, нежели абсолютный случай, творящий из мертвой материи, из мешка с прыгающими в нем атомами, развивающуюся жизнь, как этому учит мифология материалистического гилозоизма. Но оставим мертвым погребать своих мертвецов.

Итак, каков же источник человеческого творчества в хозяйстве, в культуре, в науке, да и в искусстве, в чем вообще его тайна? Творчество требует для своего существования двух условий: наличности, во-первых, замысла, свободы изволения и, во-вторых, мощи, свободы исполнения. Над первым условием пока не будем останавливаться, предполагая исследовать этот вопрос ниже. Впрочем, очевидно само собой, что творчество вне свободы есть contradictio in adjecto*, ибо несвободное творчество есть не творчество, но механизм, работа машины. Всякое творчество требует труда, усилий, воли, напряжения, актуальности, а все это и есть то, в чем выражается самочинность, свобода, а-se-изм. Для того, чтобы хотеть, очевидно, нужна личность, это — предпосылка персонализма. Для того же, чтобы творить, надо не только хотеть, но и мочь, надо ставить себе выполнимую задачу, иначе творчество окажется или невозможным или недовершенным. Здесь мы подходим к центру интересующей нас проблемы о природе хозяйственного творчества. Очевидно, что человек не обладает всемогуществом, способностью творить из ничего все, чего захочет. В этом смысле человек вооб-

ще не может творить, сам будучи тварью. Если он может творить, то не из ничего, а из созданного уже (или предвечно существующего, по мнению пантеистов) мира. В нем он может отпечатлевать свои идеи, воплощать свои образы. В нем он может находить ответы на свои вопросы, вопрошать его экспериментом и давать ему свои определенные директивы (к чему сводится вся техника). И из совокупности всего этого образуется новый мир культуры, создаваемый в хозяйстве. Откуда же рождаются в человеке эти образы, эти идеи-модели? Но не тот же ли это самый вопрос, как тот, откуда в художнике рождается мучающий его творческий замысел, видимый умственными очами или слышимый духовными ушами, открывающийся «умному» его существу образ, который ищет воплощения в слове, в звуке, в мраморе? Откуда у деятеля науки тревога этих проблем, без которых не может и существовать наука, и которые притом же должны быть разрешимы, иначе это не были бы проблемы, т. е. императивы и постулаты научного творчества? Откуда родятся те замыслы действий, из которых слагается хозяйство? Откуда замыслы технологии, осуществляемые затем в хозяйстве? Ведь природа выдает свои «секреты» лишь добивающемуся их, знающему, где надо искать «открытий и изобретений», так что, если бы человек не имел этого чутья в искании, природа осталась бы для него непроницаемой, не обнажалась бы от своих покровов.

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

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

Этот же вопрос иначе разрешается с точки зрения выше развитого учения о трансцендентальном субъекте хозяйства — Мировой Душе. Человечество есть и вневремен-

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

Этим дается ответ и на вопрос о природе человеческого творчества. *Человеческое творчество* — в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве — *софийно.* Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе как продукту имеющей значение natura naturans. Человек может познавать природу и на нее воздействовать, «покорять» ее, быть ее «царем» только потому, что он носит в себе, хотя и в неразвернутом еще виде, потенциально, компендиум всей природы, весь ее метафизический инвентарь, и, в меру его развертывания, актуализирования, он и овладевает природой. *Знание есть припоминание,* как об этом учил еще Платон*,— не в теософическом смысле: не припоминание того, что происходило в предшествующих жизнях, в ряду перевоплощений, но в смысле метафизическом.

Оно есть выявление того, что метафизически дано[1], оно в этом смысле *не есть* творчество *из ничего,* но *лишь воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным,* и это воссоздание становится творчеством лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудовое воспроизведение. Человеческое творчество не содержит поэтому в себе ничего *метафизически нового,* оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также наперед данным образцам. Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку, как тварному существу, не дано и принадлежит только Творцу. Тварь же существует и действует в тварном мире, она не абсолютна и потому метафизически не оригинальна. Человек свободен — а постольку и оригинален — лишь в направлении своих сил, в способе использования своей природы, но самую эту природу, основу своего я, он имеет как данную, как сотворенную. Человеческое творчество создает не «образ», который дан, но «подобие», которое задано, воспроизводит в свободном, трудовом, историческом процессе то, что предвечно *есть* как идеальный первообраз. И бунт твари против Творца, уклон сатанизма, метафизически сводится к попытке стереть именно это различие, стать «как боги»**, иметь все свое от себя. Но, самоопределяясь таким образом, сатана становится не только метафизическим вором и самозванцем, ибо приписывает самому себе то, что ему дано Творцом, но и делается духом небытия и смерти, ибо центр своего бытия он помещает сознательно вне Творца, в области метафизического небытия, «во тьме кромешной»***, за краем бытия, в царстве чистой призрачности и субъективности. И эту призрачность, эту метафизическую тень, только отбрасываемую бытием, даже в бунтовском состоянии все же влача паразитарное существование («приживальщика», как выразился Достоевский****), он наводит на бытие, производит светотени. Присвояя таким образом призрачности некоторую реальность, следовательно, снова воруя бытие, он

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

и становится «князем мира сего», т. е. светотеневого состояния космоса, до тех пор пока не совершится окончательное разделение света и тьмы и теневое существование не будет изобличено в своей призрачности. Таково притязание твари на творчество в смысле абсолютном, это есть сатанизм.

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

Итак, хозяйство софийно в своем метафизическом основании. Оно возможно только благодаря причастности человека к обоим мирам, к Софии и к эмпирии, к natura naturans и к natura naturata. Человек есть, с одной стороны, потенциальное все, потенциальный центр антропокосмоса, хотя и не реализованного еще, но реализуемого, а с другой — он есть продукт этого мира, этой эмпирии. Для него — потенциально — вся природа прозрачна и снимает свои погребальные пелены, но, вместе с тем, он и сам ими повит, окован тяжелою космическою дремой. Хозяйство софийно в своем основании, но не в продуктах, не в эмпирической оболочке хозяйственного процесса, с его ошибками, уклонениями, неудачами. Хозяйство ведется историческим человечеством в его эмпирической ограниченности, и потому далеко не все действия его отражают на себе свет софийности. Однако остаться совершенно вне ее оно не может ни по тем энергиям, которые в трудовом процессе развивает человечество, ни по задачам своим, которые можно условно обозначить как победу культуры над природой, или очеловечение природы[1]. В этом смысле природа в своих основах есть уже nata,

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

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

Метафизические основы этого процесса полагают ему определенную границу. Человек не может умножать творящих сил природы, распространять свое влияние и на natura naturans, на источник живых сил. Это значит, что человек не может хозяйственным путем, т. е. трудовым усилием, *творить новую жизнь.* В этой неспособности к творчеству жизни лежит абсолютная граница для человека как твари. *Жизнь дана* в мире, она не сводима к его элементам и не объяснима из них. Она изошла из внемирного Источника Жизни, Бога Живых, не ведающего зависти и творящего жизнь[1]. Она сотворена творческим глаголом Божиим, излиянием божественной любви:

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

Жизнь создается поэтому не хозяйством, не трудом, но лишь *рождением,* т. е. передачей и осуществлением изначально заложенной жизнетворческой силы. Нам дано расширять жизнь, оживлять природу, быть может, по мнению наиболее смелых мыслителей, воскрешать угасшую жизнь*, но творить жизнь нам абсолютно не дано, одинаково ни микроскопической козявки, ни гомункула в реторте. Поэтому хозяйство есть функция жизни, уже созданной и существующей. Этот божественный огонь, зажженный творческой любовью, есть основа для всей natura naturata.

> И под личиной вещества бесстрастной
> Везде огонь божественный горит...
>
> *(Вл. Соловьев)*

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

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

Задача космического и исторического процесса в том и состоит, чтобы этот огонь проник, согрел, осветил всю тварь, всю природу. Но человеку не надо заботиться о создании самого этого огня, ибо это было бы равносильно смешному и пустому притязанию — породить самого себя. Миротворение в основах своих уже закончено, «Бог почил от дел Своих»*, мир определен в своей софийности, в своих потенциальных элементах, которые для человека в его историческом труде даны как неизменная основа. Но ложна даже самая мысль — твари творить новую жизнь, как будто это нужно и возможно, как будто Источник Жизни оставил хотя что-нибудь достойное бытия Им не орошенным. Творить жизнь невозможно и потому, что все бытие уже есть жизнь, ничего неживого вовсе и нет, и лишь тяжелый кошмар наложил на бытие это оцепенение, эту мертвую маску. Смерть есть в мире; да, все родящееся умирает, но есть ли эта смерть подлинная и окончательная смерть, а не новое лишь рождение или перерыв и отсрочка жизни? Ведь об этом, пока мир стоит на утвержденных Творцом основаниях, последнее слово даже и не может быть сказано. Притом, смерть косит жатву жизни, но не самую жизнь. Индивид умирает, вид остается. Это не есть, конечно, бессмертие или победа над смертию, как в этом хотят уверить нас натуралисты, но это свидетельствует о слабосилии смерти, об ее условности: ее сил не хватает на то, чтобы предотвратить зарождение жизни на земле, хотя и настолько трудное, подверженное стольким опасностям, или совершенно прервать начавшуюся жизнь. Смерть становится лишь функцией жизни. Смерть есть условие *процесса,* исторического развития, в которое благодаря своей относительности и временности неизбежно вовлекается жизнь. Но смертию же и разбивается эта хрупкая форма.

Содержанием хозяйственной деятельности человека является не творчество жизни, но ее защита, воссоздание живого и натиск на омертвелое. Можно допустить в пределе, что все имеет ожить в результате хозяйственного труда и жизнь будет восстановлена во всей своей мощи, однако и это может быть допущено не в том смысле, чтобы она была создана человеком, но только им воссоздана. Как учил *Н. Ф. Федоров*[1], этот мир хотя и не есть еще лучший из возможных миров, но он может и должен стать таковым, ибо он потенциально наилучший. Очевидно, что

[1] «Философия общего дела», т. I. Ср. *В. А. Кожевников.* Н. Ф. Федоров, ч. I. <М., 1908>.

при обсуждении этого вопроса неизбежно проявляется и основное различие и противоположность двух религий: человекобожия, для которого человек не есть тварь, но есть творец, и христианства, для которого человек — тварь, но, как сын Божий, получает задачу воссоздания, хозяйствования в творениях своего Отца. Здесь мы упираемся в основное религиозное самоопределение — к Богу или против Бога, которое есть дело свободы и не допускает никакого обоснования[1].

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

Мир, который в своей эмпирической действительности лишь потенциально софиен, актуально же хаотичен, в своем вневременном бытии *есть* сама София, сияющая божественным светом Логоса, без которого «ничто же бысть, еже бысть» (Иоан. I, 3). Мир удален от Софии не по сущности, но по *состоянию*. Хотя он и «во зле лежит»*, хотя законом жизни является борьба и дисгармония, но и в этом своем состоянии он сохраняет свою связность, в нем просвечивают лучи софийные, отблески нездешнего света. Хаотическая стихия связана в мировое единство, облечена светом, в ней загорелась жизнь, и в конце концов появился носитель Софии — человек, хотя в своем индивидуальном и самостном бытии и вырванный из своего софийного единства, но не оторвавшийся от своего софийного корня. Состояние мира хаокосмоса, в стадии борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь как нарушение изначального единства Софии, смещение бытия с своего метафизического центра, следствием чего явилась болезнь бытия, его метафизическая децентрализованность; благодаря последней оно ввержено в процесс становления, временности, несогласованности, противоре-

[1] Ср. мои «Два града», предисловие.

чий, эволюции, хозяйства[1]. Мир эмпирический отделяется от мира софийного в его вневременном сиянии, в его полной и абсолютной гармонии, при которой все находит себя во всем, а это все находит себя в Боге, вневременным же метафизическим актом, который в религии носит название первородного греха, грехопадения Адама, а с ним и всей твари, «покорившейся суете». Эта идея не

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

только вытекает из непосредственных показаний религиозного опыта, но и представляет собой необходимый постулат умозрения, как это с несравненной гениальностью показано Шеллингом в его произведении «Философские исследования о сущности человеческой свободы», а равно и других произведениях второго периода, а затем самостоятельно развито Вл. Соловьевым (в «Чтениях о богочеловечестве», также и в других произведениях). Основание мирового процесса заключается в *свободе,* как основе миротворения, как сущности образа Божия, данного Творцом твари. София, предвечное человечество, как душа мира, содержа в себе все, является единящим центром мира, лишь поскольку она сама отрекается от своей самости, полагает центр свой в Боге. Но она свободна сместить этот центр, она свободна *хотеть* от себя, обнаружить *самость,* составляющую темную основу ее бытия, ее слепую и хаотическую волю к жизни (которую только и знает Шопенгауэр). На этот первобытный хаос, первоволю или первоматерию, представляющую бесформенное влечение к жизни, наброшено одеяние софийности, но он несет его только как покров. В этой изначальной самости заложена основа личности с ее свободой, но здесь же и корень своеволия[1].

оторваться от средоточия как предназначенного ему места, как порывается и связь сил; вместо нее властвует лишь частная воля, не властная уже подобно изначальной воле объединить эти силы под своею властью и потому неизбежно стремящаяся образовать из разделенных одна от другой сил, из непокорного войска желаний и вожделений (каждая отдельная сила есть особое вожделение, особая похоть) собственную обособленную жизнь; создание такой жизни возможно постольку, поскольку даже в зле все еще пребывает первая связь сил, основа природы. Но так как эта жизнь не может быть истинною подлинною жизнью, какая могла существовать лишь при первоначальном отношении начал, то возникает хотя и особая, но ложная жизнь, жизнь лжи, удел беспокойства и гибели. Всего вернее будет сравнить эту жизнь с болезнью... Всякая болезнь, охватывающая вселенную, есть результат восстания скрытых сил основы: она возникает, когда раздражимое начало, которое должно было пребывать в тиши глубины как сокровеннейшая внутренняя связь сил, актуируется само, т. е. когда возбужденный архей покидает свое покойное жилище в средоточии и вступает в среду окружности... Болезнь единичного возникает также лишь потому, что то, что имеет свободу или жизнь лишь для пребывания в целом, стремится существовать для себя» (*Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, стр. 31—33). Сравнение мирового процесса с болезнью принадлежит Баадеру*.

[1] София имеет много аспектов, из которых мы останавливаем внимание лишь на одном, именно *космическом.* Это очень важно иметь в виду для того, чтобы не впасть в самое грубое недоразумение и не принять космического аспекта Софии за единственный. Но ввиду того, что нас здесь интересует только проблема хозяйства и выяснение софийной ее основы, мы считаем себя вправе не останавливаться на вопросе о Софии

Для философии хозяйства «метафизическое грехопадение» есть гипотеза, принятие которой проливает свет на основные ее проблемы, поскольку объясняет мировой и в нем исторический процесс. Конечно, это «событие» совершилось не во времени, и тщетно стали бы мы искать его следов в анналах истории или палеонтологических раскопках, где теперь ищут следов доисторического человека[1]. Есть лишь один след, один факт, молчаливо, но красноречиво свидетельствующий о том, чего последствием он только и мог явиться: этот живой памятник происшедшего раньше самого времени есть мировой и исторический процесс со всеми его особенностями. Если ученые по следам извержения, вулканическим породам и под. заключают о существовании вулкана и вообще от следствий восходят к причинам, то вся природа, вся история, вся противоречивость человеческого сознания, с его антиномизмами, свидетельствуют, что они явились следствием метафизической катастрофы.

Итак, подобно тому как у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная*, так же различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая, или человечество метафизическое и историческое[2], и живую связь между ними, которую Платон знал только как Эрос, влечение, мы, христиане, знаем как Христа, воплотившийся Логос, тело Которого есть Церковь, София Небесная. Но Логос действовал в мире и до своего воплощения, или, как прекрасно выражается Шеллинг, Христос действует в истории и до Своего воплощения, хотя и не как Христос. Вселенская связь мира, постепенное возникновение жизни в разных ее видах до чело-

---

в ее других многогранных аспектах. Ср. об этом у св. *П. А. Флоренского.* Столп и утверждение Истины. <М.:> «Путь», 1912 (глава о Софии).

[1] Религия знает это событие как грехопадение Адама в раю. Однако, не говоря уже о многочисленных аллегорических истолкованиях этого повествования, необходимо помнить, что время *до* грехопадения — онтологически иное, нежели *после* него, когда, собственно, только и начинается наше дискурсивное время. Вопрос этот — о соотношении между метафизическим грехопадением души мира и грехопадением первого человека — есть один из труднейших для религиозно-метафизической спекуляции (он остался темным и у Шеллинга, и у Вл. Соловьева). Для нашего рассуждения этот вопрос не имеет самостоятельного и решающего значения, и потому мы предпочитаем оставить его в стороне.

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

века, первые шаги человека к истории — во всем этом Божественное Провидение, как спасительный фатум, действует в мировом процессе. И этот же логос вещей, вселенская связь мира, обосновывает собой и хозяйство, возводя в нем и чрез него мир на высшую космогоническую ступень. Бог отпускает на свободу созданный Им «добро зело» мир с человечеством, в своем духовном сознании вмещающим эту свободу. Мир в лице человечества должен свободно, от себя, в мировом процессе, путем разделения добра и зла и опыта добра и зла самоопределиться в своей «активированной самости», ибо, по вещему выражению Шеллинга, «ничто в мироздании не может остаться двусмысленным»[1]. Он должен осознать себя в своей свободе, погрузившись в эту свою самость[2], а чрез то и в остроту жизни[3]. Но и погрузившаяся в самость

[1] *Шеллинг,* цит. соч., 39.

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

[3] Шеллингу же принадлежит следующее глубокомысленное изречение о свободе как основании мировой истории, которое, по справедливому заключению *К. Фишера* (Ист. нов. фил., VI, 806), «содержит в себе чистую истину»: «Почему вообще так медлит всякое развитие? Почему даже и в обыденном течении вещей, как только цель кажется близкою, появляются опять все новые посредствующие члены, отодвигающие решение вопроса на неопределенное время? На это можно дать *один* только ответ: от века мир рассчитан так, чтобы все совершалось в высшей степени добровольно. Ничто *не должно* быть вводимо исключительно силою. В конце концов все должно возникнуть из самих противодействующих сил, которые именно поэтому должны иметь *свою* волю вплоть до момента окончательного истощения. Перемены, которые должны совершиться в этих противодействующих силах, должны возникнуть в них изнутри, а не извне, не путем насилия, они должны последовать так, чтобы противодействующие силы постепенно принуждены были добровольно сдаться... В последовательности и постепенности преодоления обнаруживается определенный закон, обнаруживается Провидение, царящее также и над *этим* движением». «Истинное будущее может быть только общим продуктом разрушающей и сохраняющей силы. Именно поэтому истинное будущее способны создавать не слабые умы, прежде всего подчиняющиеся всякому евангелию нового времени, а только сильные характеры, крепко держащиеся также за прошлое» (Philosophie der Offenbarung, XIII, 262—263, 283. Цит. у *К. Фишера,* l. c.).

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

жизнь сохраняет божественную свою основу, остается софийной по своим силам, хотя и своевольной по их употреблению. София светится в мире как первозданная чистота и красота мироздания, в прелести ребенка и в дивном очаровании зыблющегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода (в лучах которого лицезрел ее в Сахарской пустыне юноша Вл. Соловьев,— см. в стихотворении «Три свидания»). И эти лучи софийности в природе именно и составляют притягательность «естественного» состояния, которое в действительности есть выше-естественное, сверхприродное по отношению к теперешнему состоянию твари. Здесь вместо единства выступает множественность, вместо внутренней связности — внеположность, с внешнею связью в пространстве и последовательностью во времени. То, что служит здесь связью, пространство и время, оно же вместе с тем и разъединяет. На мир, на тело Софии, ложится тяжелый покров механизма, закон всеобщей причинной связи, как универсальная форма связи сущего. Мир превращается в омертвевшую natura naturata, продукты которой соединены этой внешней механической связью. Все становится объектом, непроницаемым, чуждым субъекту. Первоначальная непосредственность, интуитивность созерцания, тожество знания и сознания, субъект-объектность бытия в Софии утрачиваются и заменяются раздельностью субъекта и объекта с неизбежной дискурсивностью и отвлеченностью (теоретичностью) знания. Зарождается «чистый разум», ratio, как совокупность форм, в которых субъект соотносится объекту. Ratio, научный или теоретический разум, возникает на развалинах софийности, отражающей на себе Логос. Теперь этот Логос скрывается в онтологию, остается лишь внутренней и скрытой связью вещей, которую ищет в ночной тьме с своим фонарем ratio (причем в философии рационализма этот ночной фонарь, свет которого, конечно, исходит все-таки от солнца, как источника света, прямо-таки приравнивается солнцу).

Становясь царством объектов, мир делается материальным. На него опускается косная тяжесть материального бытия с его безжизненностью. Если жизнь и сохраняется в нем, то только потому, что семена жизни, посеянные Творцом, неистребимы, и метафизический переворот коснулся только состояния, но не состава мира, он мог погрузить его лишь в состояние мертвенности, обморочности,

но не умертвить семена жизни[1]. Но жизнь остается возможна только в уголках мира, где ее терпит мертвящая стихия «князя этого мира». Она поддерживается лишь в постоянной, неусыпной борьбе со смертью и существует как бы лишь с ее дозволения. Организующая сила жизни оказывается недостаточно велика для того, чтобы спасти свои произведения от разрушения. Смерть не является внутренней необходимостью для организма как такового[2], «смерти Бог не создал» **. Конечно, при данном метафизическом состоянии бытия смерть неизбежна и составляет необходимый акт жизни, шаг к ее окончательному возрождению и увековечению (о метафизике смерти нам предстоит говорить в отделе об эсхатологии хозяйства), но эта необходимость создается вследствие общей болезни бытия, являясь самым ужасным ее проявлением, и все-таки смерть есть «последний враг» ***. Вместо солидарности, единства мировой жизни выступает ее особность. В мире загорается борьба за существование, и она есть закон жизни не только в животном, но и человеческом мире. Жизнь стиснута бездушным миром, и сначала еле тлеет ее огонь под пеплом. Актуальность жизни, сознание, способное вмещать все, стиснуто и ограничено почти до скотского состояния. Путь «от варварства к цивилизации», человеческая история, есть борьба за расширение сознания жизни, хотя и не во всю его беспредельную ширь. И, расширяя жизнь в себе, человек изливает ее и вне себя, оживляет и природу; пробуждая в себе дремлющие силы, он пробуждает их в природе. Будучи одно с природой, человек может воскрешать в себе замершие и как бы умершие силы не иначе, как воскрешая и природу, превращая материю в свое тело, отрывая ее от окаменевшего скелета natura naturata и согревая ее своим огнем. Мир мертвой

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

[2] «То, что жизнь всех органических существ кончается разложением, отнюдь не может считаться изначальной необходимостью; связь сил, образующих жизнь, по своей природе равно могла бы быть и неразрушимой, и если есть что-нибудь, предназначенное быть perpetuum mobile, так это, очевидно, создание, восполняющее возникшие в нем недостатки собственными силами» (*Шеллинг.* Философские исследования о человеческой свободе, 41). Ту же мысль высказывает и современное естествознание, по крайней мере в отдельных своих представителях (Мечников) *.

и косной материи разрешается в мир энергий, за которыми скрываются живые силы. Пелены постепенно спадают с трехдневного и смердящего уже Лазаря, который ждет повелительного слова: Лазаре, иди вон! *

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

Но как цель хозяйства сверххозяйственна (а цель истории сверхисторична), так и происхождение хозяйственного труда лежит за пределами истории и хозяйства в теперешнем смысле. Этому последнему иерархически и космологически предшествует иное хозяйство, иной труд, свободный, бескорыстный, любовный, в котором хозяйство сливается с художественным творчеством. Искусство сохранило в себе этот первообраз хозяйственного труда[1]. До своего грехопадения человек, будучи естественным владыкой мира в качестве проводника софийности, живого орудия Божественной Софии, вводится Богом в «сад Эдемский» (в который, конечно, должна была бы превратиться при его посредстве вся вселенная) и ему поручается *«возделывать его и хранить его»* (Бытия, 2, 15). К человеку приводятся также все звери, скоты и птицы небесные, чтобы он нарек им имена, конечно, в соответствии природе каждого вида (Бытия, 2, 19—20). Начало хозяйственно-

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

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

София правит историей как Провидение, как объективная ее закономерность, как закон прогресса (который так безуспешно стараются эмпирически обосновать позитивные социологи). Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет и она даст какой-нибудь общий результат, что возможен интеграл этих бесконечно дифференцирующихся рядов. То, что история не есть вечное круговращение или однообразный механизм или, наконец, абсолютный хаос, не поддающийся никакой координации,— то, что история вообще *есть* как единый процесс, преследующий разрешение единой творческой задачи, в этом нас может утвердить только метафизическая идея об ее софийности, со всеми связанными с нею метафизическими предположениями. История организуется из внеисторического и запредельного центра, София земная возрастает только потому, что существует мать ее София Небесная, ее зиждительными силами, ее водительством. И если развитие хозяйства, вместо того чтобы быть простой bellum omnium contra omnes*, звериной борьбой за существование, приводит к покорению природы совокупным человечеством, то это проис-

ходит благодаря этой сверхличной силе, называемой Гегелем «лукавством разума», а здесь обозначенной как софийность хозяйства.

В софийности природы обосновывается и объективно-логическая связь вещей, ее закономерность, которая устанавливается в науках (ср. след. гл.). Мы уже разъясняли, что Истина не есть предмет дискурсивного, теоретического знания, основанного на раздвоенности субъекта и объекта и на распаде бытия, сопровождаемого обособлением его элементов, Истина лежит по ту сторону знания. Потому она и невыразима в терминах дискурсивного знания, и ничего не могли рассказать о ней доступным нам языком святые и богоугодные мужи, восходившие, как ап. Павел, на «третье небо» и слышавшие там *«неизреченные* глаголы, их же не леть есть человеку глаголати» *. Неизреченность и вследствие этого тайна, как облако, окружает Истину, но ей становятся сопричастны те, кто удостоивается стать органом ее *откровения.* Она не познается в науках, но *открывает себя* неизъяснимым на языке дискурсивного мышления и в этом смысле чудесным, интуитивным путем. Это откровение имеет разные формы: религиозную — в виде мифов и символов, философскую — в виде гениальных интуиций философских гениев, художественную — в творениях искусства, в которых (по определению Шеллинга) в конечном просвечивает бесконечное, она открывает себя, наконец, в тайниках личной религиозной жизни. Кто переживал хотя раз в жизни неизреченное, тот знает об этом, а для непереживавшего нельзя об этом рассказать. К Истине прямо и непосредственно ведет один только путь — религиозного подвига, приятия в себя Того, Кто сказал о Себе: «Я путь, истина и жизнь»**, и кто приобщается жизни в Нем, тот сопричастен уже и жизни в Истине. Он становится живым членом Божественной Софии, Тела Христова, Его Церкви, и то, что для мира в его теперешнем неистинном состоянии есть только идеал или предельное понятие, для него ощущается как непосредственная действительность, какую для нас имеет этот мир. Он становится прозрачен в своей софийности, раскрывается как София,— то солнце, которое светит и греет нас, оставаясь нам невидимым, выходит для него из-за покрова туч и открыто становится посредине неба. Этими видениями Истины переполнены жизнеописания святых. Но они не не-

ведомы и внехристианскому миру в лице мыслителей и подвижников, отличавшихся особенной напряженностью религиозного созерцания (свет Плотина, «демон» Сократа*, опыт буддийских монахов, браминов и др.). Конечно, в религиозном смысле между переживаниями софийности мира у людей церковной и внецерковной жизни, напр., между опытом христианского подвижничества и индийского йогизма, лежит целая пропасть. Но нас интересует сейчас не столько это различие, сколько констатирование самого факта, что мир и теперь остается проницаем в своей софийности, хотя и в различной степени и разными путями. Однако дальнейшее исследование этого вопроса переводит нас уже в философию откровения, не составляющую сейчас предмета нашего исследования.

Глава пятая

ПРИРОДА НАУКИ

I

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Истина не есть непосредственный предмет теоретического знания. Единая Истина чужда дискурсивному знанию, она для него трансцендентна, а потому составляет, выражаясь по-кантовски, только «идеал» знания*. Так как Истина остается запредельна истории, то непосредственно в ней дана не цель, но движение, и история вытягивается в бесконечный ряд дискурсии в области знания и действия. Истина как таковая не вмещается ни в одно из этих частных целепоставлений, так что практически единой истины нет, существуют лишь истины отдельных наук и частные исторические цели. И знание, и история одинаково есть «дурная бесконечность», не имеющая естественного конца, как справедливо констатирует Кант и особенно неокантианство, эта современная форма философии дурной бесконечности. Это подводит нас непосредственно к вопросу о природе науки. В природе научного знания есть одна основная и неустранимая антиномия: все научное знание только и может существовать в предположении Истины, но вместе с тем оно же само дробит эту единую Истину на множество частных, специальных истин, или между собою несовместимых, или же, чаще всего, просто не имеющих между собою никакого соотношения, взаимно чуждых, подобно множеству протянутых над крышами большого города проволок, во всех направлениях и с различным предназначением. Картина сети этих обслуживающих город проволок, как уже проведенных, так и проводящихся (вместе с имеющими быть проведенными или вообще возможными в будущем), и есть точное изображение взаимного соотношения разных наук. Последние, хотя и считаются лишь частями единой науки, однако ввиду необходимости разделения труда и специализации фактически ведут вполне самостоятельное и обособленное существование. Возможность

этой столь далеко идущей специализации знания и проистекающая отсюда условность и относительность научных положений в силу их специального характера — вот проблема, которая требует философского разъяснения. Иначе здесь открывается слишком широкая возможность для набегов самого бесшабашного скептицизма, вопрошающего пред лицом этого бесконечного ряда специальных истин: «что есть Истина?» и пред лицом длинного ряда наук: «что есть Наука?» *Оправдание науки* — такова одна из важнейших проблем философского наукословия. Слишком легко и даже соблазнительно отвергать (еще по-базаровски) Науку ради наук и Истину ради истин. Когда пытаются обессилить это сомнение ссылкой на единый идеал знания, к которому будто бы стремится наука, или робко выражаемой надеждой на конечный синтез научного знания, это есть лишь ответ веры, в данном случае неуместной, притом ей противоречит действительный ход научного развития, которое обнаруживает не объединение, а дальнейшее раздробление знания.

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

(хотя до конца это не удается и ему, потому что наряду с математизирующей «логикой чистого познания» оказывается еще группа наук, заведуемых «этикой чистой воли», и, кроме этого, эстетические дисциплины). Но как бы ни была велика степень математизации отдельных наук или вообще их взаимной связанности, неоспоримо, что она не представляет собой правильной иерархической лестницы восхождения от простого к сложному или кругов, описываемых, хотя и разными радиусами, однако из одного общего центра. Скорее она может быть уподоблена множеству кругов, описанных из разных центров и разными радиусами и потому между собой неправильно пересекающихся,— словом, это не концентр, но лабиринт. Схема наук Конту представлялась так: I...a, II...a+b, III (a+b)+c, IV (a+b+c)+d, V... (a+b+c+d)+e и т. д., между тем как действительное соотношение наук выражается различными комбинациями цельных и дробных величин, которые, хотя и имеют — впрочем, тоже далеко не все — общие между собою части, но в разной мере и в разных соединениях:

I. a+1/2 b+1/3 c+...f

II. 1/4 a+b+2/3 c...+e

III. 1/2b+c...+g+1/3 e и т. д.

Одним словом, хотя действительно в развитии науки существует некоторая связность, взаимная зависимость и даже обусловленность, но в ней нет той естественной иерархичности, которая давала бы возможность подвести все науки под ясную, последовательно развиваемую схему или классификацию. Напротив, с тех пор, как наука стала на свои ноги и осознала свои силы, она развивается — и притом с чрезвычайной энергией — в направлении, диаметрально противоположном единству, именно в сторону специализации. Наука становится все могущественнее, но, вместе с тем и в связи с тем, все специальнее и раздробленнее. Получается впечатление, будто и впрямь наука может существовать независимо от Истины, обходясь лишь своими утилитарными, прагматическими критериями. И отсюда лишь один шаг до скептического релятивизма, для которого истинность есть только полезность. Этот шаг и совершен в современном прагматизме.

Он представляет собой в этом отношении важный симптом научного самосознания нашей эпохи — осознанную относительность научного знания. В нем принципи-

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

Наука, действительно, не имеет дела прямо с Истиной, чужда ей, в этом прав скепсис прагматизма. Научное знание и не суммируется, и не может быть суммировано ни в какой синтез, *растущая специализация есть закон развития науки.* Синтез наук в Науку — не философский, но именно научный же — есть утопия; науке самой не выбраться из эмпирии, в которой все — множественность. Ведь не надо забывать, что науки сами создают для себя объекты, установляют свои проблемы, определяют методы. Единой научной картины мира, или синтетического научного мировоззрения, поэтому быть не может. Каждая наука дает свою картину мира, установляет свою действительность, которая может сближаться, но может быть и совершенно далека от действительности другой науки. Каждая наука создает свой собственный космос, стремясь выработать законченную систему научных понятий. Каждая наука имеет свой стиль и по-своему стилизует действительность, так что «всякий факт может быть обобщаем на бесконечное множество ладов»[1]*. Стилизация свойственна не только искусству, но и науке, как логическому искусству, творчеству из понятий. Поэтому картины мира при свете математики, астрономии, механики, химии, физики, биологии, антропологии, истории, экономики, филологии и т. д. будут различны. Они могут соединяться, нанизываясь как бусы на нитку, но не образуя единого целого, или же это происходит только отчасти и в отдельных точках. Стилизация науки есть, вме-

[1] *Пуанкаре.* Наука и гипотеза. <М., 1904>, 161.

сте с тем, ее сознательная предвзятость и преднамеренная односторонность в отношении к миру: для геометра существует лишь известное пространственное тело, но безразлично, есть ли это тело человека, заводная кукла или манекен, а для механика существует сила, будет ли она человеческая, лошадиная или паровая, для статистика же существует счетная единица, все равно, разумеется ли под ней преступник или святой, идиот или гений, и т. д. Потому картина мира, которую дает наука, в действительности существующая лишь в образе отдельных наук, всегда *условна.* Ею можно пользоваться для определенной цели или ориентировки, но ни одна из них не может притязать на адекватное отражение конкрета жизни и не может поэтому всерьез заставлять смотреть на мир лишь через свои стекла. Объединяются между собою науки не содержанием (что возможно только в ограниченных размерах и лишь в определенных случаях), но формальной своей стороной, своим *методизмом,* формально-логическими приемами образования понятий. Поэтому современные попытки «научной философии», или философии, ориентированной на науке, идут по пути панметодизма[1], методического единства наук, но ими уже не ставится идеал всеобщего синтеза научных учений. Однако науки объединяются в единстве своего (трансцендентального) субъекта — человека как универсального человечества, и своего субстрата — единой всепроникающей и всесозидающей Жизни, коею они порождены из недр своих, из таинственной и неизмеримой глубины.

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

Действительность вненаучная и, в известном смысле, сверхнаучная отличается от научной, «категориально» оформленной действительности не только своей аморфностью, но и полнотой и глубиной, непосредственностью или «наивностью» переживания. Какая же действительность действительнее: научная или вненаучная? Наукою ли в «чистой логике» установляется бытие, реальность, действительность, или же это лишь логические тени, предполагающие необходимо наличность отбрасывающих их предметов? Есть ли реальность «дифференциал» (по

[1] «Вопрос о связи наук есть вопрос связи их методов» (*H. Cohen.* Die Logik der reinen Erkenntniss, <Berlin, 1902, S.> 17).

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

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

Sie tranken heimlich den Wein
Und predigten öffentlich Wasser**.

Для Конта (отчасти теперь для Когена) научная действительность и есть подлинная действительность, наука выше жизни, ибо есть ее квинтэссенция, она вскрывает законы жизни, непреложные, вечные, железные: познание есть *нахождение* этих законов, *открытие* их в подлинном смысле слова. Позитивное наукоучение для нашего времени разбито, прежде всего, успехами самой науки, ко-

торые практически показали всю приблизительность и условность, казалось, самых незыблемых научных истин, получающих тем самым значение лишь рабочих гипотез. Ход развития естествознания за последние десятилетия (подробно характеризовать его — вне нашей компетенции) красноречиво свидетельствует об этом; такое впечатление находит выражение у наиболее чутких научных умов современности (напр., у Пуанкаре). Но, наряду с практикой науки, много сделало для этого и развитие критицизма, особенно в новейших направлениях неокантианства, притязающих быть «научной философией» и фактически разрабатывающих наукоучение. На первое место по значению здесь надо поставить Г. Когена и П. Наторпа («Марбургскую школу»), сюда же относятся до известной степени и методологические работы Риккерта, Виндельбанда, Ласка, Гуссерля и др. Все они расширили и углубили колею, проложенную Кантом в его «Критике чистого разума», которую Коген совершенно справедливо характеризует как критику чистой науки[1], т. е. наукоучение. В «научной философии», которая самое последовательное и радикальное выражение нашла в Когене, настойчиво подчеркивается значение *априоризма* в науке, раскрытием которого и занимается трансцендентальная философия, из этих априорных схем построяющая систему философии. Но нельзя было с большей убедительностию показать относительность и условность научных истин, вообще релятивизм науки, чем это делается при этом апофеозе чистой научности. Весь трансцендентальный идеализм, начиная с Канта и кончая Риккертом и Когеном, вскрывает ту истину, что *наука построяется человеком* и что формальное идеалистическое априори проникает в ее глубину, пронизывает всю ее толщу. Достаточно сопоставить два представления о науке: наивно-догматическое в позитивизме, по которому наука как бы лишь открывается в человеке, он есть ее приемник или зеркало для отражения законов природы, и идеалистическое, провозгласившее еще устами Канта, что «der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor» (Prolegomena, 102)*, и провозглашающее ныне устами Когена, что «бытие есть бытие мышления» и «мышление, как мышление бытия, есть мышление познания» (Logik der reinen Erkenntniss, 14). В первом случае

[1] В «Kants Theorie der Erfahrung», 2-te Ausg. <Berlin, 1885> и «Das Prinzip der Infinitesimalen» <Berlin, 1882>.

установляется полная пассивность познающего субъекта, отдающегося объекту и лишь его отражающего, во втором же эта пассивность приписывается уже объекту, порождаемому познающим субъектом.

Идеалистический анализ познания вообще и отдельных наук в частности, вообще критическое наукословие, независимо от своих выводов общефилософского характера («трансцендентализма»), имело огромное положительное значение для сокрушения научного догматизма, свое философское выражение имеющего в позитивизме. Критика научного разума с полной ясностью показала не только то, что науки построяются, но и *как* они построяются. Благодаря этому возникла проблема *оправдания науки.* Из самодержавной законодательницы знания она сделалась подзаконной, подчинившись суду гносеологии и логики. Но этим именно и подчеркивается инструментальный, ориентировочный, условный характер понятий каждой отдельной науки и создается возможность скептического или по крайней мере критического к ним отношения, и в этом своем значении идеализм, при всем своем философском абсолютизме, сближается с прагматизмом. Это сродство между идеализмом и прагматизмом как формами релятивизма в науке, хотя и вытекающего из разных философских посылок, несколько замаскировывается внешней враждебностью этих течений, и, однако, оно представляет собой поразительный факт современного философского самосознания. Отцом научного прагматизма поэтому является не кто иной, как Кант[1], виднейшими же его представителями в настоящее время — Коген, Наторп и Риккерт, подающие здесь руку Бергсону[2] и американским прагматистам. Теория обра-

[1] Основная идея «Наукоучения» Фихте (уже в 1794, а в более позднюю эпоху еще в большей степени) — примат практического я над теоретическим, которым устанавливается до известной степени и принцип научного прагматизма с отрицанием единого предустановленного хода научного развития. Фихте говорит, с одной стороны, о «die Subordination der Theorie unter das Praktische... alle *theoretischen* Gesetze auf *praktische*... sich gründen», а, с другой стороны, отсюда проистекает «die absolute Freiheit der Reflexion und 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 unserer Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt» (*J. G. Fichte.* Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794, § 8, II. Sämmtl. Werke, I, 294—295)*.

[2] У Бергсона читаем: «Всякое познание в собственном смысле этого слова ориентировано в известном направлении или получено с извест-

зования естественнонаучных и исторических понятий, построенная Риккертом как методологическое учение, имеет совершенно прагматический характер и лишь внешне связана с его гносеологическим телеологизмом. Многие суждения о «методе точных наук», имеющиеся у Наторпа в его исследовании «Über die Methode der exacten Naturwissenschaften» и представляющие собой применение идей Когена, могут получить совершенно прагматическое истолкование в духе радикального научного прагматизма Пуанкаре[1]. Идеализм, если отвлечься от его гносеологического абсолютизма или трансцендентализма, насколько он поворачивается к действительной науке, делает одно дело с прагматизмом, именно, он *очеловечивает* знание, подчеркивает значение формально субъективного* фактора научного познания (хотя сам он и мнит его не-человеческим, или выше-человеческим, больше всего боится «нечистоты» и отрекается от «психологизма»). *Антропологизм в науке* — вот общий итог гносеологического идеализма и позитивистического прагматизма. Проблема науки приводится к загадке о человеке, наукословие становится отделом философской антропологии. Человек есть наукотворец, ζῶον μαθηματικόν, способное к науке существо. Что предполагает собой эта способность, какие предпосылки связаны с нею?

II

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ПРИРОДА НАУКИ

Человек стоит в хозяйственной позе по отношению к природе, с рабочим инструментом в одной руке, с пламенеющим светочем знания в другой. Он должен бороться за свою жизнь, т. е. вести хозяйство. Наука родится тоже в этой борьбе, есть ее орудие и порождение. Она отражает мир так, как он виден расчетливому хозяину, а известно, насколько различными глазами смотрят на

ной точки зрения. Правда, интерес наш часто бывает сложным. И потому мы часто последовательно ориентируем в нескольких направлениях наше познание одного и того же предмета и разнообразим точки зрения на него» («Введение в метафизику», в приложении к русскому переводу «Время и свобода воли». М., 1911, стр. 214).

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

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

Можно не только говорить вместе с прагматизмом о практическом, утилитарном характере знания, но и — еще гораздо определеннее — следует говорить о *хозяйственной природе* знания, поскольку жизнь есть безостановочный хозяйственный процесс, протекающий в напряженности труда. Эту важную истину дано было почувствовать экономическому материализму, хотя он более противодействовал, нежели содействовал ее раскрытию благодаря своей грубой философской оболочке. К этому же порядку идей относится и учение Авенариуса и Маха об экономическом характере мыслительных актов и о принципе сбережения сил (Kraftersparung), присущем научному мышлению[1]**.

[1] «Экономический» характер приемов научной мысли вполне признает и защитник «чистой логики» Гуссерль, который говорит: «Все искусственные приемы носят характер приемов экономии мышления. Они исторически и индивидуально вытекают из известных естественных процессов экономии мышления» *(Гуссерль.* Логические исследования, пер. С. Франка. <СПб., 1909, т. 1>, стр. 172, ср. также стр. 176).

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

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

Наука есть прежде всего правильно, преемственно ведущееся изучение «фактов», открытие их и установление,— есть специализированное внимание и систематическое наблюдение. Ведь наибольшая часть открытий науки относится именно к открытию новых фактов, т. е. расширению и углублению мира, представляющегося невооруженному глазу и обыденному сознанию. Наука вызывает из сумрака мэона научный космос, пробуждает дремлющее мэоническое бытие к жизни и, следовательно, постольку вообще расширяет возможности жизни, ее универсальность и полет. Как рудокоп своей киркой высекает из скал новые руды, так и научный работник вызывает из

тьмы новое бытие, которое он не творит, но выявляет, как бы освобождает к жизни. Труд этот ведется по определенному, строгому плану, с применением утончающих и обостряющих наши чувства инструментов и экспериментов, согласно установленным правилам (методам), как бы одним коллективным работником; научная кооперация представляет собой пример кооперации вообще. Благодаря этому отдельные науки оказываются как бы кладовыми жизненного опыта, в котором трансцендентальный субъект науки, человечество, в противоположность отдельным, эмпирически обусловленным и ограниченным индивидам получает осязательное бытие, из сверхопытного становится почти эмпирическим. Как сокровищница знаний, наука есть некоторый конденсатор жизненного опыта. Наука не ограничивается накоплением знаний, но стремится всегда к их упорядочению и обобщению в научных гипотезах. Орудие науки при этом есть понятие, символизирующее неопределенное количество однородных явлений и сжимающее их в закономерности, понятиями пользуется научное мышление, и из них слагаются научные теории. Научные понятия, правильно, т. е. целесообразно созданные, представляют собой уже конденсатор не только жизненного опыта вообще, но и научного опыта. Научные же теории, стремясь связать между собою понятия и представить их в простой формуле закономерности, являются, в свою очередь, конденсаторами для этих конденсаторов и, следовательно, в еще большей степени конденсируют жизненный опыт. Потому в науке, действительно, находит применение принцип экономии сил и господствует стремление к достижению цели с наименьшими затратами,— основной принцип хозяйственной деятельности, наука хозяйственна в своей структуре.

Хозяйственная природа науки обнаруживается и на ее жизненных корнях. Как и в производстве благ хозяйственных в узком смысле слова труд затрачивается на производство потребительных ценностей, имеющих полезность, т. е. способных удовлетворять существенным или несущественным, действительным или измышленным, но во всяком случае реальным жизненным потребностям,— так и в науке производство благ идеальных, труд исследования, направляется на удовлетворение предъявляемых жизнью потребностей. Человек располагает трудом в ограниченном количестве и не может расточать его бесцельно или нехозяйственно; игра, т. е. затрата сил без вся-

кой цели, находящая оправдание лишь в себе самой, составляет исключение, и чистой jeu d'esprit* нет места в науке. Как в хозяйстве, так и в науке труд затрачивается на удовлетворение уже существующей или зарождающейся потребности. Наука является ответом на вопрос жизни, предшествующий науке. Практические мотивы или жизненные интересы, повелительно останавливая внимание на определенной стороне жизни, вызывают к существованию и соответственную науку[1]. История науки отнюдь не свидетельствует о последовательном логическом развитии наук, как оно вытекало бы из их теоретического взаимоотношения, напротив, толчки жизни, практические нужды вызывали в различные эпохи развитие разных отраслей знания. С особенной ясностью это можно видеть на развитии естественных и технологических, а также и социальных наук в 19-м веке. На наших глазах почти всякий жизненный вопрос вызывает научную разработку, создает для себя науку. Правда, в развитии науки бывало и так, что в поисках одного находили другое, как Колумб в поисках кругового пути в Индию нашел Америку. Испытывая влияние жизненных интересов, наука и сама оказывает могущественное влияние на жизнь. Она не остается вне жизни и, следовательно, находится в живом взаимодействии со всем существующим. Во всяком случае науки возникают на основе известного отбора, из бесконечного моря возможного опыта берутся лишь определенные темы. Вопросы жизни, возникающие из определенного интереса, наука формулирует по-своему удобным для себя, технически целесообразным способом, но она все же при этом не изменяет этому интересу, как всевозможные ме-

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

дицинские дисциплины служат лишь одной жизненной задаче — поддержанию человеческого здоровья.

Таким образом, уже в своем происхождении наука получает некоторый привкус хозяйственности. Не нужно, конечно, чрезмерно огрублять этого положения, верного в применении к науке вообще или данной группе наук, но не всегда приложимого к разным ее отделам и дисциплинам, необходимым, однако, в научной жизни целого. Наука имеет и свою собственную логику развития, порождающую с внутренней необходимостью те или иные научные построения, иногда совершенно теоретического характера. Однако, если взглянуть на дело шире, можно убедиться в наличности практических мотивов в происхождении и таких построений. Не нужно только чрезмерно огрублять этой идеи, в чем повинен особенно экономический материализм: признавать хозяйственную природу науки отнюдь не значит всецело объяснять ее хозяйственными побуждениями в узком смысле слова. Правда, значительная часть наук, рассматриваемая в целом, в практическом их применении имеет хозяйственно-технологический характер. Это можно сказать про естествознание, как математическое (следовательно, считая здесь и чистую математику), так и описательно-экспериментальное: техника, сельское хозяйство, медицина, транспорт,— все это стоит в прямой связи с хозяйством. Это не в меньшей степени приходится сказать и про социальные науки, имеющие совершенно практический характер. Здесь не всегда являются преувеличением даже самые парадоксальные утверждения экономического материализма о связи развития технических и социальных наук с капиталистическим хозяйством. Наука и техника (не в узком, а в самом широком смысле слова) находятся в теснейшей связи между собой. Однако, хотя связь науки с техникой или технологический характер науки представляется одним из наиболее важных свойств научного знания, с которыми должна считаться философия науки, не следует распространять этого на всю науку и прямо ставить знак равенства между наукой и техникой, направленной на разрешение хозяйственных задач. Наука обслуживает не только хозяйственные нужды, и не о хлебе едином живет человек. Могут быть и иные интересы практического характера, хотя это суть тоже вопросы жизненной ориентировки, выработки правил внутреннего и внешнего поведения, и они также разрешаются в науке.

Сюда относятся разные отделы гуманитарных знаний,— история во всех ее разветвлениях, филология, философия. В известном смысле сюда может быть отнесено даже и искусство, как труд, преемственно, из поколения в поколение затрачиваемый на служение красоте. Хотя затрата труда и здесь вносит элемент хозяйственности и хотя наука и искусство не отрываются от корней жизни с практическими ее интересами, однако идеальный, духовный характер этих потребностей не позволяет отнести их к знаниям технического, и в этом смысле прикладного, хозяйственного характера. Состав наук отражает потребности человека, творящего науки в соответствии своим надобностям как практически-хозяйственного, так и идеального характера. Невозможно только одно: чтобы могла появиться и существовать наука, которая не служила бы никакой потребности, ни практической, ни идеальной, и которая была бы поэтому никому не интересна и ненужна. Науки *родятся* от жизни, но, ею порожденные, развиваются уже по своим законам и ведут самостоятельное существование. Наука есть атрибут человека, его орудие, которое он создает для тех или иных задач. Наука насквозь антропологична, и насколько трудовая актуальность и хозяйственность есть основной нерв человеческой истории, то наука и хозяйственна, или прагматична. Чтобы понять науку, надо обратиться к пониманию человека. Не наука объясняет в себе человека, но человек объясняет собой науку. Философия науки есть отдел философской антропологии.

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

о не-эвклидовой геометрии (Лобачевского и Римана), которая, хотя и строится на иных аксиомах, чем эвклидова, со стороны логической представляет не менее последовательное построение, *Пуанкаре* приходит к следующему выводу, вообще характерному для современного научного мышления и вместе столь далекому от косного формалистического абсолютизма Когена: геометрические аксиомы, различием которых объясняется множественность возможных геометрий, суть «условные положения; при выборе между всеми возможными условиями мы руководимся опытными фактами, но самый выбор остается свободным», так что «аксиомы геометрии суть не более как замаскированные определения. Если мы теперь обратимся к вопросу, является ли эвклидова геометрия истинной, то найдем, что он не имеет смысла. Это было бы все равно, что спрашивать, правильна ли метрическая система в сравнении с старинными мерами, или: вернее ли Декартовы координаты, чем полярные? Одна геометрия не может быть более истинна, чем другая; она может быть *более удобна*»[1]*, и это решает опыт. Прагматизм проникает здесь в самое сердце научного мышления — в математику. Да и огромное значение математического метода вообще в науке основано также на соображениях практического удобства — сведения качества к количеству и применения меры и счета, где и насколько это только возможно. Однако за этими пределами приложение математики становится бесполезным и даже вредным, превращается в карикатуру. Типичный пример — моральная арифметика Бентама**, где сделана попытка применения числа к этике. Я боюсь, что и в современной «логистике» мы имеем пример того, как не следует пользоваться математикой в логике. Можно подобные примеры найти и в политической экономии, где существует попытка создать тоже нечто вроде высшего исчисления человеческих потребностей, полезностей, оценок. К подобным построениям должен быть применен прагматический критерий со всей беспощадностью: при всей стройности, логической последовательности, может быть, даже и остроумии этих построений они бесполезны, ибо не имеют ориентирующей ценности, а потому должны быть признаны научными заблуждениями.

[1] *Анри Пуанкаре.* Наука и гипотеза, пер. с фр. Бачинского и Соловьевых. Москва, 1904, стр. 60—61, 83—84.

III
СОФИЙНОСТЬ НАУКИ

Итак, проблемы науки, предустановляющие ее объекты и закономерности, возникают из потребности в ориентировке при данном положении человека в мире, научные же теории и гипотезы имеют служебное значение и уподобляются тем лесам и мосткам, которые становятся ненужны после того, как пройден путь или выстроено здание. Науки, благодаря хозяйственной своей природе, имеют свой raison d'être в полезности, а не в Истине. Они суть в этом смысле орудия борьбы за существование, это — верный взмах руки, меткий удар, острый взгляд, в них трансцендентальный научно-хозяйственный субъект видит, слышит, осязает мир как объект своего хозяйства. И тем не менее радикальный прагматизм с его скептицизмом, видящий в полезности *единственный* критерий истинности, глубоко не прав. Он не может объяснить логического сознания, той принудительности выводов из данных посылок, которая безусловно свойственна науке и составляет ее логический фундамент. Научные положения, каковы бы они ни были по своему происхождению, неоспоримо имеют качество логической обоснованности, которое только и создает научную достоверность, установляет их «значимость».

Объективно-логическая связь, логика идей, необходимо опирающаяся на логику вещей, пронизывающая и бытие, и сознание, и субъект, и объект, предполагающая, следовательно, некоторое тожество мышления и бытия,— вот то, что сообщает науке ее научность и предохраняет ее положения от произвольной субъективности и своеволия[1]. Наука свободна и прагматична в установлении своего объекта и своих проблем, она вольна спрашивать и об удельном весе атомов, и о числе галок на крестах, считать звезды на небе или проникать в глубины земли,

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

это — ее дело, но при известном задании, при данных элементах проблемы, действует уже объективная логика вещей, некоторая железная необходимость, повелевающая прийти к тому или иному заключению, если только не делать надругательства над очевидностью и не провозглашать, что $2 \times 2 =$ стеариновая свечка. И эта логика уже не прагматична, не хозяйственна, напротив, она *чиста* и, как таковая, обосновывает собой возможность и науки, а постольку даже и самого хозяйства. Она есть идеальная структура познания, но вместе и транссубъективная связь вещей. *Действительность логична,* она связна, и связь эта тожественна с логическим мышлением, ему раскрывается и отдается. Тожество субъекта и объекта, которое мы установили выше как априори хозяйства, здесь открывается и со стороны своей объективно-логической формы. Связь эта не есть что-то неизменное в своих формах и обнаружениях. Она множественна и многообразна. Отсюда понятна возможность ее установления под разными формами, разными методами, на разных объектах. Отсюда и множественность наук и возможность прогресса науки, т. е. более широкого и глубокого проникновения в эту связь. Связь эта универсальна, ибо она есть связь всего со всем. Она получает в науке форму всеобщей причинной связи, стягивающей собой мировой механизм[1]. Без этой связи не было бы ни тожества, ни различения. Но эта связь *есть*. Есть Логос мира, и по силе его есть и логика вещей, и логика наук, и логика действий: все находится во всепроникающей связи. Ибо мир в своей положительной основе есть не Хаос, но София.

Наука софийна — вот ответ, который можно дать скептическому прагматизму и догматическому позитивизму. Она чужда Истине, ибо она — дитя этого мира, который находится в состоянии неистинности, но она — и дитя Софии, организующей силы, ведущей этот мир к Истине, а потому и на ней лежит печать *истинности,* Истины в процессе, в становлении. Как платоновский Эрос, сын Пороса и Пении, богатства и нищеты, абсолютного орга-

[1] «Закон причинности есть всеобщая объективная истина и представляет непоколебимое ручательство за объективность нашего познания и за беспредельную область постижимого нами» (*<Л. М.> Лопатин.* Положительные задачи философии. Ч. 2-я, М., 1891, стр. 231).

низма и механической дезорганизованности, она принадлежит обоим мирам. Она ограниченна, относительна, инструментальна, но в то же время по мере ее поступательного развития спадают все новые покровы, закрывающие Истину от наших глаз, чрез нее просвечивает Истина, хотя и как зерцалом в гадании*.

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

Вне предположения объективной логической связи вещей, изначальной софийности мира и производной софийности науки, факт науки, факт хозяйства, да и сама история становятся совершенно непостижимым чудом, каким-то фокус-покусом или действительно каким-то открыванием секретов у «природы». Но ведь этого нельзя продумать, не впадая в явное противоречие или грубое мифологизирование, не превращая мертвый и рассыпчатый агрегат «природы», каким она представляется в механическом мировоззрении, в живое существо, хотя бы в ту богиню в зеленой одежде и с влажными глазами, которую описывает Тургенев в своем стихотворении в прозе «Природа».

IV
ГНОСЕОЛОГИЯ И ПРАКСЕОЛОГИЯ

Научное знание действенно[1] или, иначе говоря, оно технично. Возможность технологии, или превращения знания в действие, прыжок из созерцания к действительности показывает, что научное познание, логическая связь понятий, имеет транссубъективный характер, обеспечивающий техническую годность познания. Другими словами, *техника логична* или *логика технична.* Математика имеет «познавательную ценность» не тем лишь, что представляет увлекательную игру логического воображения, но и тем, что на нее может опираться техника, и дифференциальное исчисление оказывается пригодно при постройке железнодорожного моста. В науке построяются не только логические модели действительности, но и создаются проекты воздействия на нее, и вот эта-то связь проектирования и моделирования, знания и действия, и требует философского истолкования. Недостаточно чистой теории познания, она даже и невозможна, необходима теория действия, основанного на знании, *не гносеология, но праксеология.* Проблема прагматизма только начинается там, где считают ее решенной его представители.

Проблема науки в праксеологическом понимании ее совершенно не вмещается в ту постановку, какую придал ей Кант с его чисто созерцательным, действительно, лишь теоретическим, бездейственным разумом. Познание у Канта есть только моделирование, но не проектирование, проверяемое жизнью. Коген справедливо замечает[2], что Кант имеет дело с природой как объектом науки (Natur als Wissenschaft). Между тем природа ранее должна

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

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

быть понята как объект хозяйства (Natur als Wirtschaft). Реальность природы не ощущается в зеркальном ее изображении в гносеологии Канта, потому проблема реальности внешнего мира и чужого я, как уже показано выше[1], приобретает у него такой роковой, безысходный характер. Для теоретического разума мир имеет тоже лишь теоретическое существование, он, так сказать, проектируется на плоскости как ряд схем и чертежей. Они могут быть верны или не верны с точки зрения своей логической стройности, но совершенно неизвестно, имеют ли они транссубъективное, жизненное значение. Уже исходной постановкой своей проблемы Кант отрезал себе путь к реальной действительности и обрек себя на сизифову работу, на постоянную погоню за вечно убегающим призраком действительности. Понятие *явления* у Канта, образуемое априорными формами познания, совершенно не считается с возможностью действия, иначе оно должно бы быть заново пересмотрено в духе реализма, а это неизбежно повлекло бы за собой пересмотр и всего учения о формах познания, об явлении и соотносительной ему вещи в себе. Про мир, *теоретически* построяемый, Кант мог с полным правом сказать, что «разум предписывает законы природе» *, но только относительно этой природы следует прибавить, что, может быть, она и не существует, подобно идеальным трем талерам в известном примере Канта, бытие которых вовсе не следует из их понятия. И если в реальном, а не в идеальном только существовании трех талеров можно убедиться, лишь пощупав карман, так и в реальном существовании теоретически построяемой природы мы убеждаемся, лишь ее осязая, т. е. выходя за пределы теоретического понятия. «Нужно выйти из него, чтобы сообщить ему признак существования», как выражается и сам Кант[2]. Лишь практика, техника

[1] Ср. гл. III, отд. II, стр. 121—129.

[2] «Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss (?!) die Position (?) eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils... Und so erhält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. <...> Aber in meinem Vermögenszustände ist mehr bei hundert wirklichen Thaler, als bei dem blossen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu reinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch (?) hinzu, ohne dass durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe diese gedachten hundert Thaler selbst im Mindesten vermehrt werden... Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und

убеждает нас, что наука не воздвигает мира фантасмагорий, но известным образом соотносительна реальности. Поэтому мост, построенный на математическом расчете, в некотором роде гарантирует для нас высший анализ. Но для Канта в пределах его гносеологии совершенно нет средств провести различие между действительными и идеальными тремя талерами[1], потому что теоретически, по содержанию своему как «понятия», они тожественны, это признает и сам Кант, различаются же они лишь по «положению», предикатом бытия. Для теоретического разума нет реальности, кроме логической, и это за Канта договорено до конца Когеном, и в этом радикализме мысли нельзя не видеть заслуги «Марбургской школы», в которой действительность откровенно заменяется наукой. Этот взгляд представляет собой последнее слово кабинетного, «научного» идеализма. Кант же все время колеблется между идеализмом[2], к которому его толкает логика его философии, но от которого он всеми силами отбивается (в лице Беркли), и реализмом. Держаться за реализм заставляло его живое чувство действительности, но для него отнюдь не находится почвы в учении Канта об явлении, и это колебание (отразившееся уже в различии между первым и вторым изданиями «Критики чистого разума») создает источник неясностей в системе Канта и в конце концов оставляет открытым основной для него вопрос: «Wie ist Natur selbst möglich?»* (Prolegomena, § 36). Проследить эти колебания и показать безысходную двойственность в понимании природы у Канта[3] было

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—474, passim*. Это рассуждение очень характерно для общего теоретического характера философии Канта, для которой понятия составляют нечто первоначальное и непосредственное, к чему лишь присоединяется акциденция существования и из чего надо «выйти», чтобы достигнуть бытия: кабинетная философия, принявшая себя за коперниканство!

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

[2] Kritik der reinen Vernunft, 208—209 (Kehrbach).

[3] Кант многократно возвращается к вопросу о том, как возможно познание законов природы при помощи априорных категорий разума, или как возможно достигнуть реальности чрез призму субъективности, но всегда его ответы на этот вопрос темны, расплывчаты, многозначны. См. особенно в Kritik d. reinen Vern. (Kehrbach) 135, 154—156, 208—209, 222, 313—314, 318, 402—403, 443—444 и др. Приведем для образца

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

Итак, гносеология ориентируется на факте теоретического познания (или «науки») и старается найти из него путь к реальности, прорвать сети идеализма. Но теоретическое знание, в пределах которого остается гносеология, идеалистично по самому своему существу, оно имеет дело с алгебраическими знаками, а не числовыми, конкретными величинами. Однако в действительности знание не существует как чисто теоретическое,— таковое есть абстрак-

---

два-три его суждения по этому вопросу. В Supplement III к «Критике чистого разума» читаем: «Категории суть понятия, которые предписывают явлениям, а вместе и природе как совокупности всех явлений (natura materialiter spectata*), законы a priori, и теперь спрашивается: так как они не выводятся из природы и не берут ее за свой образец (ибо они иначе были бы лишь эмпирическими), то как понять, что природа должна руководиться (sich richten) ими, т. е. как они могут a priori определять природу, не будучи взяты от нее? Вот разрешение этой загадки. То, как законы явлений в природе вообще согласуются с разумом и его формой a priori, т. е. его способностью вообще связывать разнообразное, ничуть не более странно, чем то, как самые явления могут согласоваться с формой чувственного воззрения a priori. Ибо законы существуют не в явлениях, но лишь по отношению к субъекту, которому соответствуют (inhäriren) эти явления, поскольку он имеет рассудок, и существуют не как явления по себе, но лишь в отношении к существу, имеющему чувственность. Вещам в себе была бы необходимо свойственна их закономерность и вне познающего ее разума. Но явления суть лишь представления о вещах, которые непознаваемы в том, что они суть сами по себе. Как простые (blosse) представления, они стоят не под каким-либо иным законом соединения, кроме как под тем, который предписывается соединяющей способностью... Все явления природы, по их связи, стоят под категориями, от которых природа (рассматриваемая просто как природа вообще) зависит как от первоначального основания своей необходимой закономерности (как natura formaliter spectata**). На большее количество (mehrere) законов, чем то, на которых основывается *природа вообще*, как закономерность явлений в пространстве и времени, не хватает чистой способности рассудка предписывать явлениям законы a priori одними категориями. Особенные же законы, касающиеся эмпирически определенных явлений, не могут совершенно быть выведены отсюда, хотя они сами все зависят от них (stehen unter ihnen). Должен присоединиться еще опыт, для того чтобы *вообще* познать их; но об опыте вообще и о том, что может быть познано как его предмет, научают исключительно эти законы a priori» (Kehrbach, 680—681). Не очевидно ли, что эта загадка остается и здесь нисколько не разгаданной, если трудность видеть именно в вопросе о реальности, транссубъективности познания, связи natura materialiter и formaliter spectata. Кант только повторяет здесь

ция, оно существует лишь в конкретном единстве действия как его момент, оно входит в трудовой процесс жизни, в хозяйство. Последнее есть тоже факт, не менее незыблемый, чем знание, но зато более общий, а потому логически предшествующий знанию. Теория познания, ориентированная на факте хозяйства, т. е. не только теории, но и техники, будет иметь совершенно иной вид, нежели отвлеченно-теоретическая. Только на почве экономического реализма, жизненной подлинности объектов труда преодолевается субъективный идеализм, и знание становится мышлением транссубъективным. И разрывать конкретное единство моментов теории и практики, знания и действия с тем, чтобы впоследствии опять составлять и склеивать из его частей, из теоретического и практического разума, жизненную целокупность, значит идти неверным путем, создавать себе излишние трудности и неразрешимые проблемы. Мы не отрицаем этим проблем теории знания, но их теперешнюю отвлеченную постановку. В научном познании существует, как это поставлено вне сомнения гносеологическим анализом, известный априоризм и схематизм, который набрасывается как сеть на непосредственный жизненный опыт. Гносеологический, кантовский, субъект есть ум ученого, препарирующего опыт. Эти априорные формы познания в их своеобразии составляют предмет теории научного познания или, как теперь чаще выражаются, чистой логики. Но она

лишний раз свои определения, наглядно показывая, как не вмещается в них проблема техники и хозяйства. То же самое происходит и в «Пролегоменах», где вследствие большей краткости и ясности изложения основное затруднение кантовского априоризма выступает, пожалуй, еще яснее, особенно в § 36 «Wie ist die Natur möglich?». «Как возможна природа в материальном значении?.. На основании свойств нашей чувственности, по которым она присущим ей образом затрогивается предметами, которые сами по себе ей неизвестны (?) и отличаются (?) от этих явлений» (противоречие нагромождается здесь на противоречие: хотя предметы и неизвестны, но о них известно, что они затрогивают чувственность и что они отличаются от явлений). «Возможность опыта вообще есть и общий закон природы, и основоположения первого суть законы последней. Ибо мы знаем природу не иначе как совокупность явлений, представлений в нас (след., только созерцательно, теоретически) и не можем поэтому закон их соединения воспринимать иначе, чем по правилам соединения их в нас» (100—101, по изд. Schulz). «Верховное законодательство природы должно лежать в нас самих, т. е. в нашем разуме» (101). Кант не ставит уже здесь перед собой щекотливого вопроса: сумеет ли он отличить на основании этого разума идеальные талеры от реальных и действительную природу от призрачной? Есть ли здесь «выход» или переход от одного к другому? Это затруднение у Канта отмечает и старается устранить и *Cohen:* Kant's Theorie der Erfahrung, 2 Ausg. <Berlin, 1885>, 311—314.

не есть высшее и окончательное судилище, пред трибуналом которого разрешаются все вопросы. Напротив, сама наука нуждается в оправдании или философском объяснении, а потому и возникает наука о науке, философское наукословие. Последнее нередко превращают, однако, прямо в философию (Коген, Гуссерль) и излагают как «систему философии». Этим и характеризуется философия трансцендентализма*.

V

НАУКА И ЖИЗНЬ

Наука есть функция жизни, она родится в трудовом процессе, а природа всякого труда хозяйственна, имеет целью защиту или расширение жизни. Жизнь нигде не остается в покое, она находится в состоянии непрерывного напряжения, актуальности, борьбы. Жизнь, в этом смысле, есть непрерывный хозяйственный процесс. Она есть деятельность, в которой моменты созерцания, теоретического знания существуют лишь как моменты действия. Хозяйственное отношение к миру включает в себя как необходимое средство и теоретическую ориентировку в нем, т. е. науку. Наука рождается из практической нужды и развивается под тем же импульсом. Этот прагматизм науки, хозяйственная ее природа установляется тем положением, которое занимает субъект по отношению к объекту в процессе научного знания. Хозяйство обусловливается отчужденностью и взаимной непроницаемостью субъекта и объекта, живого и не-живого бытия. Субъект хозяйственно внедряется в объект, приближая его к себе, выходя в него из себя, ассимилируя его себе, делая его для себя прозрачным и проницаемым. Но для того, чтобы мог совершиться такой акт завоевания субъектом объекта, победы жизни, в отдельном ли акте или в целом хозяйственно-историческом процессе, надо, чтобы ранее объект противостоял во всей своей отчужденности, непроницаемости, объектности, во всей своей множественности и хаотичности. Готовясь сделать прыжок или опустить рабочую руку, субъект готовится, примериваясь как тигр перед охотничьим прыжком, и на мгновение застывает в этой позе. Пусть это будет краткое мгновение, но оно существенно и неустранимо во всем процессе: оно — его часть и понятно только как часть, но в то же время оно имеет и известную законченность в себе или цельность. При этой подготовительной позе жизни

все внимание переносится на объект, субъект как будто совершенно исчезает, прячется, остается только изучаемый объект. Это и есть чистая научность, научное отношение к миру. Поэтому научность есть только поза жизни, ее момент. Поэтому она не может и не должна законодательствовать над жизнью, будучи ее служанкой. Scientia est ancilla vitae*. Наукотворчество неизмеримо уже жизни, ибо эта последняя есть живая, непрерывно осуществляемая субъект-объектность, субъект и объект в их полярности и в их живом единстве, выражающемся не в научном познании, но в хозяйственном действии. Наука же — только объектна. Объективность, безличность считается достоинством науки, и она должна быть, действительно, безлична (бессубъектна, внесубъектна) и объектна, в ней субъект временно, конечно, выходит из себя и полагает себя в объекте, пребывает в объекте, так что остается как будто один только чистый объект. С этой позиции или из того окошка, чрез которое наука смотрит на мир, совершенно не видно субъекта с его непосредственным, живым отношением к объекту, с истекающими из него лучами жизни. Так, мы тщетно стали бы искать высокую гору, господствующую над пейзажем и составляющую всю его красоту, находясь на вершине этой самой горы. Призрачного для нас пейзажа отсюда не видно, хотя это вовсе не значит, что его совсем нельзя увидать.

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

Все, что носит печать субъекта и имеет в себе признаки жизни, несовместимо с научным, чисто объектным отношением к миру. Наука творит заведомое мироубийство и природоубийство, она изучает труп природы, она есть анатомия и механика природы, такова ее биология, и фи-

зиология, и психология. Наука набрасывает на весь мир сеть механизма, незаметную, как для мухи нити паутины. *Научное и механическое мировоззрение — это синонимы. Научное отношение к миру и есть отношение к миру как к механизму.* В этих своих границах царство науки неприступно и не допускает никаких вторжений. Вопрос только в том, всемирно ли это царство, не остается ли вне его и вокруг него достаточной территории, чтобы можно было, окружив, взять его в плен. Объект множествен по своей природе и своей множественностью давит и угнетает сознание, которое нуждается в многообразных ориентировках в этой множественности. Наука вырезывает из живого организма куски действительности, чтобы затем в них ориентироваться, установляя в них механическую закономерность. А затем из этих вырезанных кусков она обратно складывает, конечно, уже мертвую природу. Природа как всеорганизм, ἕν καὶ πᾶν, не дается живою в руки науки, и природоубийство происходит на самом пороге науки, еще за пределами ее царства. Поэтому у самих представителей науки не остается уже сознания о происшедшем, и они с наивным догматизмом действительность в том виде, как она доступна науке, приравнивают действительности вообще, другими словами, научной методике придается онтологическое значение. Создается и крепнет таким образом предрассудок, будто научное отношение к действительности и есть самое глубокое и подлинное, причем совершенно забывается о преднамеренной ограниченности науки. Весь научный позитивизм есть такая наивная философия чистого объекта, познаваемого (неизвестно кем и как) в науке. То, что позитивизм делает наивно и догматически, в критицизме, в особенности в новейшей его форме, в «научной философии», делается с критической утонченностью. Философия «чистого опыта» и «чистого познания» есть философия бессубъектного опыта или той чистой объектности, которая свойственна науке. Действительность в качестве чистого объекта необходимо становится миром *вещей,* находящихся между собою в отношении механической причинности. Признание природы за механизм, пронизанный единой причинной связью (конечно, до конца никогда не познаваемой, но a priori постулируемой), есть, в известном смысле, методическое основоположение науки, хозяйственный подход к природе, чтобы узнать ее «тайны» и «секреты» (Бэкон). Это, па-

родируя известное выражение Гегеля о List der Vernunft, есть хозяйственная хитрость (List der Wirtschaft)*, которую полусознательно, полуинстинктивно совершает жизнь, замирая в созерцательной позе, прежде чем устремиться в объект всей своей субъективностью.

Из отношения к природе как механизму вытекает основное убеждение или предубеждение науки, которое целиком усвояет и научная философия, именно, что данная наличность мировых элементов не подвергается изменению или увеличению. На основании этого закона сохранения мировых элементов все перемены в мире следует понимать только как результат механического взаимодействия этих элементов, причем всякое новое творчество, обогащение мира, его рост заранее исключаются (отсюда принципиальное отрицание чуда, т. е. нарушения теперешних законов природы, установленных при наличности данных ее элементов,— известная чудобоязнь науки). Наука притязает, по крайней мере, в идеале, на то, чтобы составить исчерпывающий инвентарь мирового бытия[1]. Отсюда и притязания науки на безграничную способность предвидения, причем мир может быть изображен, по выражению Дюбуа-Реймона[2], «одной огромной системой дифференциальных уравнений, одной математической формулой». Эту же мысль, даже в применении к человеческим деяниям, высказывает Кант; она лежит в основе социологического детерминизма; ее же в наиболее радикальной форме высказывает Лаплас и позднее — Гексли[3].

---

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

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

[3] Лаплас говорит: «Если бы какой-нибудь разум знал в определенный момент все силы, действующие в природе, и взаимное отношение предметов, ее составляющих, и если бы разум был и достаточно силен, чтобы подвергнуть эти данные анализу, то он охватил бы в одной и той же формуле движения крупнейших сил природы и вселенной и движения самого легкого атома: ничто не оставалось бы ему неизвестным, и будущее, как и прошедшее, раскрывалось бы перед его глазами» (*Лап-*

И, представляя мир таким механизмом, наука далее раздробляет его на атомы (в самом широком смысле слова), разрывает целое на части, пользуясь, по остроумному выражению Бергсона, кинематографическим методом[1], и потому разрушает единство, цельность, непрерывность жизни природы. Отношение науки к природе не непосредственно и не бескорыстно, но искусственно и прагматично. Наука — волевого, действенного происхождения, она не есть проникновение в объект как он есть (что, впрочем, и невозможно, ибо чистый объект, вещь, есть абстракция, объект существует только для субъекта), но хозяйственная ориентировка в нем, приготовление к действию. Изъявительное наклонение науки всегда предшествуется желательным и последуется повелительным наклонением.

Итак, наука есть условное отношение к природе как к чистому объекту и, следовательно, как механизму. Научное мышление и механическое миропонимание, или научный детерминизм, суть одно и то же. Наука только и существует как система детерминизма, мировой механики, которая мечталась Канту, Лапласу и др. Очевидно при этом, что философский вопрос о свободе и необходимости остается совершенно *вне* научного сознания. Научная ориентировка настолько узка, специальна и прагматична, что для нее не существуют все вопросы, возникающие за ее порогом, в частности и определение субъекта

---

lace. Introduction á la théorie analytique des probabilités. Цит. у *Бергсона,* цит. соч., 39). Ту же идею *Гексли* выразил в более конкретной форме: «Если правильно положение эволюции, что весь мир, одушевленный и неодушевленный, представляет результат взаимодействия по определенным законам сил, принадлежавшим молекулам, из которых состояла первоначальная мировая туманность, то столь же верно, что нынешний мир уже заключался потенциально в космическом газе, так что достаточно обширный ум, зная особенности молекул этого газа, мог бы предсказать, напр., состояние великобританской фауны в 1868 году, с такой же точностью, как мы предсказываем, что станется с паром дыхания в холодный зимний день» (цит. там же).

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

в его отношении к объекту, воли в ее отношении к действию. Это не существует для нее совершенно в такой же мере, в какой для геометра, изучающего тела как фигуры и объемы, не существует их качественного различия: для нее совершенно тожественна мраморная статуя и натурщица, с которой она изваяна. При всем своем бесконечном богатстве и сложности по содержанию, наука необыкновенно проста, элементарна и бедна по своему заданию. Ее единственная заповедь гласит: познавай мир как механизм, поступай так, как будто бы он был только механизмом, до конца познаваемым. Но у нее нечего спрашивать о том, насколько верна самая заповедь.

VI

О «НАУЧНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ»

Этому условно-прагматическому механическому мировоззрению науки нередко придается *онтологическое* истолкование, согласно которому мир не только научно познается как механизм, допуская механическую в себе ориентировку, но и *есть* механизм, и на основании этого механизма истолковывается все бытие. Познающий, хозяйственно ориентирующийся субъект незаметно выпроваживается за дверь и подменяется внемировым, созерцательным, бездейственным научным разумом, которому и приписывается созерцание этого механизма. Таким только образом и получается тот чистый объект, который не соотносителен никакому субъекту и потому воплощает в себе чистый механизм. Тогда мир рассматривается как совокупность вещей, а познающий разум, в качестве совокупности их схем, как пассивный схематизм мира. Все познаваемо, все вещно, все механично, все объективно — таков катехизис метафизики научного рационализма*. Этот научный рационализм, механическое миросозерцание представляют собой настолько типичную болезнь новой философии, что требуют для себя не только опровержения, но и истолкования. Подобно экономическому материализму, как идея он более силен и могуч, чем отдельные ее выражения. Ведь научный рационализм может сказать теперь о себе: «имя мое легион, ибо нас много»**. Ведь все течение мысли (и не только мысли, но и, что гораздо важнее, жизни), носящее наименование «просветительства», в многообразных своих проявлениях пролагает

русло для научного рационализма. Локк и Юм, Бэкон и Милль, Кант и неокантианцы, Молешотт и Геккель, большинство деятелей науки — все это сознательные или бессознательные, активные или пассивные, воинствующие или мирные носители научного рационализма. Он составляет духовную атмосферу нашего времени, им мы дышим, незаметно для себя, в нем исчезает чувство тайны и глубинности бытия, гаснет мистика и религия. С плоской насмешкой Мефистофель, дух научного рационализма, подает таблицу логарифмов со словами: eritis sicut dei scientes bonum et malum*, и злорадно наблюдает, как Божий мир перемалывается на этой мельнице. Конечно, столь значительное и влиятельное течение духовной жизни не может иметь корни только в теоретическом заблуждении, оно должно иметь глубокое основание в болезни бытия, в его раздробленности, в которой и надо видеть начало дискурсивного знания, т. е. науки и научной философии. Относительно же расцвета ее в нашу эпоху мы, вместе с марксизмом, скажем, что корни теперешнего рационализма — в хозяйстве, в напряженной хозяйственной жизни эпохи (недаром и некоторые экономисты, напр., Зомбарт[1], рационализм считают отличительной чертой современного капиталистического индустриализма). Кант и Уатт, Коген и Сименс суть дети одной хозяйственной эпохи — капитализма. Наш век характеризуется страшным напряжением хозяйственной энергии, одинаково выражающейся и в развитии науки, и в экономическом завоевании космоса. Это напряжение выражается в чрезвычайном погружении субъекта в объект и сопровождается некоторым смещением центра сознания. Прежде чем быть покоренным, объект временно покоряет себе своего покорителя. В то же время и успехи хозяйства не являются еще настолько ощутительными, чтобы вызывать уже чувство победы над объектом, его растворения в субъекте. Гипнотизирующее влияние преодолеваемого объекта, напряжение мускулов и воли при этом преодолении естественно и отразилось в историческом сознании современного человечества успехами научного рационализма. Высокая ценность орудия науки побудила распространить ее компетенцию далее, чем она простирается, и вызвала попытку отмыкать этим ключом замки, для которых он со-

[1] *Зомбарт.* Современный капитализм, т. I—II, в разных местах, также в «Juden und das Wirtschafteleben», 1911.

вершенно не подходит. Из этого родилось злосчастное порождение века рационализма — идея «научной философии», т. е. разрешения наукой сверхнаучных и вненаучных вопросов.

Но, хотя наука превращает мир в безжизненный механизм, сама она есть порождение жизни, форма самоопределения субъекта в объекте. Самый механизм, который для механического мировоззрения кажется универсальным онтологическим принципом, есть только условное самоопределение субъекта. Механизм есть граница для субъекта, отсутствие организма, но ограничиваемое первее ограничивающего, и жизнь не полагается, а только ограничивается механизмом. Сам механизм есть понятие не положительное, а отрицательное, в нем констатируется отсутствие жизни, т. е. жизнь (субъект) здесь ощущает свою границу, но не для того, чтобы, ее опознав, перед ней остановиться, но чтобы ее перейти[1]. Щупальца жизни, простираясь вперед и встречая пред собой мертвые грани, ищут выхода или обхода. Непосредственной данностью, обладающей положительным атрибутом бытия, для нас остается жизнь, и отрицательное по отношению к ней понятие механизма, вещности образуется только этим отрицанием ее положительного признака, есть ее тень, а вне этого отрицательного определения он исчез бы вовсе как чистый минус, как ничто. Поэтому механическая причинность определяется отрицанием жизни, есть отрицание воли, причинности органической. И уже по этому одному механизм не только не может объяснять жизни, но сам должен быть объяснен из своей соотносительности с нею. Заслугой философского глубокомыслия Бергсона было показать (особенно в «Творческой эволюции») первоначальность жизни и обусловленность ею научного рационализма и механизма.

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

Поэтому-то, вообще говоря, отношение к природе как к механизму и является прежде всего «хитростью хозяйства», тактическим приемом наступающей жизни, затаенное и подлинное стремление которой — в том, чтобы победить, растворить в себе все неживое, все механическое, и конечная цель хозяйства, или его естественный предел, состоит в том, чтобы сделать из вселенной всеорганизм всечеловечества[1]. Механизм в организме служит только средством его целям, есть как, а не что. То, что бессознательно, то и несвободно, механично; что сознательно, преднамеренно, целесообразно, то и органично, хотя механизм средств может оставаться один и тот же в обоих случаях. Вот почему, открывая ту или иную закономерность причин и следствий, тот или иной механизм в природе, жизнь стремится им овладеть, включить его в свой организм, и потому расширяющееся познание природы как механизма есть лишь подготовка к овладению ею как организмом. Организм есть опознанный и осознанный механизм, механизм — еще не организованная, хотя и имеющая быть организованной природа. Научная картина мира, мир как объект и, следовательно, как механизм, есть только моментальная фотография, подобно тому как возможна фотография волны в момент самого высшего ее подъема. Но ясно, что как это положение волны понятно лишь в связи с предыдущими и последующими моментами в жизни волны, но совершенно непонятно из себя самого, так и научная картина мира как чистого механизма выражает момент созерцания перед действием, наибольшую полярность субъекта и объекта, их противопоставление, за которым последует слияние, отожествление, к которому и сводится всякий хозяйственный акт. Раскрываемый наукой механизм природы, познание ее закономерностей, открывает возможность для организующей, хозяйственной деятельности. Если механизм, как граница жизни и организма, испытывается как давящая, кошмарная сила мертвой необходимости, то, с другой

[1] В самом раннем своем, окрашенном еще фихтеански, философском произведении «Vom Ich als Prinzip der Philosophie», совершенно в духе позднейшей своей натурфилософии 20-летний Шеллинг говорит: «Конечная цель «я» состоит в том, чтобы законы свободы сделать законами природы, а законы природы — законами свободы; воспроизвести в «я» природу, а в природе — «я» (A. W., I, 50[1]). «Высшее призвание человека — воспроизвести единство целей в мире как механизм, а механизм сделать единством целей» (ib., 94).

стороны, он деятельно опознается как возможность организма, завоевания жизни, победы сознательного над бессознательным в природе. Ибо, как много раз уже говорилось, человек не творит из ничего, а лишь воссоздает и преобразует, человек должен иметь пред собой механизм как материал для своего действия, как точку опоры для своей активности. «Нечто, для чего вообще не может существовать места в природе, должно быть совершенно невозможно»[1]. Связность моментов познания и действия, значение науки в хозяйстве как средства хозяйственной ориентировки закрывается для нас благодаря тому, что функция хозяйства, как и функция знания, в своем целом осуществляется лишь трансцендентальным субъектом, историческим человечеством в его целом (или, по крайней мере, в обширных группах), между тем как непосредственная жизнь дана нам лишь в индивидуальной ограниченности. А на этой последней тяготеет проклятие невольной фрагментарности, она есть бесконечно малая дробь, атом целокупного процесса. Поэтому-то отдельные человеческие особи осуществляют преимущественно то ту, то другую сторону хозяйственного процесса, одни в его познавательной, созерцательной стороне, другие — в деятельной. Естественно поэтому, что сословие ученых, в силу сложности своей профессии, трудности своей задачи, выделившись в замкнутый цех, усвоило особенно кабинетное, созерцательное отношение к жизни, соответствующее идее научной закономерности; для людей деятельности, напротив, мир представляется пластичным и изменчивым. Поэтому кошмар механического мировоззрения принадлежит собственно не самой идее универсальной связи всего сущего, познаваемой в закономерности или, точнее сказать, закономерностях разных наук, ибо эта связь не содержит ничего утеснительного для сердца,— он проистекает из чувства утесненности жизни, отчужденности от нас природы с ее мертвенным непроницаемым ликом и с безразличием или враждебностью к человеку. Мир как царство смерти, враждующей с жизнью,— вот чем отпугивает нас механизм природы, этот труп ее, отбрасывающий свою мертвенную тень и на нашу жизнь. Наука ориентирует нас в этом царстве смерти, потому и сама приобретает в себе нечто мертвящее. За этим механизмом скрывается и угрожает Смерть. Лишь по-

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

скольку мир есть царство Смерти, постольку он и есть механизм. Но, поскольку он есть арена борьбы Жизни со Смертью, он есть будущий организм. И мы — рабы этого механизма, поскольку мы рабы Смерти, это разные выражения одного и того же содержания. Но мертвое не сознает себя мертвым, и чистый механизм не сознает своей механичности. Только в живом может явиться ужас смерти. Механизм и организм, необходимость и свобода, жизнь и смерть, взаимно ограничиваясь, вместе с тем друг друга обусловливают и обосновывают своим разделением, смешением, борьбой необходимость тяжбы, наличность процесса, который, если только он не бесконечен, должен привести к одному итогу, знаменующему уже окончание этого процесса: к всецелому торжеству смерти или жизни. Но может ли торжествовать небытие — то, чего нет и что существует только как тень? *Есть* только жизнь, а то, что принимают за смерть и за безжизненный механизм, есть ущерб, перерыв жизни, ее обморок, сопровождаемый обмороком и природы. И тот механизм, который познает наука, эта кора бытия есть только печать обморока жизни в природе,— мертвенная бледность, бесчувствие, но не смерть. Над оживлением природы неустанно работает ее сын и пасынок, раб и господин, повелитель и рабочий, *хозяин* *. Омертвевшую тварь он старается согреть теплотой своей жизни. Он не в состоянии удержать эту жизнь даже в себе как индивиде, сохраняя ее только в роде и на себе познавая силу своего врага — Смерти. И в этом трагический характер борьбы: между субъектом и объектом постоянно образуется разрыв, смерть своей косой обрезает эту связь, но она снова восстановляется.

VII

САМОСОЗНАНИЕ НАУКИ

Наука не может понять сама себя, дать объяснение своей собственной природы, не переходя за грань детерминизма и механического мировоззрения и не вступая на почву метафизических проблем. Пусть все есть механизм, как предполагает и утверждает наука, но сама-то она, как знание, как созерцание этого механизма, как самосознание его, что она такое? Каким образом явилась она как бы придатком к этому механизму, его идеальным воспроиз-

ведением или зеркальным отражением? Кто и как идеально воспроизводит этот механизм[1]? Если сказать, что механизм, т. е. чистая объектность, следовательно, совершенная бессознательность, сам же себя и воспроизводит, вызывает в себе собственное самосознание, то это значит или высказать весьма смелую нелепость, беспощадно поглумиться над законом противоречия, одним духом приписав объекту самосознание, т. е. субъектность, или же просто отказаться от первоначальной точки зрения и перейти на новую, еще неисследованную.

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

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

пическую картину мира, или мир бесконечно-малых, микроскопическую его область, с установляемыми здесь связями бытия, «закономерностями», я, погружаясь в бесконечный объект, не всегда удерживаю в сознании, что ведь это — *моя* картина мира, она и рисуется *во мне,* живом потенциале мира. В известном смысле для этого необходимо признать, что я и звездное небо или мир микроскопический — одно, способны к слиянию, отожествлению. Всякий акт знания есть такое частичное отожествление субъекта и объекта, раскрытое и почувствованное их единство, как ответ на вопрос есть единство вопроса и ответа. Только на этом тожестве субъекта и объекта, как выяснено выше, принципиально и может быть обосновано и знание, и хозяйство. И в этом смысле звездное небо я нахожу в себе, иначе я не видел бы его над собою. Всякое знание есть в этом смысле *самосознание.* Корни науки — в Софии, в идеальном тожестве и самосознании мира, в идеальном его организме. Зеркальная теория науки закрывает глаза на то вещее и творческое, на тот анамнезис, который в действительности происходит и в науке, вопреки ее механическому мировоззрению, как и во всякой живой, следовательно, основанной на всеобщем тожестве и всеобщей связи вещей деятельности. Ведь рассудок (ratio), лишь констатирующий схемы вещей, их описывающий и в своей деятельности наиболее приближающийся к зеркальной пассивности, бесплоден. Он не родит научных идей, он только пользуется уже родившимися, регистрирует, проверяет, он — бухгалтер мысли, но не ее творец. В действительности же творческие мысли, новые замыслы и в науке получаются не из бухгалтерской деятельности рассудка, они родятся, восходят в сознание из недр досознательного тожества, Софии. Они *осеняют* своих творцов, аналогично с тем, как вдохновение осеняет художника, они сами являются плодом некоторого вдохновения, эроса, а не бухгалтерского искусства, и, лишь родившись, они попадают в руки своей строгой няньки и взыскательного акушера. Разум научный по бесплодию своему не может родить науку, наука, как и все живое и творческое, зарождается и творится вненаучным, сверхнаучным путем, и научный гений, как и всякий другой, есть способность ясновидения поверх разумной данности или глубже нее. Но в науке ведется точная опись мира, как он открывается сверхнаучному, творческому, софийному сознанию, наука — это протоко-

лы обнаруживающейся софийности мира, насколько субъект, совершив свой выход в объект, осуществив свое тожество с ним, из актуальности возвращается опять в потенциальность и потому проецирует связь вещей на экране объекта как механизм.

Наука вносит в темный хаос косной материи, смешения космических сил и элементов свет различения и закономерности. Она идеально организует мир как объект и хаос явлений пронизывает светом идей, всеобщих и разумных законов[1]. Наука есть хозяйство разума в природе, трудовое восстановление идеального космоса как организма идей или идеальных закономерностей, гармонично сочетающих космические силы или формирующих первоматерию и первоэнергию, «праматерь» бытия. В трудовом, хозяйственном процессе наука проникает чрез кору и толщу хао-космоса к идеальному космосу, космосу-Софии. Мир предстает тогда действительно как единство, но не в канто-лапласовском смысле. Единство это выразит не абстрактная формула мирового детерминизма, но организм идей, механическое же единство его лишь отражает в опрокинутом и искаженном образе. Таков идеальный предел научного знания*.

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

Глава шестая

ХОЗЯЙСТВО КАК СИНТЕЗ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

I

СВОБОДА И ПРИЧИННОСТЬ

Субъект познающий («гносеологический»), отвлеченный и безжизненный, находит *пред* собою объект, или *предмет* познания, и вся активность его относительно этого объекта исчерпывается функцией познания, идеальной его ассимиляцией в науке, которая есть лишь одна из деятельностей живого, конкретного субъекта — человека. Тот же субъект, как деятельный и хозяйственный, не только созерцает пред собой объект, но и *ощущает* его вне себя, в отчужденности от себя. Он переживает объект не только как проблему знания (или свою идеальную границу), но и как границу своей мощи, самого своего бытия, и потому стремится отодвинуть эту границу, согреть холодный и чуждый объект своей субъективностью, приобщить его к своей жизни, так или иначе себе ассимилировать. И как раздвоение и противопоставление субъекта и объекта обосновывают собой дискурсивное знание, научный опыт, так и раздвоение и противопоставление их в действии, в жизни обосновывают собой процесс между субъектом и объектом, т. е. хозяйство. Насколько объект в хозяйстве ощущается как граница мощи субъекта, настолько в нем выражается необходимость, несвобода для субъекта; насколько же эта граница постоянно отодвигается и снимается субъектом, настолько в этом осуществляется его свобода. Свобода в хозяйстве имеет своим объектом необходимость, т. е. свою противоположность. В действии, в хозяйстве, осуществляется синтетическое единство двух этих начал, которые, взятые в отдельности, друг друга исключают. Подобным образом косная и бесформенная масса камня или мрамора есть материал для осуществления скульптурного или архитектурного замысла, для воплощения идеальных форм. Так и свет знания и сознания загорается в тьме неведения и в мраке бессоз-

нательности, их преодолевая. И подобным же образом необходимость составляет постоянный субстрат свободы, ее основу, предоставляя свободе торжествовать над собою.

Вопрос о синтезе свободы и необходимости как основе и сущности хозяйственного процесса, как его фундаменте, а вместе и его задании, нуждается в разъяснении. Прежде всего, что такое свобода, как ее понимать? Для правильной постановки этого вопроса необходимо совершенно исключить то ложное его истолкование, при котором весь вопрос рассматривается лишь применительно к научному детерминизму, к идее механической, каузальной закономерности. При такой постановке вопроса над ним чинится суд скорый, но не правый, именно понятие свободы без долгих разговоров выбрасывается за борт как «ненаучное», и, конечно, совершенно справедливо. Свобода, действительно, есть ненаучное, вненаучное, если угодно, сверхнаучное (хотя и не противонаучное) понятие, и, попадая в силки науки, оно разрывает их и выскальзывает из них, ибо они совершенно не предназначены для такого улова. Мы знаем, что наука есть познание природы как механизма, в его чистой объектности, таково ее общее основание и таково ее задание. Очевидно, что этой методологической предпосылке и опирающейся на нее науке будет противоречить всякое допущение перерыва в механизме, или ограничение сферы его господства. Поэтому свободе и нет места в науке, и это сознается одинаково как научными догматиками, так и критицистами. Кант в своей «Критике чистого разума» тщательно законопатил все щели здания науки («опыта») и исследовал его сверху донизу, чтобы убедиться, что сюда не может проникнуть свобода. Впрочем, можно было бы даже и без такого исследования не сомневаться, что в природе, рассматриваемой как чистый объект знания, следовательно, как нечто внеположное субъекту, как механизм, совершенно отсутствует начало, столь существенно связанное с субъектом, как свобода. Однако ошибочно делать отсюда то обычное для детерминистов заключение, которое в наши дни служит основой «научного мировоззрения», именно не следует методологически условному основоположению опыта, научного познания явлений, придавать значение онтологическое, метафизическое (ср. пред. гл.). Свобода в таком понимании есть лишь не-детерминизм (или даже анти-детерминизм) и не имеет никакого положительного определения. Ее понятие исчерпывается отрица-

нием причинности, другими словами, она приравнивается беспричинности, абсолютному окказионализму, владычеству sa majesté le hasard*. И многие возражения против свободы воли основываются на доказательстве мотивированности всякого волевого акта, психическая же причинность приравнивается без дальних размышлений к природному механизму[1], и, как таковой, совершенно не мирится с признанием свободы, понимаемой как абсолютная беспричинность. К этому же пониманию приноровлены и соответствующие примеры, имеющие демонстрировать абсурдность понятия свободы воли, как знаменитый пример Буриданова осла, погибающего от голода между двумя стогами сена в бессилии совершить свободный, т. е. немотивированный выбор, предпочесть один из них. Даже и Кант прегрешил против философского понятия свободы, допуская такую замкнутость опыта, механизма явлений, при которой все и субъективно-свободные действия могли бы быть наперед вычислены по математической формуле мира. Он приравнивал чувство свободы человеческих действий самосознанию вертящегося вертела, если бы он имел это самосознание** (причем вся соль этого сравнения в его нелепости и противоречивости: вертел, сознающий собственное вращение как *свое,* не есть уже вертел). Впрочем, в тем бóльшую заслугу Канту должно быть поставлено его учение об интеллигибельной свободе (столь высоко ценимое Шопенгауэром). Согласно известному предрассудку Канта о невозможности метафизики, это несомненно метафизическое учение излагается им в «Критике практического разума».

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

[1] Шопенгауэр положил философское основание этому воззрению в трактате «О четвероякóм корне достаточного основания».

Свобода есть особый вид причинности, способность *причинения* в точном смысле слова. Потому и проблема свободы и необходимости относится не к миру феноменально-эмпирическому и может быть правильно поставлена лишь за пределами научного детерминизма. Причинность имеет двойственный характер: она может быть причинностью через свободу и через механизм, фактически являясь поэтому соединением свободы и необходимости[1]. Свобода, или способность к самопричинности, асеизм, составляет необходимую принадлежность живых существ, необходимость же есть механизм, начало безжизненное. Поэтому эмпирическая причинность есть только личина, за которою может скрываться живое лицо или же окоченевшее и в отдельных частях своих временно омертвевшее тело мира. Противоположность свободы и необходимости с этой точки зрения есть противоположность жизни и смерти, живого и безжизненного.

Все живое самопричинно (что имеет непосредственное выражение в способности к самопроизвольным движениям и в общей целесообразности жизни), и в этом смысле все живое свободно. Но сама жизнь, а следовательно, и свобода, представляет собой целую скалу градаций. Все живое самопроизвольно, но настоящая свобода принадлежит только духу, следовательно, тем живым существам, которые являются духоносными, т. е. человеку (мир духов бесплотных остается за пределами нашего поля зрения). Способность к самопричинности есть воля (потому свобода и свобода воли — синонимы, ибо качество свободы как самопричинности принадлежит только воле), но воля достигает полного своего выражения лишь при полном самосознании. Вполне осознанною свободой обладает только личность. Лишь для я возникает впервые противоположение между я и не-я как границей я, свобода и необходимость существуют не только как факт, но и входят в сознание. Свободой увенчивается личность как живое единство воли и разумного сознания (которые рассекаются и противопоставляются в системе Канта). Как я, как личности, мы сознаем свою свободу, *яйность есть свобода,* как это со всей силою выражено в системе Фихте. И пред этим непосредственным, живым самосвидетельством свободы в нашем сознании бессильны уверения де-

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

терминизма[1]. Положительное выражение свободы заключается в индивидуальном своеобразии, определяющем самопричинность данной личности: в мировой цепи механической причинности включены звенья абсолютно-индивидуального характера, благодаря которым в данных точках мировая причинность преломляется по-новому. Здесь causa non aequat effectum*, и для этого асеизма нет механического объяснения в прошлом мироздания, но есть в нем нечто абсолютно новое. Причинность чрез свободу, обусловленная самоопределением личности, неисследима и трансцендентна для причинности механической, хотя в проявлениях своих и вступает в общую цепь мировой причинности. Поэтому понять мир только как механизм, как это делают представители радикального детерминизма (Лаплас, отчасти Кант и др.), невозможно, его приходится понимать не только как машину, но и как живое существо. В ткань мировой необходимости вплетены волокна свободы, и они разрушают ее цельность и непрерывность. Поэтому-то действительность есть не механизм (который выражает собой лишь одну сторону бытия), а *история*, т. е. нечто хотя связное, но и индивидуальное, хотя и сходное в отдельных своих частях, но абсолютно ни в чем не повторяющееся. И таковою ее делает причинность через свободу.

Впрочем, механический детерминизм оказывается неудовлетворительным даже с точки зрения закона причинности: возможна *многозначность* причин, другими словами, данный эффект может быть одинаково произведен различными комбинациями причин, и поэтому нельзя исходя из него реконструировать восходящий причинный ряд[2]. Детерминизма в канто-лапласовском смысле нет даже и в пределах причинно обусловленного мира, ибо и здесь

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

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

остается место для разных возможностей[1]. Однако эти оттенки уже в пределах детерминизма, его, так сказать, степень, имея огромное методологическое значение, не затрогивают общей противоположности свободы и необходимости.

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

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

ности, понуждает к самоопределению. Однако все время у нас остается чувство, что это не кто-нибудь извне, но мы сами себя ограничиваем,— создается фатум собственного я. Этот фатализм свободы я, чувство свободы как необходимости (основа трагедии), может быть понят как самосвидетельство природы нашего я, которое есть действительно дело нашего свободного самоопределения: создание нас как свободных существ такими, а не иными, было не без нашего на то согласия, творение было вместе с тем и нашим самосотворением. Бог, как совершенная и абсолютная Личность, как сама Свобода, по любви Своей восхотел почтить человека Своим образом, т. е. свободой, и потому свобода включена в план мироздания как его основа. Акт творения поэтому необходимо включает свободу самоопределения человека, здесь осуществляется соединение творческого акта Божеского всемогущества с свободным приятием и усвоением этого акта со стороны твари. Свобода как асеизм есть неустранимый момент творения[1]. Это единство тварности и самосотворения, божественной мощи и человеческого асеизма, конечно, неисследимо и неизъяснимо для дискурсивного разума, мыслящего только по схемам причинности. Понятно, что акт этот, лежащий в основе всего нашего самосознания, не может сделаться в то же время и его предметом. Но он должен быть постулируем разумом, ибо в него *упирается* наше сознание как в свою основу и о нем говорит нам наше непосредственное чувство. Корни сознания, то, из чего родится свет его, навсегда остаются вне этого сознания, погружены во тьме, но самая связь с своей основой переживается сознанием, почему и существование основы может быть, хотя и косвенно, установляемо. Корни нашей эмпирической, развивающейся во времени личности заложены во вневременном бытии, в том творческом и вместе самотворческом акте, которым мы вызваны к бытию и к времени. Мы не вступаем в мир как tabula rasa ни в метафизическом, ни в эмпирическом смысле, нет, мы вступаем в него качественно определенными личностями. Если это самоопределение является не окончательным и оставляет место еще и для временного, эмпирического самотворения, то корни бытия остаются все-таки в области вневременного и трансцендентного.

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

Человек существует не собственной силой, но волею Божией, не только происхождение, но и продолжающееся существование тварей есть непрерывный творческий акт[1]. «Все от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. Даешь им — принимают; отверзаешь руку Твою — насыщаются благом; сокроешь лицо Твое — мятутся; отнимаешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь дух Свой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс. 103, 28—30).

Человек есть творение в том смысле, что он осуществляет в себе мысль Божию о нем. Как *качественно* определенная личность, он воплощает в себе творческую идею, имеет в себе известное идеальное задание, предвечно существует как представление Бога. Наши идеальные образы (ангелы-хранители, имеющиеся у каждого человека) предвечно существуют в мире духовном, а мы осуществляем в себе своею жизнью подобие их, и чрез это — в силу своей свободы — уподобляемся им или же отдаляемся от них. Эти идеи о нас даны, и, как данные, они составляют начало метафизической необходимости в нас, как наша основа и природа. Мы не сами определили, но таковыми нас замыслил и восхотел Бог, вызывая из небытия. Мы тварны, как и все творение, как животные и растения. Лишь Бог есть самозданное существо, существует Своей силой, в Себе имеет Свое основание, основание же нашего бытия в его качественной определенности находится не в нас, а в Боге. Но Свою мысль о нас Бог осуществляет на начале свободы. Вызывая к жизни качественно определенные души, творя эти души, Он предоставил им принять участие в творении самих себя, свободным актом определяясь в своем индивидуально окачествованном бытии. Осуществление идеи на основе свободы допускает разные возможности или модусы. Как элементы Божественной полноты, умопостигаемого мира (κόσμος νοητός), все человеческие идеи-индивидуальности, качественно определенные и потому между собою различающиеся, приобщены к вечному своему тожеству в синтетическом единстве Божественной Софии. Они равны или равноценны между собою подобно тому, как

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

равны различные эквиваленты, как равноценны разные точки окружности, хотя все они имеют качественную определенность благодаря своему положению в круге. Актом же свободы и самотворчества вносятся в них качественные различия не только по предназначению, но и по существованию, ибо в нем личности по-своему воспринимают и воплощают в себе свою идею, свое идеальное задание, дифференцируют свое идеальное бытие модально, так сказать, по интенсивности осуществления идеи: «звезда от звезды разнствует во славе»*. Поэтому люди родятся различными, ибо различны их души, существа тварные, но свободные уже в акте рождения (конечно, это надо понимать здесь в смысле не временного последования, но онтологического соотношения). Существо этого акта свободы неизъяснимо, ибо беспричинно, а объяснить — на языке дискурсивной мысли значит свести к причинам, к предшествующим звеньям феноменальной цепи; здесь же эта цепь только начинается и мы имеем дело с абсолютной самопричинностью воли[1].

[1] Приведем здесь глубокомысленные суждения Шеллинга на эту тему:

«Для того чтобы умопостигаемое существо могло определять себя, оно должно быть определенным в себе, определенным, конечно, не извне (что противоречило бы его природе) и не какою-либо внутреннею, случайною или эмпирическою необходимостью, но самим собой: само оно как своя сущность, т. е. своя собственная природа, должно себя определять. Это не какое-то неопределенное всеобщее, а определенная, умопостигаемая сущность данного отдельного человека... Как ни свободны и безусловны действия умопостигаемого существа, оно не может действовать иначе, нежели сообразно своей внутренней природе, или, что то же, поступок может вытекать из его внутренней природы лишь сообразно закону тожества и с абсолютной необходимостью, которая одна есть также и абсолютная свобода; ибо свободно то, что действует только сообразно с законами своей собственной сущности и не определяется ничем другим, ни находящимся в нем, ни вне его... Именно самая внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть *его собственное деяние;* необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим; в себе она свобода, с формальной стороны — необходимость. *Я,* говорит Фихте, есть свое собственное деяние; сознание есть самополагание, и *я* не есть что-либо отличное от последнего, но тожественно с ним. Но это сознание, поскольку оно мыслится только как самопостижение или самопознание *я,* не есть изначальное, первое, и, как все, что есть только познание, предполагает бытие в собственном смысле. Это бытие, предпосылаемое познанию, не есть, однако, бытие, если оно не есть и познание; следовательно, оно есть реальное самополагание, первичное, основное хотение; само придающее себе определенность в существовании и представляющее основу и базис всякой сущности... Это решение не может возникать во времени; оно — вне всякого времени и потому совпадает с первым актом творения (хотя и является различным от него

Учение об идеальном предсуществовании человека в Боге, как Софии, и о сотворении его на основе свободы заложено в самых глубоких основах христианской философии. Но оно пробивается уже в древнем мире — у Платона (у которого оно, впрочем, недостаточно различено от ничего общего с ним не имеющего учения о перевоплощении душ, о метампсихозе) и, с полной философской отчетливостью, у Плотина. В христианском умозрении оно получает отчетливое выражение в творениях Ориге-

деянием). Человек, хотя и рождающийся во времени, создан как начало творения (как его средоточие). Деяние, которым определена его жизнь во времени, само не во времени, но принадлежит вечности: оно предшествует жизни не по времени, а в течение всего времени, и, как вечное по своей природе деяние, не охватывается временем. Чрез его посредство жизнь человека сообщается с началом творения; благодаря этому же деянию человек существует вне созданного, благодаря ему же он свободен и сам является вечным началом. Как ни непонятна, быть может, эта идея для обычного мышления, но все же в каждом человеке есть соответствующее ей чувство того, что он уже от вечности был тем, что он есть, и отнюдь не возник во времени... Конечно, свободное деяние, превращающееся в необходимость, не может иметь места в сознании, поскольку последнее лишь идеально и есть лишь самопознание; ибо оно (деяние) предшествует этому сознанию, как и всему существу, *производит* его; но это не значит, что в человеке вообще не осталось сознания этого деяния... В творении царствует высшая связность, в нем нет той разделенности и последовательности во времени, какая с необходимостью нам представляется, но уже в предшествующем здесь действенно последующее, и все происходящее совершается одновременно в одном магическом акте. Потому и человек, являющийся в нашей жизни завершенным и определенным, выбрал для себя этот определенный образ в первом акте творения и рождается таким, каков он от вечности, ибо это его вневременное деяние определяет даже и свойства принимаемой им телесной формы» (*Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, 47—50). «Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых. Немыслимо, чтобы совершеннейшее существо могло обретать наслаждение в машине, хотя бы это была наиболее совершенная машина. Как бы ни представлять себе образ следования существ из Бога, во всяком случае его нельзя считать механическим, простым совершением или поставлением, при котором совершенное, произведенное само по себе ничто; точно так же его нельзя признавать за эманацию, при которой истекающее остается тожественным с тем, из чего оно истекает, т. е. не есть нечто собственное, самостоятельное. Следование вещей из Бога есть самооткровение Бога. Но Бог может открываться Себе лишь в том, что подобно Ему, в свободных, действующих из себя самих существах; их бытие не имеет иного основания, помимо Бога, но они существуют так же, как существует Бог. Он говорит, и они суть... Бог созерцает вещи, как они существуют в себе. В себе существует лишь вечное, покоящаяся на себе воля, свобода. Понятие производной абсолютности, или божественности, отнюдь не есть противоречивое понятие и, напротив, является центральным понятием всей философии. Такая божественность присуща природе. Имманентность в Боге и свобода не противоречат одна другой; напротив, только свободное, поскольку оно свободно, существует в Боге, только несвободное, поскольку оно несвободно, необходимо существует вне Бога» (там же, 16—17).

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

II

СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ

Итак, «интеллигибельная» природа личности есть свобода. Божественную тему своего бытия личность осуществляет на основе свободы. Здесь мы не будем исследовать различных возможностей, в этой свободе заложенных и раскрывающихся в истории, с ее основным антиномизмом, с противоборством двух устремлений, ибо это относится уже к эсхатологии хозяйства. Пока достаточно установить значение свободы как самопричинности, или как самостоятельного вида причинности,— именно причинности через свободу. В раздвоении мира на субъект и объект, которое лежит в основе знания и хозяйства, субъект, как носитель свободы, есть окачествованная, конкретная энергия, а общее отношение субъект-объекта в каждом частном случае определяется по-своему, в зависимости от свойств данного конкретного субъекта. Здесь источник неизбежного «субъективизма» (или, как теперь обычно выражаются, «психологизма») в субъекте, тот запах индивидуальности, который из всех сил стараются истребить теперешние гносеологи. Всякое *я,* как свободное по природе, индивидуально, конкретно, своеобразно. И если яйность как признак личности и свобода тожест-

венны, то можно сказать, что субъект есть представитель начала *конкретной яйности,* но не отвлеченного и всеобщего *я,* — ибо *я* не поддается абстракции и не дает себя вывести за скобки. *Я* существует не как генерическое, но как индивидуальное, конкретное. Всеобщность *я,* их реальное единство и одноприродность, слияние индивидов в человечество, основано не на мнимой их абстрактной, генерической тожественности, но на реальной их причастности единому целому, коего они являются индивидуальными аспектами. И они сближаются не чрез это principium individuationis, начало обособления и взаимной непроницаемости, не чрез эту голую самость с неизбежной тенденцией к солипсизму (в этом смысле к *я* можно применить выражение Лейбница о монадах, что они не имеют окон*), но чрез общую их основу, общее содержание. Я как обособляющее начало побеждается не в субъекте, не в самости, но в объекте, в основе, где субъект, не теряя своей качественной определенности, перестает чувствовать себя как границу, как обособление, но, наоборот, переживает себя как универсальность через приобщение к единой сущности — Божественной Софии, идеальному человечеству. Злой огонь самости погасает, охваченный пламенем мировой любви.

Конкретная яйность есть не только сознание, но и воля, энергия. Природа свободы не пассивна, но актуальна, действенна. Свобода хочет быть мощью, она в себе самой не имеет ограничения, свойство воли есть беспредельность. Она есть абсолютная жажда, она хочет всего и потому идет дальше всякого данного предела. И эта природа свободы одна и та же как в абсолютном, так и в относительном, тварном, существе. Творец почтил венец Своего творения, насколько оно в человеке возвысилось до духовности, т. е. до личности, Своим образом неограниченного бытия. Как носители свободы, люди суть боги, существа, потенциально предназначенные к обожествлению, способные излиться в океан Божественного бытия, а только подобное и одноприродное может сливаться и соединяться. Поэтому и природа соединяется с Богом лишь в человеке и чрез человека как существо природно-сверхприродное. И без наличности в мире этой *формы* божества, человеческой личности, невозможно было бы и самое боговоплощение, это наиболее интимное соединение Творца с тварью, а вместе и мирообожение, ибо только путем свободы мог войти в природу Божественный Логос и сделаться Иисусом Христом, Богочеловеком

и Богом в природе. Вне этого пути, без этого моста, оставалась бы возможность только внешнего механически-магического воздействия на природу, обнаруживалась бы лишь Божественная мощь, способная творить и перетворять мир, но не та божественная любовь, которая раскрывается в самоуничижении, в снисхождении до тварного естества, в воплощении Бога в человеке, а через него в мир природный. Тварная природа не способна была бы принять и вместить в яслях своих Невместимого, если бы ранее свобода этой природы не сказала: «се раба Господня, да будет мне по слову Твоему» и не открыла бы тем свое лоно для боговоплощения.

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

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

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

рое дается понятию свободы в научном детерминизме, как абсолютного окказионализма* и своеволия беспричинности. Нет ничего более противоположного Божественному всемогуществу, нежели этот окказион<ал>изм своеволия, согласно которому Бог может хотеть решительно всего, что только способен измыслить для своего хотения тварный ограниченный ум. Всевозможные жалкие и сумасбродные идейки, связанные с нашей порочностью и ограниченностью, очевидно не могут составить предмета божественного хотения, ибо самая мысль эта: приписать Существу Абсолютному и Неограниченному хотения относительные и ограниченные, целое приравнять дроби,— содержит в себе явное противоречие, и задача эта разлагается от внутренней противоречивости прежде, чем может быть поставлена. И, однако, эта невозможность в глазах некоторых умников истолковывается как ограничение всемогущества Божьего: оказывается, что Бог не всемогущ, потому что Он не может хотеть зла, пошлости, глупости, вообще всего того, что только могут измыслить досужие головы этих совопросников. Божественная свобода диаметрально противоположна окказионализму, этому детерминизму навыворот, она есть в то же время и абсолютнейшая необходимость. Бог хочет *только одного,* что соответствует Его природе, Его мудрости, Его благости и Его любви, которыми и обосновывается необходимость самооткровения Его в мироздании. Божественная свобода не отрицательное, но положительное понятие, Бог может хотеть только одного — Блага, и быть только одним — Любовью. И если Бог есть Любовь, то Он не может хотеть того, что не есть любовь или не есть вполне любовь, Он хочет максимума и в форме максимального совершенства. Всемогущество Божие нельзя понимать так, чтобы приписывать ему прихоти своевольного деспотического существа; но оно означает, что, как Творец *всего,* Он в этом всем не имеет предела для Своей мощи, кроме того, который Он сам Себе полагает Своею Любовью, оставляя в творении место для свободы твари, ею самоограничиваясь, добровольно самоуничижаясь, во имя свободной любви[1]. Поэтому абсолютная

[1] «Из природы Бога все вытекает с абсолютной необходимостью и все, что возможно в силу этой природы, тем самым должно быть и действительным, то же, что не действительно, должно быть и нравственно невозможным... все доводы против признания единства возможности и действительности в Боге основываются на совершенно формальном понятии возможности, согласно которому возможно все, что себе не противоречит; примером может служить известное возражение,

свободная воля есть *святая воля,* и высшая свобода состоит в подчинении некоторой *святой необходимости* (Шеллинг).

Но если в центре бытия необходимость покрывается свободой, то на его периферии отношение их оказывается совсем иное. Насколько тварное бытие утверждается как частное, особное, периферическое, децентрализующееся, настолько оно чувствует свою свободу ограниченной и скорее идеальной, нежели реальной. В тварном сознании возникает неизбежный конфликт свободы и необходимости, и наличностью этого конфликта устанавливается *понятие истории.* Свобода оказывается связана и ограничена необходимостью. Субъекту здесь противостоит объект и притом не только идеально, теоретически, но и реально, жизненно. Субъект живет в объекте, не считающемся с его волей, с его свободой. Объект этот есть для него глухая и слепая сила необходимости, мойра, фатум, и притом фатум не божественной воли, но механической необходимости, мертвой и косной материи, на которую нельзя ни гневаться, ни жаловаться. При этом субъект погружен в этот объект, свобода тесно спаяна с необходимостью настолько, что они могут быть различены только в философском анализе. Сам конкретный субъект не просто противостоит необходимости, но принимает ее внутрь себя. Как эмпирическая личность он создается в известной мере этим же самым объектом, т. е. необходимостью, и постольку он не принадлежит себе, не есть свое собственное создание (как фихтевское я), ибо в себя, в свое самосознание, он принял и вместил и постоянно принимает и вмещает объект как необходимость. Эмпирическое я становится формой, в которой сознается как свое, как яйное, то, что дано я необходимостью, получено из окружающей среды. Личность как живой синтез субъекта и объекта поэтому представляет собой совершенно

будто, признавая единство возможности и действительности, надо признать рассказом о действительных событиях все со смыслом составленные романы... Если для свободы достаточно такой пустой возможности, то можно согласиться с тем, что формально, т. е. если отвлечься от божественной сущности, бесконечно многое было возможно и возможно еще и теперь. Однако это значило бы основывать божественную свободу на понятии внутренно ложном и возможном только в нашем рассудке, а не в Боге, в котором немыслимо отвлечение от Его сущности или Его совершенства... В самом божественном разуме как изначальной мудрости, в которой идеально или первообразно осуществляет Себя Бог, существует лишь один возможный мир, как существует один только Бог» (*Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, 58—59).

не разложимый конгломерат свободы и необходимости, я и не-я. Притом оба эти начала находятся не в состоянии равновесия и покоя, но в постоянном колебании, в движении, в борьбе, и в этом взаимодействии я и не-я и состоит содержание жизни: я живет не только в себе самом и собою самим, но в мире и миром. Только Бог имеет все в Себе и ничего вне Себя, поэтому объект для Него не существует, точнее, он покрывается абсолютным тожеством своим с субъектом, он вечно есть в едином познавательно-волевом акте, в котором обосновывается и существование мира. В твари же, в этом созданном мире, субъекты, центры сознания мира, неизбежно находят в себе объект, не-я, существующее *вне* субъекта как необходимость.

На этом основании, констатируя силу необходимости над сознающим свою свободу субъектом, легко сделать заключение о призрачности, о не-существовании этой свободы, объявить личность всецело продуктом необходимости. Так и поступают все детерминистические учения, отрицающие свободу в смысле асеизма и рассматривающие личность как рефлекс или сумму разных причин и влияний, как особый механизм. В этих учениях субъект объясняется объектом, между тем как в действительности, наоборот, объект полагается субъектом, и в субъекте (постольку прав был Фихте) непосредственно нам даны яйность и свобода, живое чувство силы[1], и только по отношению к ней определяется неживой и косный объект. Яйность совершенно не объяснима детерминистически, из абсолютного объекта, иначе как догматическим и недоказуемым утверждением, что сознание я есть эпифеномен материальных процессов или выделение мозга (формула наивная и грубая, но зато откровенная). В детерминистических теориях уничтожается все своеобразие проблемы об отношении свободы и необходимости тем, что вычеркивается из нее целая половина. Проблема и состоит именно в том, как понимать это единство свободы и необходимости, яйности и неяйности. Вне этого единства немыслима жизнь, и только если вычеркнуть ее и все рассматривать как неживое и механическое, можно защищать правоту детерминистов, но при этой фантастической фикции не окажется прежде всего места для них

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

самих с их наукой, с их познанием, с их утверждениями и волевыми устремлениями.

Вопрос, нам кажется, разрешается так. Конкретная яйность есть не пассивно созерцательное, но актуальное, действенное начало, окачествованная воля. Потому она принимает не-я не наподобие пустой комнаты с открытыми окнами и распахнутыми дверями, и не наподобие чистого листа бумаги, на котором могут быть начертаны любым способом всякие письмена, она по-своему преломляет входящее не-я. Поэтому одно и то же не-я в разных я отражается и преломляется различно и, безусловно, своеобразно: это отображение не только нумерически различно, но и качественно не тожественно. Можно сказать, что если нет одинаковых я, то не существует и одинаковых не-я, другими словами, конкретное не-я индивидуально, как и я. Не-я становится поприщем для осуществления свободы я, ее объектом или возможностью. На нем выявляется качественная определенность я, его асеизм. Поэтому-то мы познаем себя только в жизненном опыте. Свобода неотъемлема от я, она не может быть утеряна живым человеком, ибо она есть самая сущность я, самая его природа (как это показано было Фихте). И все те определения, которые я получает, необходимо суть его волевые, самостные самоопределения.

Однако, возражают противники свободы, все происходит по мотивам и, следовательно, с психологической принудительностью или необходимостью, и человек есть продукт своей среды, я есть продукт не-я. Это утверждение и верно и неверно. Бесспорно, что всякая эмпирическая личность, как субъект в объекте, есть *продукт* среды, поскольку в нем и на нем проявляется влияние объекта, лежащего вне нас и нашей воли. Как бы мы ни мыслили эту зависимость, но конкретное наполнение субъекта объектом, миром, определяет собой содержание субъекта, не только его пассивную восприимчивость, но и деятельность его разума, работу чувства, напряжение воли. И поскольку тот или другой комплекс впечатлений или кусок мира достается на долю данного субъекта, постольку он предопределяет его жизненный удел. Конечно, здесь остается еще дальнейший вопрос, не допускает ли и это предопределение, эта приуроченность данной личности к данной среде также метафизического объяснения,— именно нельзя ли предположить некоторого соответствия между свободным самоопределением или самосознанием личности в вневременности и ее эмпирическим уде-

лом во временной жизни. Для кого мир представляется имеющим внутреннюю, сверхвременную связность, для кого связь вещей не исчерпывается механической причинностью, для того необходимо метафизически постулировать эту связь и это соответствие. Человек как умопостигаемое вневременное существо актом своей свободы самоопределяется и к своему эмпирическому бытию, и дух избирает и создает себе физическое и историческое тело. И прежде всего, конечно, связь между отцами и детьми, сила наследственности никоим образом не может считаться фактом, имеющим только эмпирические основания, объясняющимся лишь механическим сцеплением причин и следствий, но необходимо коренится в умопостигаемом мире. Однако как бы эта связь ни была правдоподобна, насколько бы ни представлялось вероятным, что человек в качестве умопостигаемого существа есть причина себя как существа эмпирического, но это их взаимное соответствие, по существу дела, остается лишь метафизическим постулатом, ближайшее раскрытие этой связи невозможно, ибо переводит нас в область трансцендентного. Поэтому для философской защиты свободы против воинствующего детерминизма было бы очень неблагоприятно, если бы она могла опираться только на этот и сам по себе более или менее проблематический постулат. Но свобода дает о себе свидетельство гораздо более непосредственное, которого никому не удается обессилить. Это — самосвидетельство ее в нашем самосознании. Детерминизм мог бы быть прав лишь в том случае, если бы наше я было не живое, но мертвое, а это допущение содержит в себе contradictio in adjecto, ибо яйность есть жизнь. Я воспринимает мир не как пустое место, но как конкретный, качественно определенный субъект. И все решения, как бы принудительно ни навязывались они извне объектом, оно принимает как *свои* решения, как *свои* самоопределения, и они суть, действительно, таковые, ибо в них проявляется его качественная определенность, его асеизм. Двух совершенно тожественных решений или поступков не существует, даже при сходстве внешних обстоятельств. Поступки и решения всегда причинно обусловлены или мотивированы, это факт, но это — причинность не механическая, а психологическая, которая устанавливается при участии свободного решения субъекта. Наука с своими теориями механического детерминизма совершенно не проникает в эту лабораторию воли, где принимаются решения, где они творятся. Эмбриология

деяний, волевых самоопределений остается совершенно *вне* поля научного наблюдения, знающего только чистую объектность, остается за пределами опыта. Только принятые решения входят в опыт, подобно тому как лишь родившиеся и уже оформившиеся мысли выступают в сознание, как бы вспыхивая из тьмы или поднимаясь наружу из непрозрачной глубины. Все уже принятые решения, действительно, мотивируются, т. е. причинно обосновываются, но *родятся* они из недр свободы. Потому сама свобода воли остается трансцендентна, недоступна научному опыту, знающему лишь события, уже совершившиеся факты. В волевом акте, в решении, принимаемом под напором объекта, но субъективно, совершается акт единства субъект-объекта, их отожествление, каким вообще является жизнь, и оно не поддается рационалистическому определению. Это есть синтетическое единство свободы и необходимости — не свобода и не необходимость, но их живой синтез, который дается жизнью. Далее этот факт уже не может быть рационализирован и разложен. То, что в нем совершается, есть нечто вполне своеобразное, оно не может быть выражено в терминах только одной свободы или одной необходимости. Но это единение субъекта и объекта, свободы и необходимости в жизненном акте может получать различную интенсивность и формы, которые и выражают собой общий диапазон жизни, ее порыв и мощь.

III
ДУХ ХОЗЯЙСТВА

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

числе причинных элементов и их комбинаций, нет места в истории. Потому, как мы уже знаем, не может быть теории истории a priori, т. е. конструированной на основании определенного числа причинных элементов. *История творится* так же, как творится и индивидуальная жизнь. И так как всякое творчество обусловлено напряжением воли и трудом, то можно сказать, что в способности к труду ярче всего отпечатлевается творчество и свобода. Способность сознательно, планомерно, творчески трудиться есть принадлежность существ свободных, т. е. только человека. Машина лишь трансформирует силу, животное работает чаще всего по принуждению и без цели или же повинуется инстинкту, вполне сознательно трудится только человек, и человеческий труд есть совершенно особая, ни с чем не сравнимая сила природы. Труд человечества, рассматриваемый как связное целое, и есть человеческая история. Как возможна человеческая история? Каковы ее априорные предусловия? Как мы уже знаем (гл. IV), при «дедукции понятия истории» (по выражению Шеллинга) необходима наличность трансцендентального субъекта истории, или единство человеческого рода, делающего *одну* историю, синтезирующего в ней свой труд и обладающего способностью к преемственности, или традиции. Свобода не есть раздробленная, децентрализованная, совершенно неподзаконная и потому расточаемая в пустоту энергия, напротив, она должна быть введена в твердые берега необходимости, чтобы послужить раскрытию единого плана. История должна «представлять собой соединение свободы и необходимости и возможна только на основе такого соединения» [1].

Свобода есть общая основа творческого процесса, необходимость же определяет рамки этого процесса и по-

[1] *Schelling.* System des transzendentalen Idealismus, A. W., II, 276. Понятие истории с этой стороны так хорошо было формулировано Шеллингом, что мы можем только воспроизвести здесь его определения: «Имени *истории* одинаково не заслуживают ни абсолютно беззаконный ряд событий, ни абсолютно закономерный; отсюда явствует:

a) что прогрессивность, предполагаемая в истории, не допускает такого ряда закономерностей, при которой свободная деятельность ограничивается определенной, всегда возвращающейся к себе сменой действий; b) что вообще все, что происходит по определенному механизму или имеет свою теорию a priori, не есть объект истории. Теория и история вполне противоположны... (Ср. выше, стр. 138, прим. 1); c) что имени истории так же мало заслуживает абсолютно-беззаконное, или ряд событий без цели и намерений, и что только свобода и необходимость в соединении или постепенное реализирование никогда вполне не утериваемого идеала целым рядом существ составляет существенное содержание истории» (263—264).

стольку предетерминирует свободу, направляет ее путь. И для отдельного человека, и для исторического человечества существует необходимость как закон его же собственной жизни. Предетерминированность эта имеет онтологический характер, она есть как бы аналитическое раскрытие путем свободы того, что заключено лишь в зародыше, но что уже *есть* в потенции. Мировая душа, до своего премирного грехопадения и после него, со всеми своими, хотя и дезорганизованными потенциями,— вот истинная закономерность истории, в которой вневременно *есть* мировое все, а потому предетерминированны и все исторические судьбы человечества. Для Бога человек со скрытыми в нем возможностями и силами истории вполне прозрачен, и именно благодаря этому гарантируется исход истории, отвечающей божественному плану. Свобода распространяется лишь на *ход* исторического процесса, но не на его *исход*. Промысл Божий, путем необходимости ведущий человека, есть поэтому высшая закономерность истории[1]. Лишь при этом признании исторического миропорядка, над-исторической закономерности истории, и можно говорить о смысле истории и ее задачах, построять философию истории и эсхатологию, и становится возможен Апокалипсис, откровение не только о прошлом, но и о грядущем, «чему *надлежит* быть вскоре» (Апокал. I, 1).

И однако эта метафизическая детерминированность не отменяет, но, напротив, предполагает свободу как основу истории. История запечатлена духом, т. е. свободой. *Дух истории, дух времени* есть не образное выражение, но подлинная реальность. В глубинах своих история создается духом и в духе, ибо лишь причинностью чрез свободу определяется своеобразие истории. Притом печать творчества и свободы одинаково лежит на всех ее сторонах. Нельзя выделить какой-либо отдельной стороны истории в качестве чистого механизма, приписать ей автоматизм. Вследствие единства и связности жизни такого выделения отдельных сторон истории даже и не может быть (иначе как только в абстракции), хотя и кажется, что

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

в одних сторонах жизни человек свободнее, чем в других. Но свобода не может существовать более или менее: или она есть, или ее нет,— или механизм и автоматизм, или живое творчество, и о количестве свободы и необходимости в каждом частном случае или о пропорции, в которой они смешаны, нельзя даже и спрашивать. Поэтому и хозяйство — как в широком, так и в узком, политико-экономическом смысле — тоже есть творчество, синтез свободы и необходимости. Если необходимость выступает здесь со всею очевидностью, как железный закон, тяготеющий над жизнью, то и свобода, творческое отношение человека к труду, с наличностью разных возможностей в нем, хотя и внутри этого железного кольца, также неустранима из понятия хозяйства. Распространенное представление, будто хозяйство есть область одной лишь необходимости, царство механической закономерности, возникло главным образом благодаря влиянию политической экономии с ее условной стилизацией экономической действительности (об этом см. гл. VIII). Мы с особенной энергией должны подчеркнуть ту истину, к которой, по мере своей научной зрелости, приходит и политическая экономия: хозяйство, рассматриваемое как творчество, есть и *психологический* феномен, или, говоря еще определеннее, *хозяйство есть явление духовной жизни* в такой же мере, в какой и все другие стороны человеческой деятельности и труда. *Дух хозяйства* (напр., «дух капитализма», о котором теперь много пишут, и притом такие выдающиеся представители экономической науки, как Зомбарт и Макс Вебер*) есть, опять-таки, не фикция, не образ, но историческая реальность. Всякая хозяйственная эпоха имеет свой дух и, в свою очередь, является порождением этого духа, каждая экономическая эпоха имеет свой особый тип «экономического человека», порождаемый духом хозяйства, и объявлять его «рефлексом» данных экономических отношений возможно только при том логическом фетишизме, в который невольно впадает политическая экономия, когда она рассматривает хозяйство, развитие производительных сил, разные экономические организации чрез призму абстрактных категорий, вне их исторической конкретности. Политическая экономия нуждается в этом смысле в прививке настоящего реализма, необходимо включающего в себя и «причинность через свободу», и исторического психологизма, умеющего замечать духовную атмосферу данной эпохи. Понимание хозяйства как явления духовной жизни открывает глаза

на психологию хозяйственных эпох и значение смены хозяйственных мировоззрений. Им выдвигается также чрезвычайно важная проблема не только научного, но и практического характера — именно о значении личности в хозяйстве[1]. Понимание хозяйства как творчества, дающее место свободе, приводит также к проблемам этики хозяйства и его эсхатологии, именно только оно и делает возможными эти проблемы, исследование которых еще предстоит нам в дальнейших частях этого сочинения.

IV

СВОБОДА КАК МОЩЬ, НЕОБХОДИМОСТЬ КАК НЕМОЩЬ

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

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

друг на друга именно своей антиномической сопряженностью и характеризуют существование человека во временности, в дискурсии. Можно быть выше или ниже этой противоположности, которая снимается лишь с упразднением этой дискурсии и с прекращением всего временного процесса. В Божестве, для которого свобода совпадает с необходимостью и все покрывается единым актом воли, нет, строго говоря, ни свободы, ни необходимости в нашем человеческом смысле. Противоположный полюс находится за пределами жизни, в чистой трупности, в неразделенной объектности. Сознание свободы загорается в душе лишь через чувство ее ограниченности, как для самопознания я в системе Фихте требуется обходный путь чрез не-я, которым только оно и достигает полного сознания своей яйности. Свобода стремится перейти всякую данную границу, полагаемую необходимостью, ибо абсолютность и безграничность стремления есть ее природа, это тот самый огонь жизни, которым распалено «колесо бытия» (τροχὸς τῆς γενέσεως) древних. И преодоление этой границы — не идеально, но реально, не в притязании, но на деле — совершается в трудовом, хозяйственном внедрении субъекта в объекте. В этом смысле необходимость есть неопределенно расширяющийся базис свободы. В области хозяйственной на стороне объекта стоит естественная «бедность», зависимость от слепых и враждебных стихий природы, на стороне субъекта — рост «богатства», «развитие производительных сил». Богатство есть мощь, плюс на стороне субъекта, бедность — немощь, плюс на стороне объекта. Объект в хозяйственном смысле есть для субъекта конкретное реальное *не-я,* конечно, не свободно полагаемое актом я, но насильственно навязывающееся ему, не самоограничение, но ограничение. Субъект, хозяин, стремится к тому, чтобы мир, объект хозяйства, стал прозрачен для субъекта, отдался его воле, из механизма сделался организмом, который есть идеальный образ равновесия, нейтрализации свободы и необходимости: протягивая руку, я совершаю механически обусловленный акт, но я не сознаю его таковым, в моем сознании это движение есть свободное, но вместе с тем и реальное, объективное действие, и наше тело имеет в этом смысле огромное принципиальное значение, ибо в нем объективно примиряется антиномия свободы и необходимости, хотя и в ограниченной области. Наше тело для нас есть субъективированный объект или объективированная субъективность (хотя и находящаяся, впрочем, в неустой-

чивом равновесии, которое легко нарушается болезнью, смертью, вообще сравнительной независимостью тела от духа).

Человек стремится к достижению хозяйственной свободы, к власти над отчужденной от него природой, к экономической мощи или «богатству». Он пытается то чарами волшебства заклясть эту природу, подчинить ее магии, колдовству, то путем науки стремится ее покорить. Как ни различаются по методам и общим предпосылкам своим древняя магия и заступившая ее место наука, но они тожественны в этой своей задаче. И в той, и в другой человек стремится к достижению власти над природой, и то, что давала ему магия с своими оккультными методами проникновения в «элементали» природы, то же дает и точная наука, применяя вместо заклинаний число и меру, математизируя природоведение, а через него и самую природу. И магия, и наука одинаковы в этих своих стремлениях. И древние маги в этом смысле суть ученые своего времени, и, наоборот, теперь ученые владеют магией науки. Хозяйственная свобода, преодоление объекта как механизма, чуждого жизни, есть мощь, опирающаяся на знание. Адам потому лишь мог дать наименования всем животным, что интуитивно знал их, имел в себе криптограмму всей твари. Знание есть самопознание и самосознание мира в человеке. Здесь уместно применить известную формулу немецкого идеализма, столь неудачно подхваченную в марксизме, именно, что *свобода есть познанная необходимость.* Свобода и необходимость и их полярная раздельность снимаются только там, где мощь соответствует воле, а это имеет место лишь в той мере, насколько увеличивается хозяйственная мощь. Эта хозяйственная свобода или мощь не касается, очевидно, самого содержания хотения. Человек может хотеть разного: в своем хотении он может быть и выше и ниже себя, служить Богу и сатане, Христу и Антихристу, он осуществляет в этом свою духовную свободу. Но как дух воплощенный, следовательно, неразрывно связанный с миром и обладающий способностью действия в нем, он нуждается еще в хозяйственной свободе или мощи и способен иметь ее. В пределе, человек может хотеть всего и мочь все: он может быть подобием Божиим и участвовать в «возделывании Эдема», и может растлить землю, став только «плотью», как предпотопное человечество, или сделаться орудием диавола в своем человекобожном и миробожном отложении от Бога. Мощь есть лишь средство для свобо-

ды и орудие свободы. Но сама эта свобода не может быть ни уменьшена, ни увеличена никем и ничем: она всегда свойственна человеку, как образ Божий в нем.

«Ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным создан ты, человек! Ибо ты сам должен, согласно твоей воле и к твоей чести, быть своим собственным художником и зодчим и создать себя из свойственного тебе материала. Ты свободен опуститься на самую низкую ступень животности. Но ты можешь и подняться к высшим сферам божественного. Ты можешь быть тем, чем хочешь!»[1] Такими словами напутствует нового человека вдохновенный мыслитель Возрождения Пико делла Мирандола в речи своей «О достоинстве человека».

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

Глава седьмая

ГРАНИЦЫ СОЦИАЛЬНОГО ДЕТЕРМИНИЗМА

I

СТИЛЬ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ

С пониманием жизни как непрестанно совершающегося синтеза свободы и необходимости, как *творчества* или *истории,* сталкивается столь распространенный в наши дни социологический детерминизм, для которого человеческая жизнь представляется механизмом причин и следствий, а история рассматривается как область исключительного господства неизменных законов. Ее ход подобен наперед заведенному часовому механизму, и на этом основании возможны (если не фактически, то принципиально) научные предсказания будущего, «прогноз» на основании исчисления причин и следствий; социология приравнивается таким образом несовершенной или незавершенной астрономии или, шире, вообще «математическому естествознанию». Наиболее радикальное выражение социологизм этот, порожденный научною мыслью 19 века, получил в двух влиятельных течениях социальной философии: в контизме и марксизме[1], а в области статистики — в радикальном кетлетизме. Проблема свободы и необходимости[2], творчества и механизма, в социальной науке ставится в настоящее время чрезвычайно остро, и в ней необходимо так или иначе распутаться. Вопрос этот для нас разрешается в пользу свободы и творчества, стало быть, против социологического детерминизма уже на основании выше развитых суждений о природе науки,

[1] Конечно, социальный детерминизм мы встречаем и у других мыслителей, достаточно напомнить, напр., Р. Оуэна (ср. о нем наш очерк: «Социальная философия Р. Оуэна», Вопр. фил. и псих., 1911, II); вообще он широко разлит в духовной атмосфере нашего времени.

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

но к ним следует присоединить еще специальные соображения о социальной науке.

Социальная наука, как и всякая наука вообще, коренится в практической нужде, в потребности ориентирования с целью практического действия. Если есть области научного знания, где прагматические его корни лежат, можно сказать, на поверхности, то к числу их бесспорно принадлежит социальная наука и, в частности, вся группа экономических наук. Потребность социального действия, порожденная социально-экономическим развитием 19 века, с необходимостью привела к развитию социальных наук, наблюдаемому в настоящее время. Инструментальный, ориентировочный, технический характер этих наук настолько очевиден, что у многих даже пробуждается естественное сомнение, можно ли считать наукою такую отрасль знания, в которой интересы практики, вопросы социального поведения так явно перевешивают и поглощают собой интересы научной теории. К тому же самая почва научного исследования здесь настолько зыбка, что выносит только временные, легко воздвигаемые, но и постоянно сносимые постройки; социальной науке приходится и доселе оставаться в оборонительной позе, отстаивая самое право свое на существование в качестве науки (отсюда и родятся, может быть, эти скороспелые попытки поставить социологию на естественнонаучную основу и тем успокоить и свои собственные, и чужие сомнения относительно ее научного бытия). Однако, каково бы ни было теперешнее состояние социальной науки, своим прагматизмом, может быть, только более откровенным, чем других наук, она от них не отличается, она есть самая младшая дочь своей матери и унаследовала от нее и сильные, и слабые стороны. Для того чтобы утвердить свое право на существование против скептиков, социальная наука, помимо своей практической пригодности или полезности, должна еще установить свой собственный, достаточно определенный предмет исследования и располагать соответствующими методами. Имеет ли социальная наука такой предмет или, скажем лучше, умеет ли она его найти и установить и располагает ли к тому соответственными методами? По нашему мнению, на этот вопрос следует ответить утвердительно: да, социальная наука имеет свой предмет исследования,— это есть социальная жизнь в ее своеобразии и самобытности. Во многих случаях рождение новой науки бывает непосредственно связано с открытием ее объекта, недоступного обыденному на-

блюдению и требующего для себя или специальных условий (напр., лабораторной экспериментации), или особых инструментов, утончающих и обостряющих наши чувства, каковы микроскоп, телескоп, измерительные приборы. Подобным же открытием особого объекта социальной науки — социальной среды или социального тела, было установление того факта, что существует особая надындивидуальная или сверхиндивидуальная среда, по-своему преломляющая лучи, имеющая свою особую природу и закономерность. Еще до сих пор не вполне прошло то изумление и даже оцепенение, которое охватило Кетле (а ранее Зюссмильха*) после его открытия статистических единообразий общественной жизни, с тех пор усердно разрабатываемых в разных проявлениях[1]. На подобную же сверхиндивидуальную среду — стихию капитализма, гнущего по-своему жизнь личностей,— еще раньше натолкнулась политическая экономия. Уже в течение целого века социальные телескопы, микроскопы, измерительные приборы направлены на социальное тело, и над его изучением работали и работают многочисленные социальные лаборатории в университетах, научных институтах, статистических учреждениях и под. И излишним трудом было бы в настоящее время доказывать, что социальное тело существует, имеет определенное строение и ткань, и если оно не замечалось раньше, то лишь по той же самой причине, по какой мир микроскопический неведом был до изобретения микроскопа. Есть социальная связность человеческих деяний, познание которой не исчерпывается их единичным изучением или механическим суммированием. Существует нечто подобное социальному организму (как ни много злоупотребляли этим сравнением, но известную справедливость имеет и оно), и хотя это

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

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

Социальная наука берет человеческую жизнь не в ее непосредственно-конкретной форме, как она суммируется из отдельных деяний, волевых и творческих актов отдельных индивидов, она совсем отвлекается от этих индивидов и их индивидуального бытия и исследует лишь то, что свойственно совокупности индивидов как целому. Все индивидуальное погашается, умирает еще за порогом социальной науки, и туда не доносятся отзвуки непосредственной жизни, оттуда, как из-под колпака, наперед выкачан воздух. Индивидуум существует там не как творец жизни и не как микрокосм, но только как социологический атом или клетка. Например, для статистика он есть лишь единица, получающая характеристику от той совокупности, в состав которой она входит, причем она поочередно является потенциальным субъектом то преступности, то брачности, то смертности, то рождаемости и т. д., и т. д.; далее, для экономиста он есть или «экономический человек», или член данного класса, для «социолога» он есть член данной общественной группы, одним словом, с ним поступается в социальной науке беспощадно и бесцеремонно. Она видит в нем только клетку социального тела, подобно тому как математик признает в нем же лишь геометрическое тело, математическую величину. Всякая наука по-своему стилизует действительность, и все научные понятия суть продукты такой преднамеренной и сознательной стилизации, причем прообразом научности и здесь действительно является математическая стилизация действительности, с превращением ее в мир геометрических тел и математических величин. Критически построяемая и сознающая свою природу наука непременно должна знать этот свой стиль или же (по кантовскому

выражению) «конститутивный» признак своего предмета. Она определенно спрашивает и столь же определенно отвечает. И как математические формулы «дают только то, что в них вложено»[1], так и науки отвечают лишь на свои собственные вопросы, имеют силу только в пределах своей компетенции, и источником постоянных недоразумений является недостаточное разграничение областей компетенции, сопровождающееся выхождением за ее пределы. Только при точном и ясном соблюдении компетенции каждой науки и возможна их множественность, неразрывно связанная с сознательной их односторонностью. Напротив, когда выводы специальных наук прилагаются вне своей условной значимости, когда они принимаются за безусловные истины о вещах и жизни, порождается целый ряд кошмаров псевдонаучного мировоззрения, которые густою тучей нависли над современностью. И одним из таких кошмаров, который так горячо, хотя и без нужной логической ясности, старался рассеять в своей литературной деятельности Карлейль, является социальный детерминизм как частный случай механического фатализма[2]. Особый триумф социальной науки видели и видят, так сказать, в опытном доказательстве несвободы человеческой воли, ее механической детерминированности, уподобляющей человека всем остальным вещам внешнего мира. Представление о человеке как механическом автомате, приводимом в движение пружинами социальной и всякой иной закономерности (эта современная перелицовка статуи Кондильяка и l'homme-machine Ла-Метри), по-видимому, находит наибольшую поддержку со стороны социальной науки. В этом смысле были, как известно, истолкованы и данные моральной статистики Кетле в известной истории цивилизации Бёкля*. Приблизительно на той же позиции в общем стоит и марксизм с его фатализмом классовой психологии. Наибольшую правдоподобность в этом отношении имеют, конечно, не спорные — иногда вероятные, иногда же фантастические — утверждения социологии или политической экономии, но данные статистики с установляемым ею ежегодным «бюджетом» преступности, самоубийств, брачно-

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

[2] Ср. наши «Два града», т. I, очерк «О социальном морализме (Т. Карлейль)».

сти, даже рассеянности (количество писем, опускаемых без адреса). Роль магической палочки играет здесь «закон больших чисел», в своем научном математическом обосновании к тому же недоступный не-математикам. К счастью, мы имеем в нашей литературе научное произведение, в котором с математической компетентностью и полной ясностью рассеивается недоразумение, связанное с «законом больших чисел» и приводящее к ложному мнению, будто статистическая закономерность имеет какое-либо отношение к проблеме личности и свободы или несвободы воли. Я разумею проницательное исследование *А. А. Чупрова* «Очерки по теории статистики», СПб., 1909, к которому и отсылаю интересующегося этим вопросом читателя. На основании анализа данных теории вероятности и логического исследования проблем социальной науки А. А. Чупров устанавливает, что статистика имеет дело с *совокупностями* как особым, самостоятельным явлением, напротив, с «единичным случаем ни вероятность, ни закон больших чисел не имеют дела» (203), и потому «о механизме воли статистическая правильность вообще не говорит ничего» (270). «Свобода самая неограниченная отлично мирится с фактом устойчивости чисел нравственной статистики» (273). Одна и та же статистическая закономерность, выражаемая средней повторяемостью, может вытекать из совершенно различных индивидуальных событий. «Смешивая в одну массу для целей статистического исследования чернейших злодеев с чистейшими ангельскими душами, мы получим совершенно ту же статистическую картину устойчивой преступности, как если бы все рассматриваемые лица были обыденнейшими серенькими людьми» (278). «Объективная вероятность, с которой имеет дело закон больших чисел и статистика, по самому своему существу не имеет отношения к единичному случаю. Она характеризует связь между «общими» причинами и их различными следствиями» (339). Оставляя в стороне особенности исследуемого А. А. Чупровым статистического метода исследования совокупностей,— методу этому предстоит, очевидно, огромное будущее не только в социальных науках, но и во многих других областях знания,— мы подчеркиваем здесь основной вывод этого исследования: утверждения статистики относятся к совершенно иной плоскости, нежели та, в которой мы встречаем конкретное и индивидуальное.

Существует ли в природе тот средний, выражающий собой эту закономерность совокупности тип, с которым оперирует статистика? Существует ли субъект, имеющий среднюю порочность, среднюю брачность, среднюю рождаемость, среднюю рассеянность? Или, быть может, эта средняя выражает собой закон природы, действующий с неотвратимостью физического или же принудительного юридического закона? Очевидно, нет. Я в своем конкретном бытии могу входить в состав какой угодно статистической средней, могу фигурировать как единица для «категорического исчисления» по какой угодно категории, оставаясь самим собой и нисколько не приближаясь ко всем многоразличным средним типам. Моя индивидуальность и эта статистическая фикция, которую теперь так охотно изображают наглядно с помощью разных фигур и картограмм, находятся в разных логических этажах и друг друга не касаются. И эта статистическая средняя столь же мало выражает закономерность моего индивидуального поведения, насколько мой вес и рост свидетельствует о моем характере. Значит ли это, что статистика занимается «игрой ума» или умными ненужностями? Нисколько не значит. Статистические наблюдения сохраняют свое полное значение в пределах данной, определенной постановки вопроса. Средняя смертность имеет поэтому серьезное и притом вполне практическое применение при страховании жизни так же, как средняя пожарность при страховании от огня, или средняя преступность для тюрьмоведения и уголовной политики. Вообще средние играют огромную роль в практической жизни, и «устойчивость статистических чисел, их свойство колебаться из года к году лишь в известных, ограниченных пределах представляет собой эмпирически устанавливаемый факт... это один из коренных, хотя и мало заметных, устоев современной культуры» (Чупров, 249). Эта устойчивость, имеющая объяснение в малой подвижности, которая практически равна почти неизменности общих условий жизни, не представляет ничего загадочного и есть следствие неизменяющихся или малоизменяющихся причин, здесь влияющих. «Устойчивость статистического числа не закон, определяющий ход событий, а результат стечения многообразнейших обстоятельств»[1]. Но эти статистические средние, характеризующие общие условия

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

жизни, отнюдь не должны получать индивидуального приложения. Их значение — вполне ориентировочное и имеет силу лишь в ограниченных пределах и для данной практической цели, а поэтому делать отсюда какие-либо метафизические выводы по вопросу о свободе воли есть колоссальное недоразумение, научное и философское, порожденное «несчастною мыслью связать факт статистической закономерности с проблемой детерминизма» (Чупров, XXXIII).

Логическое сходство с методом статистических средних представляют так называемые социологические обобщения, которые стремятся к логическому сжатию большого количества индивидуальных фактов в совокупности, выражаемые затем сравнительно простыми формулами или «законами». Хотя научная и практическая ценность «законов», доселе выставлявшихся и теперь выставляемых социологией, скорее всего способна заставить усумниться в самом существовании этой науки, тем не менее рассматриваемые с формально логической стороны эти «законы» (напр., «закон трех состояний» у Конта*, эволюции у Спенсера, развития капитализма у Маркса) представляют собой подобного же типа абстракции, применимые лишь к характеристике совокупностей и пригодные только для известных целей и в известных пределах, как и статистические средние. Они могут выражать некоторые равнодействующие индивидуальных фактов, но отнюдь не предопределять эти самые факты. И таким сверхиндивидуальным характером обладают основные понятия социологии по самой их логической структуре. Возьмем для примера столь излюбленное в марксистской социологии понятие *класса*. Что такое класс? Создается ли он простым суммированием индивидуальных психологий, причем каждый отдельный индивид выражает собой сущность своего класса в главных его свойствах? Но едва ли такое понимание класса, при котором часть приравнивается целому, а индивидуальное коллективному, возможно отстаивать, потому что по существу ведь это означало бы не что иное, как поверить в реальность среднего статистического субъекта и без дальних разговоров приравнять его конкретным индивидам. Очевидно, остается возможным только такое понимание класса, согласно которому он есть абстракция, тоже своего рода средняя, выражающая закономерность для данной совокупности. Класс опреде-

ляется классовым интересом, т. е. внешним положением в производстве и поведением, из него проистекающим. Следовательно, классовой психологии как индивидуальной, собственно говоря, и не существует, и если в марксизме постоянно делается смешение или даже отождествление той и другой, а социологическая точка зрения смешивается с психологической, этической и даже метафизической, это плод общей философской неясности и невыработанности марксизма (ср. гл. IX). Понятие класса есть схема общественных отношений, притом именно только схема, которая может быть пригодна в своей области и для своей цели, но теряет всякий смысл и становится карикатурой на себя за ее пределами. Характерный пример недоразумения относительно понятия класса мы имеем в часто повторяемом утверждении, что никогда еще в истории целый класс не отказывался от своих «интересов», а «деклассироваться» могут только отдельные личности (хотя, конечно, даже единичного случая нарушения естественного закона принципиально достаточно, чтобы его ниспровергнуть). Другие, возражая на это, стараются, напротив, отыскать такой случай, когда бы класс повел себя вопреки классовым интересам, от них отказался. Однако ни сторонники, ни противники этого мнения не отдают себе должного отчета относительно действительного смысла понятий: класс и классовый интерес. Существует ли этот интерес как априорная, объективная норма, от которой можно отступать или не отступать? что значит это утверждение и это отрицание? Ведь класс со всеми своими атрибутами: классовым интересом, классовым поведением,— только и существует в смысле некоторой средней равнодействующей из поведения отдельных лиц, рассматриваемых как социальная «совокупность». Его понятие не априорно или нормативно, но апостериорно и эмпирично, оно представляет собой логическую схему определенного научного стиля, который характеризуется сжатием множественных явлений в единство, в «совокупность», и выражает некоторую вероятную ожидаемость (конечно, ceteris paribus*) именно такого, а не иного поведения. Она вполне аналогична обычной статистической ожидаемости, хотя, конечно, обладает гораздо меньшей степенью точности. Поэтому того предетерминированного классового поведения, о котором идет речь, просто не существует, «классовый интерес» в данном применении этого понятия есть логический фетиш и вместе с тем фикция, а интересующее нас утверждение просто лише-

но всякого содержания. Верно лишь то, что поведение отдельных личностей может быть рассматриваемо и как единичное, и как социальное (классовое, профессиональное, национальное, государственное, общечеловеческое). Но выдавать эти схемы, получаемые a posteriori, эти эмпирические обобщения за теоретически установленный закон, действующий с «естественной», неотвратимой необходимостью, значит впадать в логическое недоразумение.— Как часто человек становится рабом им же самим созданных фетишей![1].

Наряду с статистической и социологической стилизацией действительности, при которой отдельные явления сжимаются в совокупности, социальная наука, особенно в своих специальных отраслях, как, напр., политическая экономия, широко применяет и другой метод сжимания явлений и стилизации действительности, именно абстрагирующее и изолирующее изучение,— сознательное и преднамеренное упрощение, а постольку и методологическое извращение действительности, чего наука, вообще говоря, отнюдь не боится. Всякая наука упрощает действительность, ставя на место конкретности с ее неисследимой сложностью и неопределенностью схематические понятия. Однако схематизм этот может иметь различные степени, и при большой степени абстракции он способен приводить к заведомым фикциям (как, напр., в праве). Упрощая действительность, мы делаем ее доступной логическому преодолению посредством понятий (Риккерт). Абстрактная (или «теоретическая») политическая экономия широко применяет, напр., метод дедукции из некоторых простых положений, играющих роль аксиом, но в действительности представляющих собой такие методологические фикции или схемы. При последовательном логическом построении (которое само по себе содержит, конечно, возможность еще и самостоятельных ошибок) достигается некоторое выяснение значения, какое имеет данный подвергаемый абстрактному изучению «фактор». Благодаря этому изолирующему методу только и могут быть установляемы те своеобразные «законы», которые знает политическая экономия (ср. гл. VIII). Нельзя возра-

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

жать принципиально против этого метода абстракции и изоляции как такового. Пусть политическая экономия сочиняет несуществующих людей, не имеющих позвоночника, как негодует Рескин*, это не беда, если она сама об этом знает и помнит, и если только на основании своих выводов она и притязает высказывать свои суждения именно по поводу позвоночника. Пускай: даже чем уродливей, тем лучше: уж на что математика уродует действительность, сочиняя нигде не существующие в чистом виде линии и фигуры, превращая мир в геометрические тела, ведь это-то логическое самоуправство и создает ее силу в пределах математического суждения всюду, куда и насколько оно проникает. И для политико-экономa или социолога нет оснований не следовать здесь приему математика, типичному вообще для науки. Необходимо только одно: помнить удельный вес таких заключений и не переходить их компетенции. Для известной ориентировки в явлениях жизни в определенном отношении имеет значение, напр., даже фикция «экономического человека», выработанная политической экономией, но, если смотреть через ее призму на жизнь и историю, получается, конечно, уродливое и прямо неверное представление. Дело имеет тогда такой вид, как будто наука сначала только условно, методологически, отвлекается от существования позвоночника у человека, а кончает тем, что и вовсе начинает его отрицать. Провести границу дозволенного для абстракции при ее применении есть дело научного или, можно даже сказать, научно-эстетического такта.

II

СОЦИОЛОГИЗМ И ИСТОРИЗМ

Итак, метод абстракции и логического изолирования, сознательного упрощения и стилизации социальной действительности характеризует образ действий социальных наук. Все социальные науки специальны,— не специальных наук вообще нет, и, в частности, не специальная, но общая социальная наука — «социология», есть более мечта, нежели действительность, или же в качестве нее выдаются разные полунаучные подделки и суррогаты. Каждая же специальная наука рассматривает социальную жизнь, очевидно, по-своему, с разных сторон, проводит на глобусе знания свою особую кривую, хотя, может быть, и пересекающуюся, однако не сливающуюся с другими. Социальные науки множественны, как и наука во-

обще, а потому множественны и устанавливаемые ими закономерности. Но это значит, что каждая из них, выражая какую-либо сторону социальной жизни, не достигает ее глубины, не исчерпывает социальной действительности. Каждая социальная наука, останавливая свое внимание на одной стороне, отбрасывает все остальное как для нее несущественное, но, конечно, с точки зрения полноты жизни нет этого различения и несущественное в одном отношении может оказаться весьма существенным в другом. Живое целое социальной жизни не ложится под скальпель научного анализа, так же точно как и живая природа ускользает от науки, а потому всякое притязание со стороны социальной науки исчерпать социальную жизнь до глубины ее, научно предустановить ее течение, ее «творческую эволюцию», должно быть отвергнуто как незаконное. Те ориентирующие указания относительно отдельных сторон жизни, которые дает социальная наука и которые для своей области имеют характер некоторых предвидений, весьма приблизительны, хотя практическое значение их иногда и огромно[1].

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

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

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

и динамические, подмеченные единообразия в пространстве и времени, только на том предположении и опираются, что социальная наука имеет основной инвентарь действующих социальных сил, выбрасывая лишь «несущественное», и что действительность в известных пределах однообразна и повторяется, а в этом смысле закономерна. Идея «социальной физики» или «естественнонаучного» метода социальных наук связана именно с этой методологической предпосылкой, и, забывая о ней, социология впадает в незаконную притязательность. Закономерности социальной науки не «открываются» ею в природе или в социальной действительности, но они методологически привносятся сюда социологическим разумом, они суть основоположения социологического познания. И слова Канта, что наш разум есть законодатель природы, сам влагает в нее ее закономерность, справедливые относительно науки вообще, с особенной очевидностью подтверждаются на примере социальной науки; чрез ее a priori набрасывается на социальную жизнь сеть механизма, неизменности и единообразия, и она приобретает в познании лишь то, что может быть поймано в эту сеть. Но нельзя же самую сеть принимать за улов и торжествующе потрясать ею как научным открытием или завоеванием науки, между тем как она в действительности есть только орудие, метод, а не итог или результат. Поэтому *социальный детерминизм не есть вывод социальной науки, но ее методическая предпосылка,* обусловливающая самое ее существование. Естественно поэтому, что свобода и творчество оказываются вне поля зрения социальной науки, а потому нередко и совершенно отвергаются ее представителями, загипнотизированными своей собственной методологией. Человеческая свобода, как творчество, вносит в социальную жизнь нечто совершенно *новое и индивидуальное,* что нарушает постулируемое социологией единообразие и всеобщую типичность социальной жизни. В действительности и это единообразие, и эта типичность есть только фикция, совершенно не соответствующая конкретной действительности, так что в этом смысле социальная наука основана на фикции, хотя, впрочем, и в этом она не отличается от других наук, также придерживающихся своих методологических условностей. Социальная действительность вовсе не есть тот механизм, который знает социология, но живое творчество истории, которое совершенно отметается социологией. Социология и история логически взаимно отталкиваются, ибо для социологии

нет истории, для истории же нет социологии. Однако в то же время история изучает [собой] ту же самую социальную жизнь, хотя уже протекшую или еще протекающую, которую изучает и социология. Историческая наука, всецело обращаясь к завершившемуся прошлому, которое есть уже законченный, готовый продукт, не знает свободы и все истолковывает по закону причинности, воспринимает в свете детерминизма. Однако это истолкование, насколько оно имеет в виду однократное, во всем своеобразии не повторяющееся прошедшее, все-таки отличается от социологического понимания истории, которое и в прошлом видит преимущественно единообразное и типичное, а не индивидуальное и историческое,— и потому социологическое изучение истории и т. наз. «исторический прагматизм», устанавливающий конкретную причинную цепь индивидуальных событий, методологически глубоко различны между собою.

Конкретное творчество жизни, в котором действует живая причинность, т. е. причинность через свободу, поэтому оказывается недоступно социологическому методу, выскользает из его сети. Здесь лежит непереходимая граница социологии. Поэтому идея «исторического закона», исторического предсказания[1] есть плод глубокого недоразумения, смешения различных понятий. В практических видах, ради специальной ориентировки, допустимо, *полезно* приравнивать историю к социальному механизму:

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

Ср. суждения о возможности социального предсказания у *Риккерта*, цит. соч., р<усский> п<еревод>, стр. 442—444.

подобно тому как земную поверхность на небольших расстояниях можно без ощутительного ущерба приравнивать горизонтальной плоскости, так и индивидуальные отклонения могут быть отброшены как несущественные, но очевидно, что такое суждение может быть применяемо лишь сегодняшним днем относительно завтрашнего, но уже недопустимо относительно послезавтрашнего. Социологическая ориентировка годна лишь в пределах данного положения вещей, пока оно сохраняется «существенно» неизменным.

Живая причинность, или причинность чрез свободу, вовсе не есть сила, которая только отклоняет события от их закономерного пути, от средней или равнодействующей, и которая поэтому должна быть отнесена к числу «случайных причин», как полагал еще Кетле[1], подобно какой-то «незаконной комете в кругу расчисленных светил»*. Противопоставление свободы и необходимости совсем не ухватывается противоположностью необходимых причин (т. е. соответствующих данной закономерности) и причин случайных (ей не соответствующих). Во-первых, «случайные причины» есть выражение противоречивое и имеет лишь условное значение, случайных причин нет, все причины равно необходимы. Во-вторых, в число случайных причин в этом условном смысле, т. е. выходящих за пределы закономерности, устанавливаемой в данной специальной науке, и, так сказать, просыпающихся сквозь ее чересчур широкое сито, вошла бы не одна «свобода воли», но и целый ряд других, совсем не свободных, но чисто механических причин. Противопоставление свободы и необходимости относится не к классификации разных категорий причин, по их отношению к данной закономерности, но к самому способу причинения, в одном случае механического,— причинности через необходимость, а в другом творческого,— причинности чрез свободу. И живая причинность (т. е. через свободу) может совершенно одинаково обнаруживаться как в закономерных (с точки зрения

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

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

Но если социальная наука держится на фикции, именно на заведомо неверном предположении о неиндивидуальности индивидуального, типичности и закономерности того, что по самому существу своему отрицает и эту типичность и закономерность, то и самое существование ее становится проблематичным. В самом деле, как возможна социальная наука при заведомой гипотетичности ее основоположений? со столь резко выраженным прагматизмом всех ее построений, с множественностью ее объектов и закономерностей? Ответить на этот вопрос можно лишь в таком смысле, что социальная наука существует на том же основании, как и другие науки. Ее raison d'être в ее практической полезности. Социальная наука как наука о совокупностях всякого рода, об обществе как целом или о сверхиндивидуальном организме, возникла в такую эпоху, когда воздействия, имеющие своим объектом совокупности,— социальные, экономические и иные, получили особенно широкое применение и вызвали к жизни особые отрасли знания о совокупностях. Но, разумеется, эта практическая нужда не способна была бы сама по себе создать науку, если бы для этого не было оснований в природе самого знания и в его отношении к бытию. Корни науки заложены в софийности твари, т. е. в том, что объективная, или транссубъективная, связь вещей есть связь логическая, доступная познанию и познается под формой закона причинности. Дискурсивное знание, пере-

ходящее от объекта к объекту, всегда обусловлено своими заданиями, оно не абсолютно и множественно по самой своей природе, однако и в нем познается действительная связь вещей, и эта связь служит объективным основанием научного познания, она только и может гарантировать, что в науке действительно познается, хотя и в призматическом преломлении («как зерцалом в гадании» *), сущее и что она имеет качество истинности, хотя и чужда Истине. Проблема социальной науки, как и всякой специальной науки, только в том, каким образом можно достигать если не Истины, то отблеска ее — истинности, исходя из отдельных, частных, обособленных точек зрения, путем *методологической* условности? каким образом методологизм науки, эта ее гордость и сила, не является в то же время полным и окончательным препятствием к познанию сущего? Иначе этот же вопрос можно выразить и так: каким образом заведомо фиктивные методологические предположения наук не препятствуют тому, что наука выдерживает практическое испытание, оказывается технична, т. е. фактически пригодна к ориентировке в действительности? В применении к социальной науке вопрос ставится так: *как возможна политика,* эта прикладная социальная механика, поскольку она основывается на социальной науке, или теоретической социальной механике? Однако, как и в других случаях, практика жизни свидетельствует в пользу этой возможности и ее подтверждает. Разумеется, та ориентировка, которая дается социальной наукой, по характеру предмета отличается от физических наук: она более приблизительна, неопределенна, оставляет много места искусству, интуиции. Но это не изменяет общей проблемы. Онтологические корни социальной науки, как и всякой науки,— во всеобщей связности бытия, которая может быть нащупываема в разных точках и во всевозможных направлениях. Все находится во всем и все связано со всем, это общее онтологическое основание наук остается в силе и для социальной науки.

III
ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

Наука вообще выражает собою созерцательный момент в человеческом действии, социальная наука также есть момент социального действия, представляет собой орудие социальной техники или, что то же, *социальной политики.* Мы знаем уже, что наука технична, а техника на-

учна, действие предполагает созерцание, а созерцание входит в действие. Социальная политика есть нерв социальной науки, она владеет ключами от всех ее зданий. Конечно, социальная наука не может сообщить социальной политике большего градуса научности, чем тот, каким сама она обладает, но зато его она сообщает ей в полной мере.

Возможная научность социальной политики не уничтожается тем, что в ней, как и во всякой деятельности, руководимой практическими интересами, неизбежно участвует доля субъективизма. Выше разъяснено, что всякая деятельность, в том числе и социальная, как творчество, представляет собою синтез свободы и необходимости. В рассматриваемом случае свобода выражается именно в этом субъективизме, волевом устремлении социальной деятельности в момент оценки, а необходимость — в научной ее обусловленности со стороны средств. Конечно, того детерминизма, который мерещится при этом многим, в социальной политике не больше, чем во всякой живой деятельности; поэтому, если под научностью разуметь ее полную детерминированность, то следует сказать, что научной социальной политики не существует, как вообще не существует научного действия, ибо наука есть противоположность действию, бездействие, застывшее созерцание. Напротив, если научность понимать как пользование данными научного опыта при обосновании плана действий, то социальная политика может быть научной и фактически часто является таковою[1].

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

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

Этим создается все увеличивающееся механизирование жизни, преобладание абстрактности и уменьшение конкретности в человеческих отношениях. Социальная политика заменяет любовь, возможную лишь в отношении к личности, но не к совокупности — будь это «партия», или «класс», или «человечество»,— «идейностью» (недаром в наш век появляется противопоставление любви к ближнему, живой и конкретной, и любви к дальнему[1], так сказать, социологической), теплота личных отношений вытесняется общественно-утилитарным рационализмом, непосредственность чувства — пресловутою «принципиальностью», так что успехи социализма и рост общественной солидарности отнюдь не сопровождаются необходимо увеличением любви или даже симпатии и уменьшением вражды между людьми. Скорее можно думать даже обратное: социализм может быть делом и простого расчета и выгоды, «интереса», а не любви, и сам по себе он во всяком случае еще не говорит об увеличении любви среди людей. Социальная политика есть механика, которая может приводиться в движение разными мотивами: вот почему оказывается возможным, что в изображении В. С. Соловьева Антихрист, крайнее воплощение зла и себялюбия в человеке, оказывается завершителем социализма*, ибо социализм сам по себе вовсе и не требует любви, хотя отсюда и нельзя сделать обратного заключения, именно, что любовь несовместима с социализмом. Конечно, возможен и социализм любви (как иначе можно определить деятельность таких людей, как Моррисон**, Ч. Кингслей и др. «христианские социалисты» Англии 50-х годов XIX века?), но, вообще говоря, социальная политика, как область научного рационализма и социологического механизирования человеческих отношений, далека от непосредственного чувства (потому нисколько не удивительно, что такие корифеи социалистической политики, как Лассаль и особенно Маркс, отличаются такой сухостью и даже жесткостью характера и менее всего походят по своему облику на «филантропов», друзей человечества). Преобладание политики в жизни людей неизбежно со-

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

провождается оскудением непосредственности, рационализированием и механизированием жизни.

Хотя социальная политика вообще способна обладать научностью, однако это вовсе не значит, чтобы из данных научных посылок с необходимостью следовала только одна система политики, и именно она-то и была единственно научной. Напротив, из одних и тех же научных данных могут вытекать различные, но в то же время с одинаковой степенью научности обоснованные направления социальной политики, другими словами, из данного научного инструмента может быть сделано различное употребление. Только благодаря неправильному пониманию природы науки и границ социального детерминизма получает силу широко распространенное представление о том, что возможна только *одна* научная социальная политика. Радикальный детерминизм лежит в основе и так называемого «научного социализма». Выше мы уже бегло касались этого учения в связи с вопросом о пределах социального предсказания, однако это недоразумение, столь укоренившееся в широких кругах, требует ближайшего рассмотрения. В каком смысле социализм «есть наука», может считать себя научным[1], и в каком смысле это словосочетание есть противоречивая нелепица — круглый квадрат, жареный лед — или уподобляется таким понятиям, напр., как научная живопись, научная музыка, научная доблесть?..

Возможная степень «научности» для социализма и социалистической политики, рассуждая принципиально и отвлеченно, совершенно такова же, не больше и не меньше, как и для всякой иной социальной политики, в том смысле, что она может считаться с научными данными и опираться на них в своих предначертаниях (а может, конечно, и наоборот, идти вразрез с ними). Социалистическая политика, как и всякая иная, остается искусством (τέχνη), «техникой», но, как и всякая техника, она может опираться на науку: мы уже знаем, что наука обосновывает технику, а техника, в свою очередь, «гарантирует» науку. Социальная политика как вид техники в силу действенного своего характера направляется волей: она

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

ставит идеалы политики[1], наука же лишь консультируется относительно средств, а не целей. Политика принимает социалистическую окраску не потому, что таковой требует наука, но потому, что данные лица или общественные группы *хотят* социализма, видят в нем — справедливо ли или ошибочно — панацею от всех социально-экономических зол, хотят его до всякой науки и помимо нее, вовсе не в силу его научности, но его желанности. Иллюзия «научного социализма», которою ослепляли себя и своих доверчивых последователей Маркс и Энгельс, в том именно и состоит, будто наука может служить не только опорой для социалистической политики, давая некоторую поддержку социалистических надежд, но и основой самой *воли к социализму*. Однако, если бы даже признать неизбежность данного развития научно предустановленною (что, конечно, само по себе совершенно невозможно), то из этого признания еще не родится необходимо воля к этому развитию[2]. В основе социализма лежит, несомненно, воля к нему и вера в него, имеющая своеобразный религиозный оттенок[3], и это сохраняет всю свою силу, конечно, и относительно Маркса и Энгельса[4].

Когда говорят, что наука благоприятствует социализму или даже предустановляет его наступление, то это может иметь двоякое значение. Во-первых, это может значить, что некоторые черты современного экономического развития, или его «тенденции», если их мысленно продолжить, приводят к социализму: факт некоторой естественной и необходимой, хотя, впрочем, значительно преуве-

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

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

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

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

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

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

Однако в очерченных пределах социальная политика не только может, но и *должна* стремиться к научности. Ей следует чуждаться произвольного фантазерства, донкихотства или «утопизма», так же как и доктринерства мнимой научности, она должна трезво внимать голосу жизни, и в этом помогает ей наука. Истинная научность здесь является синонимом *жизненного реализма*.

Глава восьмая

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ХОЗЯЙСТВА

I

ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ

Хозяйство как процесс между совокупным человечеством и природой, софийный в своих основах и имеющий космологический смысл и значение, конечно, не вмещается в обособленное сознание отдельных деятелей хозяйства в их практической жизни. Насколько внимание их приковано к частному и особенному, ему остается чуждым общее. И подобно тому как отдельные познавательные акты, из которых слагается феноменология знания, имеют в виду лишь данное их содержание, а не общую природу знания как процесса между человеком и миром, так и отдельные хозяйства, или частные хозяйственные акты, феномены хозяйства, имеют своим предметом лишь те или иные определенные хозяйственные цели, но не общую природу хозяйства и его предельные задачи. Хозяйство как единое деяние трансцендентального хозяйственного субъекта дробится *в явлениях,* имеет свою *феноменологию;* основы ее можно понять только при свете философии хозяйства, но в каждом из данных своих моментов она может составить предмет самостоятельного научного исследования, хотя, конечно, лишь с обособляющих, специальных точек зрения. Хозяйство в своей феноменологии, т. е. в непосредственной эмпирической данности, существует для нас как добровольно или недобровольно принимаемая необходимость, которая налагается на нас извне. Мы испытываем ее как гнет нужды, как стесненность жизни, подвергающейся постоянной опасности. Потому хозяйственная деятельность имеет характер борьбы за жизнь, и, в частности, именно за данный, определенный уровень жизни. Хотя хозяйство как творчество и есть синтез свободы и необходимости, однако в нашем непосредственном самочувствии хозяйственная нужда надвигается на нас как прямое ограничение свободы, как тяжелая необходимость, от которой нельзя

уйти, не уходя и от жизни, как некоторый фатум, тяготеющий над жизнью, как проклятие над нею, изреченное еще в Эдемском саду. Конечно, как творчество, труд не есть проклятие или неволя, напротив, он есть выражение высокого предназначения человека, образ Божий в человеке. Но природа труда, как и всей временной и дискурсивной жизни, имеет антиномичный характер, и труд в поте лица как хозяйственная необходимость есть печать рабства стихиям, изгнания из рая, утраты согласного сожития с тварью. Конечно, и этот подневольный труд не уничтожает свободы человека, ибо даже сознание неволи и рабства доступно лишь свободному по природе существу, знающему, помнящему и ценящему свою свободу, вообще свобода и необходимость, как понятия взаимно рефлектирующиеся, друг друга предполагают и обусловливают, как уже указано выше. Того, что всегда нам присуще,— нашей свободы, мы не сознаем, хотя она и составляет условие и нашего чувства зависимости от необходимости, и самой нашей хозяйственной деятельности, так же как солнечный свет, не входя в окраски отдельных предметов как определенный цвет, все-таки все их собою обусловливает. Но то, что постоянно ограничивает свободу и угрожает нашей жизни, с наибольшей отчетливостью и выделяется нашим сознанием и ставит задачи нашей воле. Такой характер имеет и хозяйственная необходимость, от которой природой не освобождается ни один человек, хотя она и может парализоваться временно и частично социальными условиями. Нужда, потребность, бедность и соответствующие им понятия хозяйственного блага, полезности (потребительной ценности), богатства суть поэтому естественные термины, в которых вращается хозяйство, его вопросы и ответы. Спрашивает нужда и потребность, отвечает человеческий труд и полезность благ.

Не требует доказательств тот факт, что хозяйственный труд никогда не бывает обособленным и индивидуальным. Человек, как родовое существо, несет в себе богатое наследие хозяйственного труда предшествующего человечества и работает, ощущая на своем труде влияние современного человечества, и если трансцендентальный субъект хозяйства есть все совокупное человечество, то и эмпирический человек знает хозяйство только общественное, какие бы формы оно ни принимало. Правда, он не сознает при этом трансцендентальной общественности труда и своей причастности единому субъекту хозяйства,

напротив, всякая данная общественная форма хозяйства ему представляется извне налагаемой, его волю ограничивающей и насилующей необходимостью. С нею он должен считаться в такой же мере, как и с необходимостью природною. Поэтому экономическая необходимость всегда есть в большей или меньшей степени *социально-экономическая* необходимость, человек стоит пред лицом природы как член человеческого общества, но в то же время его собратья суть не добровольные его союзники (хотя они и могут стать ими), но со-невольники в труде и соперники в дележе благ, этим трудом достигаемых. Эти блага, каковы бы они ни были, каким бы потребностям ни удовлетворяли, суть создания человеческого труда, «ценности», и образуют собою «богатство». Хозяйство стимулируется стремлением к увеличению богатства и преодолению бедности. Притом эти богатство и бедность хотя и социально обусловлены, но, вместе с тем, представляют собой факт индивидуальной жизни. Сущность хозяйственного процесса в его целом и его трансцендентальные основы почти непроницаемо занавешиваются этим всеобщим соревнованием в стремлении к обогащению, конкуренцией, раздробляющей единый и целостный по своим основаниям процесс на отдельные дробные частицы. Но именно на этом факте — богатства (и, соотв<етственно>, бедности) как личного достояния, хотя и социально обусловленного, личного стремления к обогащению и соревнования на этой почве отдельных индивидов, групп, классов и народов — и ориентируется политическая экономия, научная феноменология хозяйства, и этой исходной ориентировкой определяется круг ее проблем и ее стиль. Так называемый меркантилизм, эта колыбель научной политической экономии, ее первая «школа», как откровенная апология личной жадности, «экономического человека», как проповедь меркантильности, с наивной простотой обнажает центральный нерв политической экономии, вскрывает тот факт, на котором она ориентируется. Дальнейшие «школы» в политической экономии своими разногласиями несколько затемняют единство этой исходной ориентировки и ее неизменность: физиократы и Ад. Смит, Рикардо и Мальтус, фритредеры* и протекционисты, либералы и социалисты,— все они только различаются в своих учениях, но не в самой этой проблеме. Политическая экономия есть наука о народном богатстве, поскольку оно становится личным достоянием,

или, наоборот, о личном хозяйственном уделе каждого, поскольку он зависит от социальных условий хозяйства.

Характеризуя научный стиль политической экономии, приходится считаться и с расплывчатостью и неопределенностью ее фактических границ, а также и с необъятностью ее сырого материала, наблюдений над разными сторонами хозяйства в его прошлом и настоящем, которые производятся теперь в экономической науке, причем на собирание и упорядочение этого материала отдается значительная доля научной энергии. Для того, чтобы уловить существенные черты экономической науки, невольно приходится ее стилизовать, брать политическую экономию не столько в том, что она в данный момент есть, сколько в том, чем она хочет быть,— в конечных ее заданиях. Первое препятствие, которое приходится при этом преодолевать, это — неопределенность самого основного ее понятия — богатства, которое при всей жизненности своей отличается аморфностью и расплывчатостью, обычно свойственными наиболее жизненным понятиям. Известно, что понятие *богатства* и связанные с ним понятия *производительного и непроизводительного труда, производительных сил, производства* в разных «школах» политической экономии определяются различно: от узкого меркантилизма первых экономистов и не менее узкого экономического материализма физиократов, Смита и социалистов, до более широкого понимания у Листа* и представителей исторической школы и, наконец, до полной неопределенности у Дж. Рескина. Богатство суть деньги, а источник его — торговля, богатство суть продукты земледельческого труда, а источник его — земледелие, богатство суть материальные продукты всякого труда, а источник его — труд промышленного или земледельческого рабочего[1], богатство есть все, что радует и украшает жизнь, что полезно и приятно,— все эти и им подобные определения перепробовала политическая экономия, останавливая поочередно свое внимание то на той, то на другой стороне этого понятия. Остановиться на любом из этих определений, конечно, одинаково возможно, хотя будет здесь и одина-

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

ково произвольно. Выбор диктуется практическими мотивами исследования и, в частности, указывается историческими условиями: для нас ясно, почему меркантилисты считали богатством деньги, физиократы — продукты земледелия, фритредеры — промышленность, социалисты — материальные блага вообще, а Рескин — человеческую жизнь, и каждый прав с своей условной, ориентировочной точки зрения, и каждое определение годится для этой цели. Но и одинаково трудно приурочить определение богатства к какому-нибудь одному, даже и наиболее важному и наглядному признаку, хотя бы к «материальным» потребностям, прежде всего потому, что невозможно провести ясную черту, разграничивающую материальные и идеальные потребности. Даже, напр., еда или одежда, эти как будто наиболее материальные потребности, все-таки оказываются связаны с идеальными, ибо и на них отражается общий духовный или культурный уровень человека. И, наоборот, литература, искусство, наука, блага идеальные, могут служить средством для удовлетворения материальных потребностей. А освещение? а средства сообщения? или же электричество в ресторане должно быть отнесено на счет материальных потребностей, а в научном кабинете или школе — духовных? Или же почта, когда приносит книгу и письмо, то служит духовным потребностям, а когда прейскурант и торговую депешу, то материальным? или телефон, если обслуживает фабрику, то материален, а монастырь — духовен? Человек есть воплощенный дух и одухотворенная плоть, духовно-материальное существо, и потому в его жизни не может быть проведено точной грани между материальным и духовным, все имеет и ту, и другую сторону, стало быть, все подлежало бы с этой точки зрения ведению науки о хозяйстве. Однако такую постановку вопроса может принять лишь философия хозяйства, но она была бы совершенно непригодна и бесплодна для науки о хозяйстве, которая необходимо должна специализировать свои задачи. И нельзя даже в качестве критерия богатства взять труд, который действительно есть основа хозяйственной деятельности, ибо и это определение оказывается совершенно расплывчатым. Труд есть условие всякой человеческой деятельности,— одинаково философствования Канта и пахоты земледельца, между тем как для политической экономии необходимо провести между ними ясную грань, если не по существу, то хотя бы в силу потребностей научного прагматизма и специализации. Очевидно,

остается прийти к тому заключению, что понятие богатства и все с ним связанные и из него вытекающие понятия произвольно, прагматически устанавливаются соответственно направлению научного внимания и не допускают логической законченности и замкнутости, да и не нуждаются в ней. Но эта неопределенность и, так сказать, подвижность понятия богатства и бедности и дает политической экономии необходимую гибкость и приноровляемость к исторически меняющимся задачам, поддерживает в ней в потребной мере эмпиризм и историзм, что необходимо для нее в качестве науки об историческом, об изменяющемся во времени. Объект политической экономии, хотя и отличается неопределенностью логических границ, практически, однако, достаточно несомненен и может быть научно определяем, так сказать, то в том, то в ином ракурсе, причем каждый раз получается и соответственный логический профиль.

II

НАУЧНЫЙ СТИЛЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ

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

Политическая (или социальная) экономия совершенно не интересуется явлениями индивидуальной хозяйственной жизни как таковыми, она понимает и истолковывает их только в связи с другими явлениями, как социальные совокупности. Основные понятия, вырабатываемые политической экономией, даже и не могут быть применены к индивидуальному явлению, просто не годятся для него, ибо выводят за его пределы. Единичное существует для

политической экономии лишь как *средний* экземпляр своего социального типа: напр., данный рабочий Иван Сидоров существует здесь как член *класса* пролетариата. Или же, в другом смысле, единичное существует здесь лишь как дробная часть какой-нибудь совокупности, образующей одно целое: напр., данный производитель представляет собой частицу «рынка», покупательной и продажной силы. Целое это существует (логически) прежде своих частей, оно не слагается из них, но разлагается на эти части, дает им место в себе. Эта своеобразная и достаточно еще не обследованная логическая природа основных понятий политической экономии, посредством которых множественность сжимается в единство таким способом, что отвлекаются лишь определенные стороны явлений, имеет себе аналогию в методе статистических совокупностей, но вместе с тем от них и значительно отличается; черты эти необходимо принять во внимание, если желают понять научный стиль политической экономии. Самые основные понятия политической экономии, те ее анализы, которыми она наиболее дорожит и гордится, напр., понятие капитала и капитализма, имеют такой именно характер совокупностей, существующих во многих явлениях вместе взятых, но ни в одном из них в отдельности. Очевидно, что ни капиталистом, ни пролетарием, ни членом экономического класса вообще не может быть отдельный индивид, рассматриваемый как таковой, и очевидно вместе с тем, что определения эти рефлектируются на него из этих совокупностей, поочередно наводящих свои цветные стекла и окрашивающих его то в один, то в другой цвет. Поэтому можно сказать, что лупа политической экономии видит и больше и меньше, чем невооруженный глаз, она замечает ему вовсе не доступное, но зато не видит доступного, игнорирует все, связанное с индивидуальностью, но учитывает то, что выходит за ее пределы и образует явления классовые и групповые. Если стоять исключительно на точке зрения индивидуального, то можно сказать, что совокупностей в действительности вовсе нет, они суть лишь домыслы досужего воображения: нет ни капитализма, ни капиталистов или пролетариев, а существуют лишь конкретные субъекты, живые люди, имеющие имена, фамилии, биографии. И, наоборот, согласно методу совокупностей не найдется места для биографии или вообще индивидуальных дат, так же как с известной высоты отдельные дома сливаются в улицы, образующие кварталы и общий тип города. Конечно, идя от индивиду-

ального, при исчерпывающем изучении (практически, впрочем, совершенно недоступном для человека) можно прийти и к социальному и групповому, фактически включив и его в исчерпывающее изучение действительности, но от группового изучения нет прямого пути к индивидуальному, а может быть только скачок. Поэтому практически индивидуальное и социальное суть как бы различные миры, как и вообще научное изучение действительности, несмотря на постулируемую им всеобщую связность, разделяет действительность на отдельные, взаимно не сообщающиеся между собою миры.

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

Методом совокупностей, статистическим или иным, конечно, погашается все индивидуальное, вместо него выступают классовые маски, социальные схемы и чертежи. Явления обмена, производства, распределения, потребления, конечно, непосредственно связаны и с индивидуальными человеческими действиями и состояниями, но, однако, насколько они изучаются политической экономией, последняя, оставаясь себе верной, считается только с типами и совокупностями. Она рассматривает эти индивидуальные проявления в абстрактной средней, берет их

в таком ракурсе, в котором отдельные фигуры сливаются в общие, типичные и однообразные. Вся «дедуктивная» политическая экономия основана именно на представлении о таком типичном или среднем образе действий, по отношению к которому отклонения рассматриваются как случайные и незакономерные. Таким стилизованным коллективным типом (напоминающим то изображение, которое получается в результате последовательного фотографирования на одной и той же фотографической пластинке целого ряда лиц) является и пресловутый «экономический человек», это важное инструментальное понятие политической экономии, которое можно с негодованием отвергать подобно Рескину и Карлейлю, видя в нем клевету на действительность, но можно и спокойно применять в меру его практической пригодности, твердо, однако, памятуя об инструментальном и условном характере научных понятий вообще и этого в особенности. Конечно, всякое представление о типическом не соответствует действительности, в которой все индивидуально и ничто не повторяется, оно есть pars pro toto*, берет одну сторону, лишь более или менее сходную во многих явлениях, отбрасывая спокойно и это «более или менее», и все остальное, и таким образом получает логический дистиллят, «экономическое явление в чистом виде». Это основоположение политической экономии, что *явления хозяйственной жизни обладают качеством повторяемости или типичности,* есть общее методологическое предусловие экономических закономерностей. Вместе с тем очевидно, что этим положением наперед исключено не только все индивидуальное, но и вообще *новое,* историческое: и в этом политико-экономическом мире, как и ранее в социологическом, ничего не происходит, не совершается никаких событий, вращается лишь какое-то экономическое perpetuum mobile. Предполагается, что уже усчитан весь инвентарь экономической действительности и причинности и вне ее ничто не может совершиться или сдвинуться с данной точки. Правда, «законы» политической экономии принципиально имеют дело не только с статикой, но и с динамикой явлений, не только с их существованием, но и последовательностью. Однако нетрудно убедиться, что и эта динамика имеет столь же статический и аналитический характер, как и статика: в ней лишь вскрываются и осуществляются уже данные и существующие возможности, потому здесь принципиально исключена возможность новых, т. е. не предусмотренных данной зако-

номерностью, причин. Поэтому и она исходит из представления об исчерпывающем инвентаре действительности или подразумевает предпосылку ceteris paribus. Типичен в этом отношении «прогноз» Маркса касательно развития капитализма к социализму (уже характеризованный в предыдущей главе): он целиком основан на предпосылке ceteris paribus и представляет собою мысленное продолжение лишь одной из «тенденций», т. е. обобщение некоторых сторон современной действительности[1]. И по тому же типу построяются вообще «тенденции экономического развития», устанавляемые как статистикой, так и политической экономией. *Ничего нового,* или отрицание исторического и индивидуального, есть поэтому боевой лозунг и политической экономии, этой старшей дочери социологии, в такой же мере, как и ее матери.

Несколько отличается употребление экономических понятий и закономерностей в применении не к настоящему и будущему, еще творимому, но к прошлому, уже законченному. Здесь они являются готовыми схемами, помощью которых обобщается историческая действительность. В известных пределах нельзя, конечно, отрицать научного удобства при применении уже готовых теоретических схем. Напр., такие схематические понятия, как натуральное хозяйство или капитализм, находят теперь широкое применение при исследовании экономической истории стран и эпох, которые сами по себе, может быть, вовсе и не натолкнули бы на эти схемы. Прошлое освещается здесь рефлектором научных понятий настоящего, впрочем, мы и всегда рассматриваем прошлое чрез очки современности. Но очевидно, что хотя подобная стилизация истории во вкусе современной политической экономии и представляет немалые удобства в целях ориентировки и экономии мысли, достигаемые применением готовой уже символики понятий, однако эта схематизация и модернизация, в которой многие и видят самую квинтэссенцию научности, иногда заслоняет от нас историческую действительность в ее красочной индивидуальности. Это причесывание греков и римлян, вавилонян и египтян под капиталистов и пролетариев нового времени, которое

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

все больше входит в моду, имеет не только удобства, но и опасные отрицательные стороны, так что, быть может, придется когда-нибудь чистить историческую науку от этих плевел модернизации. И даже насколько эти научные формулы и схемы могут притязать на научную годность, они должны отличаться высокой степенью абстрактности и схематизма, благодаря чему они и несут такую научную службу. Это — первые пунктирные линии, наносимые на незаполненной еще карте. Пример такой модернизующей схематизации, с ее положительными и отрицательными сторонами, мы имеем в исторических схемах Бюхера (ранее — Родбертуса) и противоположных им схемах Эд. Мейера и еще более Пельмана (заходящего дальше всех в этой модернизации античности)*.

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

кошмарна, чтобы нужно было еще к этому кошмару действительности присоединять кошмар теоретического воображения и провозглашать неизменность и неотвратимость «законов экономического развития» или фатум «классовой психологии» и экономического эгоизма. Если бы все это было верно, то в истории не наблюдалось бы никаких подвигов или хотя порывов добра и даже не было бы того самого экономического развития, в которое твердо веруют все новейшие проповедники экономического ислама. Они не правы, утверждая, что действительно существует некий железный закон, для всех равный и неотвратимый. Однако справедливо, что существуют определенные рамки для деятельности, для всех принудительные, но в то же время установляющие поприще для личного творчества, оставляющие место проявлениям свободы.

Но как только политическая экономия поворачивается лицом к конкретной исторической действительности и делает попытку понять ее не только как механизм, но как творчество, тогда выясняется и значение личности как творческого начала не только истории, но хозяйства[1]. Хотя до сих пор мы характеризовали политическую экономию как дисциплину социологическую или «номографическую», однако благодаря указанной неопределенности ее логических очертаний в ней можно констатировать наличность и чисто описательных элементов или изучения исторического, «идиографического»*. Последовательный и исключительный социологизм не под силу выдержать до конца никакой науке, и ни одна наука поэтому и не представляет собой данного логического типа в чистом виде. В жизни науки совершается постоянное восхождение и нисхождение, переход от конкретного к абстрактному, к обобщенным понятиям или «законам», и затем новая, обратная ориентировка в действительности помощию науки. Прагматизм науки делает то, что элементы номографические, хотя и представляют собой важнейшую часть, или логический центр науки, не являются, однако, сами по себе целью, нужны лишь как средства ориентировки, ценны, поскольку полезны. И для политической экономии ценность ее «законов», которые она мо-

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

жет устанавливать, как и всякая наука, в любом количестве и в разных направлениях, также зависит от их пригодности для целей практики. Может быть, найдутся «законы», особенно в области т. наз. «теоретической» политической экономии, имеющие печальное назначение — красоваться в научном музее для любителей, как махровые цветы, взращенные в логической оранжерее. Теоретически для этого логического конструирования нет границ, — они установляются лишь жизненными задачами, прагматизмом науки. Политическая экономия немало занималась теориями ценности, — несомненно, много больше, чем следует, — но не включила до сих пор в это рассмотрение проблемы, действительно для нее существенной, именно *теории ценности экономических теорий,* в которой критерий полезности (конечно, наряду с критерием логической значимости) должен играть не последнюю роль. Политическая экономия родилась под знаком меркантилизма, т. е. из вполне практических мотивов, из потребности разобраться в сложности хозяйственного механизма. Она есть дитя капитализма и, в свою очередь, является наукой о капитализме, давая основы правильного хозяйственного поведения. В политической экономии открыто или замаскированно решаются практические задачи, и теория здесь есть средство для практики, а потому действительно должна быть прямо или косвенно для нее пригодной, но не представлять собой умной ненужности, логической игрушки. Разумеется, пригодность эта далеко не всегда может выражаться в непосредственной практической пользе. Полезна ли с этой точки зрения, напр., общая теория капиталистического хозяйства, изучающая «совокупность» отдельных хозяйств с довольно большой степенью отвлеченности? Я думаю, что да, хотя никакого непосредственного практического применения ее и не может быть сделано: теория эта дает общую картину всего происходящего в современной хозяйственной жизни и установляет ее тип. Хотя она и отвлеченна и в сильной степени конструктивна, как и всякая теория, однако она в значительной еще мере эмпирична, не отрывается от опыта, она есть краткая формула для неопределенно обширного количества фактов. Но можно ли признать такую же полезность разных теорий ценности, прибыли, капитала, с их бесконечными пререканиями, наполняющими т. наз. теоретическую политическую экономию? Я думаю, что нет, как бы ни были иные из них с логически-эстетической точки зрения (которая здесь именно и увлекает и обманы-

вает) стройны, остроумны и изящны, ибо они почти уже не-эмпиричны, хотя и создаются по поводу фактов эмпирических; они не ориентируют в этих фактах и не задаются даже этой задачей, но исследуют какую-то глубину под ними, ставят задачи метэмпирического, но вместе с тем еще не метафизического характера и потому являются плодом логического недоразумения[1]. Возможность отвлеченного теоретизирования в науке вообще и в политической экономии в частности не имеет границ, и потому оно непременно должно стоять под контролем сознательного *критического прагматизма,* спрашивающего: cui prodest?* Возможны ведь и такие восхождения от фактов к теории, за которыми не может последовать обратного нисхождения. Теория есть продукт отложений научной мысли, кристалл науки, и потому без теории не обходится ни одна наука, однако никогда не должен убираться мост, соединяющий оба берега, и номография все же остается средством для идиографии, или, иначе, теория для практики, которая всегда конкретна, исторична.

Противоположным полюсом бесконтрольного теоретизирования является безразборчивое нагромождение эмпирического материала, полезность которого для науки остается проблематична, *ложный эмпиризм* мнимоисторической школы. Все, что содержит «факты», особенно же в каббалистической форме статистической таблицы, теперь принимается за науку. Между тем верховным правилом для науки является экономия мышления, а следовательно, и научных средств: ничего лишнего и бесполезного, таково требование логической эстетики. Всякая наука, как разъяснено выше, непременно о чем-нибудь спрашивает, и этот вопрос определяет внимание исследователя, следовательно, предустанавливает в известной степени «факты» и отбор этих фактов и содержит уже в зерне самый от-

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

вет — научную теорию. Коллекционирование же фактов неизвестно для чего, без руководящей цели, этот научный спорт тем самым остается вне науки. Ибо науки построяются, а научные закономерности установляются разумом, и они не отыскиваются, подобно старым тряпкам, в мусорных кучах,— в фактах лежит поэтому не больше науки, нежели туда вложено научным разумом.

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

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

вызывается иногда подозрение и относительно самой науки, как будто наука знает какой-нибудь особый секрет подхождения к фактам. Поэтому когда надлежит высказаться по вопросу, касающемуся совокупностей, политическая экономия испытывает затруднения вследствие своей абстрактности, хотя и не более, чем всякая другая наука, но если дело идет не о совокупности, а об индивидуальном явлении, тогда эти затруднения удвояются и становятся так велики, что в известных случаях делают прямо невозможным какое бы то ни было научное суждение. Что можно сказать, напр., на основании исследования о кризисах вообще и данном кризисе в частности о том, разорится ли или обогатится фабрикант N? выиграет или потеряет данная отрасль производства? Не ясно ли, что политическая экономия должна ответить этому фабриканту, что он как N для нее вовсе не существует, потому что для нее есть только класс фабрикантов вообще, но не единичные N. Во многих случаях такие абстрактные суждения до крайности обесцениваются, превращаются в общие места. Обычно в таких случаях посылки науки восполняются суждениями практического разума или здравого смысла, которые, сдобренные данными научного анализа, и принимаются иногда за заключения науки. Нельзя удивляться, если ввиду такого положения вещей, научные умы более строгие, воспитанные на естествознании с его умеренным и спокойным, а потому и менее заметным прагматизмом, по крайней мере в сравнение с тем, который не только царит, но прямо свирепствует в политической экономии, позволяют себе усумниться в ее научности, в самом праве ее на научное существование, а для умов более философских это заставляет лишний раз повторить охлаждающий вопрос скептицизма: что есть наука? Изучение логической структуры политической экономии для надлежащей полноты потребовало бы специального углубления и детализации, на которую мы здесь, однако, не притязаем, ограничиваясь лишь этими немногими замечаниями, необходимыми для выяснения общих точек зрения философии хозяйства в применении к его феноменологии.

Глава девятая

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

I

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Очень легко критиковать так называемый экономический материализм, обнаруживая всю его невыработанность, незаконченность, уродливую однобокость. Он имеет слишком много незащищенных, открытых для критики сторон. Среди философов он вызывает к себе лишь пренебрежительное отношение за свой грубый догматизм и наивный материализм, и из-за этой порочности его философской формы они не желают вдумываться в существо его проблемы. Для образованной же публики, «сочувствующей всему высокому и прекрасному» и превыше всего дорожащей эстетической культурой, экономический материализм слишком сильно пахнет рабочим потом и фабричным дымом, ей он представляется варварством, которое не способно понимать «культурных ценностей», и с миной самодовольной брезгливости она отворачивается, отвергая его без внутреннего к нему внимания. Наконец, обширные полки его социалистических сторонников, сделавших из него догмат пролетарского катехизиса, также мало способны поднять его научный и философский престиж. И вообще может показаться, что философскому исследователю наших дней совершенно нечего делать с экономическим материализмом, так же как, например, с материализмом Фогта и Молешотта, и надо оставить его в покое. Тем не менее мы полагаем, что на такое к нему пренебрежение мы не имеем права до тех пор, пока мы серьезно не посчитались с *проблемой* экономического материализма. Жизненное же значение проблемы экономического материализма совершенно несоизмеримо с незаконченностью и несовершенством его философской формы, которая является для него сравнительно случайной и несущественной и не уничтожается не-

приемлемостью его философских предпосылок. И ни пренебрежением, ни брезгливостью нельзя умалить или уничтожить значение этой проблемы, которая по-прежнему привлекает к себе внимание свежих, незагипнотизированных критицизмом или эстетизмом умов. Экономический материализм, как, впрочем, и всякое учение, ставящее значительную и жизненную проблему, недостаточно просто отвергнуть, от него отвернувшись в бессилии или же по отсутствию к нему интереса, его надо *преодолеть*, а преодолеть можно только положительным путем, признав его правду, понимая его мотив, но отклоняя при этом его ограниченность и извращения. В экономическом материализме говорит суровая жизненная честность, он отдает свое внимание значению нужды, заботы о куске насущного хлеба, которая тяготеет над большинством человечества. Однако не за эти только этические свои черты, но и по своему философскому значению он должен занять и в истории философии свое определенное, ему одному принадлежащее место[1]. Он есть первая попытка философии хозяйства, в нем впервые сознательно поставлена ее проблема, в истории мысли прозвучал новый мотив, навеянный, конечно, не кабинетным умозрением, но жизненными впечатлениями действительности. И эта жизненность его мотива свидетельствует, с нашей точки зрения, и о философской подлинности, неизмышленности основной темы экономического материализма. Впрочем, в последнее время для него наступил еще и совершенно неожиданный бенефис. Именно, оценка философского значения экономического материализма в настоящее время поднята в связи с успехами филосо-

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

фии прагматизма, который к нему в известном смысле приближается. Отношение между ними можно выразить так, что экономический материализм представляет одну из разновидностей прагматизма, есть как бы его частный случай, его можно было бы поэтому назвать экономическим прагматизмом*. И этим влиятельным, хотя и неглубоким философским учением наших дней с новой стороны подчеркивается значительность и жизненность основного мотива экономического материализма[1].

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

[1] Сближение между прагматизмом и экономическим материализмом, выясняющееся из сопоставления основ обоих учений, с особенной наглядностью выступает в известных тезисах Маркса о Фейербахе, напечатанных Энгельсом в приложении в брошюре: *Fr. Engels.* «L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen <deutschen> Philosophie». См. выше, стр. 49—50, примеч.

дающий пан-алогизм, всеобщую слепоту и иррациональность, оказывается, конечно, обременным противоречием, которого не знал Гегель. Эту черту экономический материализм разделяет, впрочем, со всем материализмом как до-гегелевского, так и после-гегелевского толка*.

Экономический материализм по своему смыслу представляет собой философию истории метафизического или уж во всяком случае метэмпирического характера, так сказать, *историческую онтологию.* Этому не мешает то, что, следуя духу времени с его реакцией идеализму, под сильным влиянием материалистически окрашенного позитивизма Фейербаха, творцы экономического материализма объявляли войну всякой метафизике и видели в нем ее ниспровержение. Они полагали, что в нем вскрываются материальные корни всякой метафизики и тем изобличается ее иллюзорно-идеологический характер. В действительности, однако, экономический материализм представляет собой, как и вообще материализм, лишь наивную или догматическую метафизику, не сознавая, однако, своей собственной природы. История философии полна примерами подобного рода бессознательной метафизики. Экономический материализм ставит себе проблему, несомненно, метафизического характера, точь-в-точь ту же самую, которую разрешает в своей сознательно метафизической философии истории Гегель. Знаменитое «поставление вверх ногами» (auf den Kopf stellen) Гегеля, которое приписывает себе Маркс, касается лишь *содержания* учения, именно роль всемирного духа приписывается экономическому базису, но не *его проблемы,* которая остается совершенно тою же самой. Марксизм в этом отношении действительно есть заново перелицованное гегельянство (конечно, только в философии истории). Достаточно ближе вникнуть в сущность философии истории Гегеля, чтобы убедиться, как велико это сродство и это влияние. Первый вопрос, который Гегель ставит в философии истории, таков: каков смысл всемирной истории, что в ней происходит или что из нее получается? В соответствии общему содержанию своей философии, согласно которой всемирный дух приходит в самосознание, лишь осуществляя себя путем свободы, Гегель отвечает: «всемирная история есть прогресс в сознании свободы»**. Эту мысль, даже эту формулу заимствуют у него (конечно, чисто внешним образом) Маркс и Энгельс, которые говорят о «прыжке из царства необходимости в царство свободы», причем последнее отожествляется

у них с социалистическим «государством будущего». При всем отрицании исторической телеологии и при всем стремлении удержаться на механическом («естественно-научном», т. е. чисто каузальном) понимании истории, общая ее концепция здесь также оказывается имманентно-телеологической: история не разыгрывается впустую, но ведет к определенной, внутренно закономерной цели. Второй вопрос, который ставит Гегель в своей философии истории, таков: как совершается ход истории, какими средствами осуществляется ее цель? По Гегелю, материалом истории являются человеческие интересы, отдельные потребности, всевозможные эгоистические мотивы, а также движения страстей, создающие собой исторических деятелей. Эти частные мотивы, конечно, совершенно не совпадают с задачами истории, и люди не ведают о них, только у великих людей их частные цели «содержат в себе субстанциальный элемент, составляющий волю мирового духа»*. Но эта последняя пользуется человеческими стремлениями и интересами в своих видах; сами того не сознавая, люди осуществляют ее стремления, и в этом состоит «хитрость разума» (List der Vernunft), заставляющая людей помимо ведома исполнять его намерения. Это — объективная, над-эмпирическая, метафизическая закономерность истории. Экономический материализм эту идею ассимилирует следующим образом. Он также утверждает, что история есть игра страстей и интересов, которая в совокупности своей образует борьбу экономических классов. В истории действует закономерность, идущая далее частных целей отдельных лиц или групп, и эта закономерность определяется развитием производительных сил, которое проходит свои ступени, аналогичные фазисам самосознания всемирного духа. И здесь действует «хитрость», только не разума, но экономического базиса. Маркс, сосредоточивший все свое внимание на отличии своего учения от гегелевского по содержанию незаметно для себя принял из него без критики то, что гораздо важнее содержания, *метафизическую постановку* проблемы, совершенно в духе гегелевского онтологизма, и в этом он опять-таки не отличается от всего после-гегелевского материализма, который тоже «поставил на голову» гегелевский идеализм и на его же проблемы дал лишь новый ответ. Как философия истории экономический материализм не есть эмпирическая, научно-позитивная теория исторического развития, но есть онтология, это — самая важная его философская особенность. Как

онтологическая метафизика он разделяет общую судьбу со всеми онтологическими системами: спиритуалистическими, материалистическими, идеалистическими ли, все равно. Пред судом последовательного позитивизма или неокантианского критицизма он одинаково недозволителен и «ненаучен», как философия Шеллинга, Шопенгауэра, Гегеля, Соловьева, Гартмана и т. д., ибо он спрашивает о том, о чем нельзя спрашивать с надеждой получить научный ответ, именно о том, что стоит за историческими явлениями, составляя их метэмпирическую, метафизическую основу. Проблема экономического материализма в сущности такова: что стоит за видимой пестротой и многообразием исторических явлений? какова *единая* закономерность, связывающая запутанную множественность непосредственных, ближайших причин и их обосновывающая? Это есть не только метафизика истории вообще, но и притом определенного, именно *монистического* типа: от Гегеля она унаследовала этот монизм, в соединении с диалектическим «методом» (хотя гегелевская диалектика наивно принята здесь за обыкновенный эволюционизм, как ни мало общего она с ним имеет), почему она называет себя иногда «диалектическим материализмом». И центральное учение экономического материализма о «базисе и надстройке» отвечает именно на эту онтологическую проблему. Согласно этому учению вся историческая жизнь человечества в ее внешних и внутренних, политических и социальных, культурных и духовных проявлениях есть лишь надстройка над экономическим базисом, следовательно, не имеет самостоятельного метафизического бытия, есть только «рефлекс», т. е. оказывается онтологически обусловлена совершенно в таком же смысле, в каком все эмпирические события истории у Гегеля обусловлены победным шествием всемирного духа, проходящего разные фазы своего развития. Этим утверждением ни Маркс, ни Гегель отнюдь не отрицают феноменального бытия всего того, что ими не признается самостоятельно существующим в онтологическом смысле, или что есть только рефлекс. Все, что является «надстройкой» — и государство, и право, и религия, и мораль,— все это и в экономическом материализме не объявляется несуществующим, напротив, и для Маркса вся эмпирическая пестрота истории существует так же, как и для всех, и непосредственная причинная связь исторических событий являет картину множественности причин, запутанности событий, которую нельзя уложить ни в какую монистиче-

скую схему. Эмпирическая история имеет свой «прагматизм» событий, который и устанавливается исторической наукой. Причинность «экономического базиса» существует только «in letzter Instanz»*, а вовсе не лежит на поверхности. Это можно перевести на философский язык только так: *она имеет метафизическое, а не эмпирическое значение,* она не связывает непосредственно явлений, но стоит за явлениями как их нуменальная основа. Отношение базиса к надстройке таково, как отношение Ding an sich и явлений в системе Канта или, еще определеннее, в системе Шопенгауэра: экономический базис есть нумен истории, лежащий в основе всех ее феноменов и их собою порождающий, и отношение, существующее между нуменом и феноменами, миром интеллигибельным и эмпирическим, конечно, не может быть приравнено эмпирической причинности истории; если характеризовать и это отношение понятием причинности, то следует прибавить, что онтологическая причинность лежит очень глубоко и потому не следует искать ее на поверхности. А здесь мы можем иметь совершенно иную картину причинности, множественную, пеструю, не раскрывающую, а скорее закрывающую единую истинную, нуменальную причинность, действующую «in letzter Instanz». Чтобы познать ее, нужно уметь заглянуть в глубину, вовнутрь механизма, и лишь после того, как будет познана — не научно-эмпирическим, но спекулятивным или интуитивным путем — эта Ding an sich, ее незримое веяние будет почувствовано и в эмпирической действительности, и последняя станет понятна по своему внутреннему смыслу. Так построяются вообще системы метафизики истории, например, у Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гартмана, Владимира Соловьева, или, ранее, у блаж. Августина, у Боссюэта**, у Гердера. Такой же смысл получает и теория экономического материализма или, по крайней мере одна ее сторона, по нашему мнению, наиболее существенная и характерная. Однако благодаря отсутствию философской ясности в постановке и расчленении проблемы в теории экономического материализма даже у Маркса и Энгельса (не говоря уже об их последователях) можно заметить несколько различных порядков мысли, которые плохо между собой мирятся, но постоянно перекрещиваются. Прежде всего сюда относится мнимая *научность* экономического материализма, которою он так кичится, которую так старательно подчеркивает в сумбурной идее научного социализма, или социализма как науки. Экономический материализм как наука,

следовательно, как совокупность обобщений относительно фактического хода истории, сводящих ее главным образом к экономическому развитию, есть нечто совершенно отличное от него же как метафизики, и смешение научной и метафизической теории, которое здесь совершается, приводит к совершенно непреодолимым трудностям, и прежде всего методологического характера. Если экономический материализм хочет быть теорией исторического развития, научным истолкованием фактов или их «обобщением», то очевидно, что такого рода теория, какого бы то ни было содержания, не выставляется a priori, ante facta, но может быть отстаиваема только post facta. Она получается как результат научного исследования и притом имеет силу лишь в его пределах. Она сохраняет характер «неполного наведения», donec corrigetur*, и поэтому всегда может быть опровергнута новыми фактами. Говоря принципиально, для этого довольно даже одного факта, ей противоречащего, как его достаточно и для ниспровержения любого даже из наиболее крепко установленных эмпирических «законов» естествознания, хотя бы закона тяготения. Очевидно, подобный закон никогда не может притязать на такое универсальное значение a priori, на какое с самого начала, и притом до исследований, в кредит, стал притязать экономический материализм. Нельзя, провозглашая свою научность, в то же время попирать ее элементарные требования. Универсальность и притязательность экономического материализма может быть понята и в известном смысле оправдана лишь в том случае, если мы будем видеть в нем метафизику истории, ибо, как указано выше, метафизические положения опираются не на научно-эмпирические основания и даже по-своему объясняют эмпирию. Но отстаивать права и притязания метафизики под флагом опытной науки — это значит впадать по меньшей мере в недоразумение. В этом пункте Маркс действительно ставит Гегеля вверх ногами и притом делает это гораздо радикальнее, нежели при замене всемирного духа экономическим базисом в метафизике истории. Такое превращение экономического материализма в научно-эмпирическую теорию, в науку, неизбежно должно было повести и к его измельчанию в сравнении с первоначальным замыслом. Транспонированный в этом тоне, он утрачивает величественный дух Гегеля, и в него вселяется совсем не величественный дух Иер. Бентама с его моральной арифметикой, вместе с меркантильным духом классической политиче-

ской экономии. В экономическом материализме дух Гегеля борется с чуждым ему духом Бентама и Рикардо, причем фактическая победа остается за последними. Но это и приводит экономический материализм к философскому разложению, потому что нельзя одновременно находиться в двух плоскостях, пытаясь совместить несовместимые между собою черты. Экономический материализм в бентамизме вульгаризуется и принимает резкие, угловатые и нередко карикатурные формы. Он вырождается в стремление объяснять все из жадности и видеть одну экономическую подоплеку в величайших движениях истории: история реформации превращается в историю свиноводства и землевладения XVI века, а история первохристианства — в историю рабства, латифундий и пролетариата в Римской империи и т. п. Бентам учил о том, что человек руководится в своей деятельности исключительно соображениями выгоды и пользы, хотя бы в самом широком смысле, и в них он видел критерий нравственности. Он был убежден, далее, что человеческие мотивы поддаются точному исчислению, и понимал социологию как нравственную арифметику. В ней утилитаризм с воодушевлением не меньшим, чем в экономическом материализме, мнил найти универсальное истолкование всех человеческих дел. Бентамовскую идею об интересе как основном двигателе человеческой психологии перевела на свой язык фритредерская политическая экономия с Рикардо во главе. Появилась фикция «экономического человека», бентамиста в области хозяйства, и так как политическая экономия рассматривала жизнь только чрез очки своего специального научного интереса, забывая или игнорируя все остальное, то и получалось иногда впечатление, что экономический человек для нее есть вообще человек или что по природе он есть только хозяйственный эгоист[1]. Экономический материализм, как социальный бентамизм, эту же самую идею, не подвергая ее критическому исследованию, распространил с индивидов на общественные группы и стал говорить не о личном, но уже о классовом интересе. История, которая Бентаму пред-

[1] Ад. Смит изолировал симпатическую, или альтруистическую, сторону человека от эгоистической, или экономической. Первую он подвергнул обособляющему изучению в «Теории нравственных чувств», вторую — в «Богатстве народов». Его продолжатели совершенно позабыли про это разделение (конечно, тоже весьма спорное) и методологическую предпосылку «Богатства народов» при помощи Бентама превратили в общее учение о человеке.

ставлялась как борьба интересов отдельных лиц, у Маркса стала рассматриваться как борьба классов, появилась идея классовой борьбы в качестве объяснения исторического процесса. Из этой догматически принятой предпосылки вытекает методологическое правило: искать для всякого исторического явления подпочвы в классовой борьбе и в экономическом базисе и не успокаиваться до тех пор, пока она не будет так или иначе обнаружена. И так как при эластичности, а нередко и скудости исторического материала почти всегда можно в нем увидеть то, в наличности чего наперед убежден,— историческая кухня в этом отношении гораздо снисходительнее, чем естественнонаучная лаборатория,— то мы и имеем целый ряд экономических истолкований различных явлений истории: права, религии, науки, литературы, искусства. Старые путы метафизики Гегеля, вслух отвергаемой, целы и теперь, и наличность quasi-научного, а в действительности метафизического априори экономического материализма с его «диалектическим методом» (этим чудовищным недоразумением) вносит тенденциозность в научное исследование, от которой свободны и открытая, сознательная метафизика и настоящий, последовательный научный эмпиризм. Но, конечно, помимо экономического материализма, как монистической метафизики истории, с ее социальным бентамизмом, требующим все сводить к экономическим интересам и ради обличения последних чинящим своеобразный экономический сыск над историей, существует и действительно научное направление в историографии, останавливающееся наиболее охотно на экономической стороне истории. Этот исторический экономизм не притязает ни на какую априорную монистическую философию истории. Он интересуется экономической стороной истории просто лишь по мотивам исторического реализма, ввиду той неоспоримой жизненной важности, которую имеет хозяйство, но ему остается чуждо стремление к методологическому монизму, к вытягиванию истории во что бы то ни стало на прокрустово ложе экономических интересов. Напротив, он легко мирится — или, по крайней мере, должен мириться — с эмпирическим плюрализмом, с признанием множественности исторических причин или факторов и их многообразного взаимодействия. Экономическое направление в истории, хотя и часто смешивается с экономическим материализмом, в действительности совершенно ему чуждо, ибо оно всецело остается в области «исторического прагматизма» и ни на ка-

кую философию истории не притязает. И именно в этом направлении, в силу его научной непредвзятости, и производятся ценные научные исследования, раскрывающие действительное значение хозяйства в историческом развитии и двигающие вперед экономическую историю.

Итак, экономический материализм есть метафизика истории, которая, не сознавая своего действительного характера, считает себя наукой, но не становится всецело ни той, ни другой. В этой его двойственности заложено противоречие, его разъедающее. Но в этом отношении его судьба вообще поучительна и для всякой «теории исторического процесса». Насколько она действительно научна, т. е. эмпирична, она отражает на себе состояние исследования в данную эпоху и не уполномочена притязать на утверждения более общего значения. Всякое же общее утверждение явным образом выводит за пределы строгой эмпирии и должно быть возведено к предположениям более общего характера, устанавливаемым философией. Другими словами, всякое общее учение исторической философии есть уже метафизика истории — все равно, выставляется ли оно Гегелем или Контом, Марксом или Гердером, Боссюэтом или Лассалем. И надо смотреть на это открытыми глазами[1].

II

ПРОТИВОРЕЧИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

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

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

дователи экономического материализма недостаточно сознают всю пессимистичность своей доктрины (впрочем, источник их оптимистического настроения заключается не столько в истинах экономического материализма, сколько в вере в его преодолимость в истории посредством «прыжка из необходимости в свободу», другими словами, в социалистической эсхатологии, лишь механически связанной с этой доктриной). Хозяйство, т. е. трудовая защита и расширение жизни, трудовое творчество жизни, есть общий удел человечества, хозяйственное, т. е. трудовое, отношение к миру есть первоначальное и самое общее его самоопределение. Человек ничего не творит заново, чего бы уже не было в природе в скрытом или потенциальном виде, но он выявляет эти силы жизни и осуществляет ее возможности только трудом, и этот труд, направляемый одинаково как на внешний мир, так и на самого себя, затрачиваемый на производство как материальных благ, так и духовных ценностей, и создает то, что в противоположность природе, т. е. первоначальному, данному и даровому, носит название культуры. Культура лишь трудом человечества высекается из природы, и в этом смысле можно сказать, вместе с экономическим материализмом, что вся культура есть хозяйство. Хозяйственный труд, или культурное творчество человечества, порождается и поддерживается потребностью жизни в самозащите и саморасширении. Естественно при этом, что он обнаруживает рост, имеет свои градации, на каждой данной ступени развития ему свойственна общая социальная связность или социальная организация, как это совершенно верно подмечено в экономическом материализме. Определять общие основы хозяйственного процесса есть дело философии хозяйства с ее своеобразными проблемами, устанавлять же связность и взаимную зависимость разных проявлений хозяйственного труда или, что то же, разных сторон культуры есть дело эмпирической науки, конкретной истории, и выставлять здесь теорию априори, иначе как в форме бессодержательных общих мест, невозможно по тем же самым причинам, по каким вообще история не может быть установляема априори. Из необходимости и всеобщности хозяйственного отношения к миру проистекает целый ряд предпосылок, и те и другие призвана вскрывать философия хозяйства. Однако, натолкнувшись здесь на столь важную тему, экономический материализм сбивается с правильного пути и переходит к совсем другому порядку мыслей. Его несчастие

при этом состоит в том, что, вместо того чтобы поставить в центре внимания именно проблему хозяйства со всеми его предпосылками и дать самостоятельный философский ее анализ, экономический материализм берет понятие хозяйства уже готовым из специальной науки, именно из политической экономии. Маркс-политикоэконом парализует здесь Маркса-философа, и уж еще в большей степени следует это сказать про его последователей. Но то условное, научно-прагматическое понятие хозяйства, хозяйственного труда, производительных сил, которым располагает политическая экономия, может быть, и достаточно для ее специальных целей, но имеет значение только в пределах этой специальной постановки вопроса, которая считается лишь с вполне определенными задачами, но, конечно, не берет вопроса в его философской широте. Ибо если философское исследование интересуется связью изучаемых явлений с целым, то специально-научное имеет преднамеренно односторонний характер, носит следы научного прагматизма. Политическая экономия может для себя удовлетвориться таким представлением о труде, какое мы находим, например, у Ад. Смита, Рикардо, Родбертуса или Маркса (ср. пред. гл.). Хозяйственный труд здесь есть труд, направленный на производство только материальных благ, или меновых ценностей (почему и философия хозяйства без всяких разговоров именуется экономическим *материализмом,* хотя в действительности она вовсе не есть непременно материализм, так как и само хозяйство есть процесс столько же материальный, сколько духовный). При этом политическая экономия может вовсе и не задаваться общим вопросом о том, как возможен труд (подобно тому как каждая специальная наука не спрашивает, как вообще возможно познание) или каковы отношения человека к природе, какие общие возможности ими намечаются. Политическая экономия остается чужда философской антропологии* и еще более далека от всякой натурфилософии,— природа без дальних рассуждений рассматривается в ней как мастерская или кладовая для сырых материалов, словом, только как возможность хозяйственного труда. Этот труд она считает главным, даже практически единственным фактором производства, имеющим значение с точки зрения человеческого хозяйства: отсюда смитовское определение богатства как годового труда, отсюда необыкновенная живучесть априорно принимаемых «трудовых» теорий ценности, труда, капитала, прибыли**. Политическая экономия

рассуждает здесь столь же условно и прагматически, как тот земледелец, который связывает свой урожай только с фактом своего посева, хотя очевидно, насколько недостаточно этого представления для понимания всего процесса произрастания растений.

Экономический материализм берет хозяйство в политикоэкономическом смысле и этим обрекается действительно на беспросветный материализм. Его задачей в таком случае неизбежно оказывается не исследование хозяйственной стороны жизни как проблемы философии хозяйства, но натягивание доказательств per fas et nefas* относительно зависимости всей жизни и всей культуры от хозяйства в политикоэкономическом смысле, и экономическая наука для философии истории естественно получает здесь то же значение, что логика в философии Гегеля, т. е. онтологии[1]**. Понятия форм производства, с «диалектической» необходимостью сменяющих друг друга на известной ступени «развития производительных сил», очевидно, выработаны на верстаке политической экономии для ее нужд, но теперь оказывается необходимым пристегивать к ним всю духовную историю человечества, разрезая ее на куски в соответствии этим политикоэкономическим схемам. Но, конечно, политической экономии в действительности вовсе не принадлежит значение исторической онтологии, она есть лишь специальная наука, как всякая другая, и эта попытка такого ее превращения в онтологию неизбежно ведет к ряду натяжек, извращений, насилий над фактами.

Это незаконное употребление понятий политической экономии в качестве исчерпывающих категорий философии хозяйства совершенно закрывает логические горизонты для экономического материализма. Он остается ло-

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

гически скован ими, видя перед собой готовые уже и исчерпывающие категории там, где должны бы еще стоять проблемы. Он обрекается этим на логическое несовершеннолетие и остается «невыработанным и незаконченным» (unfertig und nicht ausgedacht), как его характеризовал еще Штаммлер[1]. Но он имел в виду при этом лишь невыработанность критической формы, гносеологическую сторону, наше же суждение касается и самого существа. Благодаря применению негодных средств, именно специально научных понятий к разрешению проблем философии хозяйства, экономический материализм проходит мимо действительных проблем, их не замечая; но создает для себя целый ряд вымышленных, неверно поставленных и безнадежных для разрешения проблем, стремясь изобразить мир как он есть, но в то же время глядя на него через окрашенные очки. Таково происхождение всевозможных опытов экономического истолкования истории. Экономический материализм в этом смысле есть не что иное, как философская мания величия, развившаяся у политической экономии, которая возвела себя в ранг исторической онтологии. И здесь Гегель оказался действительно поставлен вверх ногами: у него такое онтологическое значение имела логика, однако не как специальная наука, какую мы знаем теперь, но как учение об общих формах *мышления-бытия,* у Маркса же это значение получила политическая экономия просто как специальная наука*.

Экономический материализм хочет быть философией *истории,* «материалистическим пониманием истории» (materialistische Geschichtsauffassung); между тем как по логической своей структуре он представляет собой доктрину социологическую, а не историческую. Он стремится, согласно мысли Маркса, превратить социальную науку, включая сюда и историю, в естествознание, т. е. установить однообразные, неизменные законы социальной жизни, по которым может быть наперед предустанавливаемо все совершающееся в истории. Законы эти должны быть одинаково пригодны и для диагноза и для прогноза; напав на «закон развития» общества, можно научно предустановлять его будущее, и потому передовая страна показывает путь будущего развития отсталой. Под «естествознанием» здесь, очевидно, разумеется такое рассмотрение событий, при котором они берутся лишь со стороны своего сходст-

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

ва, своей общности между собою, или *типичности*, а не со стороны своей индивидуальной неповторяемости, налагающей на них печать историзма*. Но понятия исторического и социологического взаимно отталкиваются и друг друга исключают. Социологическими средствами можно освещать известные стороны истории, приближаться к ее пониманию в том, что в ней является повторяемым или типичным, но для постижения конкретной истории необходимо опуститься на самое дно индивидуально-исторического, неповторяемого. Но тогда надо или вовсе отказаться или, по крайней мере, внести существенные изменения и ограничения в идею «естественнонаучных законов», составляющую логический пафос экономического материализма**, который постоянно колеблется между пониманием социологии как истории, а истории как социологии. И особенно ясно это сказывается в темах и задачах, которые он себе ставит: в одних случаях здесь намечается материалистическое истолкование чуть ли не конкретного исторического явления — не только христианской религии или средневекового рыцарства, но и поэзии Шекспира или Пушкина, в других же подобные благоглупости находят решительное осуждение от самих сторонников экономического материализма, и на первый план выступает не то социологическая, не то метафизическая «letzter Instanz», в которую стыдливо и прячется «экономический фактор». Так как по первоначальному своему смыслу экономический материализм есть философия истории, чисто метафизическое учение о всеобщей исторической закономерности, то и, превращаясь в научную доктрину, он удерживает эту логическую свою особенность, но заменяет метафизическую закономерность социологической, т. е. тоже метаисторической. Но как в том, так и в другом своем понимании он, оставаясь чужд подлинной конкретной истории, однако желает именно ее объяснять и о ней делать научные предсказания. Благодаря этому в истории развития экономического материализма накопился такой ряд неясностей и противоречий, которые даже не позволяют теперь с точностью распознать, каково же истинное логическое лицо экономического материализма,— он оказывается хамелеоном, постоянно меняющим свою логическую окраску в зависимости от обстоятельств.

Социологизм экономического материализма ни в чем не обнаруживается с такой ясностью, как именно в том, что он приписывает себе способность к научному предсказанию, которое составляет его центральный эсхатологический нерв,— именно благодаря этому он становится исто-

рической философией социализма. Но к чему относится этот прогноз, какова область его компетенции? Есть ли это лишь выражение социологической тенденции развития, устанавливаемой, во-первых, ceteris paribus, при предположении неизменности основных элементов развития (чего мы, конечно, никогда не имеем в истории), а во-вторых, лишь для данной, точно очерченной области отношений, для данной социальной «совокупности», так, как устанавливает свои прогнозы статистика? Или же, напротив, речь идет о будущей *жизни* человечества, т. е. о будущей *истории*, как это со всей несомненностью имеет место в социализме, «научно» предсказывающем рай на земле и этим воодушевляющем и зажигающем энтузиазм в сердцах? Ни то, ни другое или и то, и другое. Из тенденции концентрации капитала, имеющей силу лишь для определенной социальной «совокупности» и теряющей всякое значение за ее пределами, не выкроишь научного «земного рая», и, конечно, нельзя сделать научно никакого заключения относительно прыжка в царство свободы и наступления социалистического элизиума; оно получается, очевидно, лишь благодаря превышению научной компетенции, но в то же время указанная социологическая основа придает ему все же известное наукообразие или, вернее, тот оттенок научности, какую имеют, положим, статистические и иные массовые предвидения. Действительно научные элементы растворены здесь в утопических, но утопические облечены маской научных; получается полное смешение*.

В связи с этим стоит еще противоречие, разъедающее экономический материализм: с одной стороны, он есть радикальный социологический детерминизм, на все смотрящий через призму неумолимой, железной необходимости, с другой — он есть не менее же радикальный прагматизм, философия действия, которая не может не быть до известной степени индетерминистична, для которой «мир пластичен» и нет ничего окончательно предопределенного, неумолимого, неотвратимого. Экономический материализм остается беспомощен пред антиномией свободы и необходимости, которую он носит в себе; как некий Фауст, он имеет две души, рвущиеся в противоположные стороны**. Это затруднение сыздавна отмечалось в литературе[1]. Как последовательный социологизм, эко-

[1] Большое значение имеет здесь известное исследование *Stammler*: «Recht und Wirtschaft nach der materialistischen Geschichtsauffassung». Ср. о нем: *С. Булгаков*. «От марксизма к идеализму». 1903 г., *П. Струве*. «На разные темы». 1903 г.

номический материализм совершенно игнорирует личность, приравнивая ее к нулевой величине, quantité negligeable. Личности для него даже не кондильяковские статуи, но заводные куклы, дергающиеся за ниточку экономических интересов. Очевидно, при этой концепции нет места ни свободе, ни творчеству, ни какому бы то ни было человеческому прагматизму, над всем царит механизм. Но в то же время и самый-то экономический материализм родился из прагматизма, он есть лишь средство ориентировки в целях социального действия. И это действие, уверяют нас далее, в своей целесообразности сломит силу механизма и заставит его себе подчиниться. Но где же эта свобода и что есть она? Куда деть ее, где поместиться ей в этой пустыне всесильной необходимости? Ведь победа свободы над необходимостью как раз и предполагает как свое условие наличность их антиномии, их борьбы, а следовательно, одновременное существование и известную совместимость свободы и необходимости; но в экономическом материализме вовсе нет места свободе. Человек, как он изображается здесь, оказывается *ниже* антиномии свободы и необходимости, он есть объект необходимости, как камень, как всякий физический предмет, а потому в свете этого воззрения совершенно непонятна возможность борьбы с необходимостью и победы над ней. Это противоречие стоит в экономическом материализме в оголенном виде и, как мы отмечали это и ранее, в нем или чередуются, или же прямо соединяются противоречивые версии. По одной из них, колесо истории не может быть ни остановлено, ни обращено назад, или раз начавшиеся роды не могут остановиться, по другой же оказывается возможным смягчать муки родов (но до какой степени?) и можно даже победить необходимость, познав ее... «Свобода есть познанная необходимость», доверчиво повторяет за Гегелем экономический материализм, не замечая, насколько чужд для него и коварен этот мнимый союзник. Но ведь и самое познание тоже есть действие, совершаемое при участии воли, и в основе познания лежит акт свободы. Познание есть идеальное преодоление слепой необходимости, а за ним следует и реальное. Поэтому формула о свободе как познанной необходимости насквозь прагматична, она пробивает такую брешь в твердыне детерминизма, что для нее становится невозможной оборона, она должна капитулировать. Этой же неустойчивостью экономического материализма в вопросе о необходимости объясняется неопределенность и его этическо-

го учения. С одной стороны, экономический материализм чужд всякой этики, как потому, что он отрицает подлинность или, по крайней мере, самостоятельность всего неэкономического, так и потому, что этика не может быть соединима с последовательным детерминизмом, и все попытки такого соединения противоречивы. Этика и свобода, т. е. индетерминизм, при котором отводится место принимающей решения воле, т. е. свободе воли, неразрывно связаны между собою. С другой стороны, ведь это же неоспоримый факт, что в действительности экономический материализм в своей социалистической интерпретации насквозь этичен, и, в частности, нельзя не замечать огромного этического темперамента самого Маркса. Социализм по крайней мере одной своей стороной всецело есть этика хозяйства, учение о хозяйственном долженствовании, обращающееся, конечно, к человеческой воле, т. е. к ее свободе. Из этих противоречий экономический материализм почти даже не делает попытки и выбраться, практически соединяя то, что философски несоединимо. Наиболее уязвимым местом в этой области является, однако, не этика, а гносеология экономического материализма. Хотя последний остается чужд ей и даже совершенно ее отвергает (уже в энгельсовском «Анти-Дюринге», а еще более в новейшей литературе), однако гносеология не позволяет так легко себя отвергнуть, она не выпускает из своих цепких когтей, требуя «критической самоотчетности». Экономическому материализму необходимо не больше не меньше как объяснить возможность самого себя. Каким образом оказывается возможной такая саморефлексия, такое самосознание, можно сказать, самооткровение природы, какое мы имеем в теории экономического материализма, если мир есть только механизм, а человек до конца подлежит экономической закономерности, и все, что он ни делает, что он ни думает, хотя бы это и казалось ему имеющим самостоятельное бытие или значение, «в последнем счете» есть лишь надстройка или идеология, следовательно, даже некоторый самообман, иллюзия? Каким образом глина может знать, что делает над ней горшечник, или машина имеет сознание о своем собственном механизме? Не значит ли это уже возвышаться над ним, т. е. уже перестать быть только машиной? Но в таком случае учение, провозглашающее принцип всеобщей машинности, очевидно, неверно, потому что уже само оно сверхмашинно, а следовательно, и само оно пробивает брешь во всеобщей машинности.

По-видимому, и на творцов экономического материализма набегало облако такого сомнения, и тогда они пытались от него отмахнуться, делая попытки объяснить самосознание экономического материализма: по учению их, на определенной ступени экономического развития, а именно в стадии товарного капиталистического производства, открываются глаза на всеобщую экономическую зависимость и тем устраняется идеологическое понимание истории. Пусть так, но ведь, рассуждая таким образом, мы ставим экономический материализм ничуть не выше, нежели все остальные, им отвергнутые и презираемые идеологии: он, как и эти последние, одинаково необходим для своего времени, тоже представляет идеологический рефлекс определенной экономической формации. Только и всего. Но истинность или неистинность его этим отнюдь не устанавливается, все одинаково необходимо на своем месте и в свое время, идеализм, как и материализм, и они неразличимы между собой в отношении их истинности или ложности с точки зрения вполне последовательного детерминизма. Но можно пойти, конечно, и еще дальше и посмотреть и на самое учение детерминизма так же, как на продукт необходимости, на рефлекс истории — и так далее без конца. Мы увязаем здесь в трясину скептицизма, из которой поочередно освобождаем то одну, то другую ногу, однако не можем зараз вытащить их обе, одинаково не можем ни утверждать истинности этой теории, ни ее окончательно отвергнуть. Во всяком случае ясно одно: экономический материализм как теория, притязающая на научную истинность, необъясним в пределах самого экономического материализма, он не в силах теоретически показать свою возможность, а тем более необходимость, и должен бессильно склониться пред скептицизмом. И если он этого не делает, то потому, что, кроме экономического базиса, фактически основывается на вере в человеческий гений, конечно, не всех людей, но определенных, канонизованных социалистическою церковью избранников. Карл Маркс в научных исследованиях* фактически ставится экономическими материалистами вне сферы влияния экономического материализма, да, в сущности, и сам себя вне ее ставит, он остается для него экстерриториален. Только ценой философской канонизации Маркса, изъемлющей его из мировой необходимости, может быть утверждаема** истинность экономического материализма. Он превращается этим из научной теории, какою хочет быть он сам, в от-

кровение, органом которого являются избранники — его пророки. Мы характеризовали выше экономический материализм как наиболее притязательный рационализм, в то же время соединяющийся с метафизикой иррационального. Теперь эта характеристика должна быть восполнена только что установленной чертой: этот рационализм его опирается не на разлитой в мире разум — мир, как механизм, неразумен, — но исключительно на гений отдельного лица или лиц, вещих ясновидцев среди этой абсолютной тьмы. Таким радикальным культом героев, в котором они, в сущности, наделяются атрибутом божества, способностью к высшему, сверхприродному ведению, неожиданно заканчивается эта теория, как им она и начинается, и это несмотря на то, что в ней изгонялось все индивидуальное, а внимание сосредоточивалось только на массах и их движениях. *Вера в авторитет* — такова гносеология экономического материализма, ее логическая основа. Так выглядит логическая структура экономического материализма при ближайшем рассмотрении. Очевидно, что при известной степени философской сознательности даже и при желании нельзя удержаться на нем, ибо он обременен такими противоречиями, которые, раз они сознаны, требуют преодоления, и изобилует такими неясностями, которые необходимо нуждаются в устранении. Можно сказать, что экономического материализма как философской системы до сих пор вовсе не было и нет. Но это не уничтожает его значения в истории мысли. Как уже указано, он есть первый опыт философии хозяйства, в нем выходит на поверхность новая и, нам кажется, рудоносная жила. Высказана яркая мысль, поставлена своеобразная проблема, пробуждена новая философская тревога. Роль Маркса здесь напоминает судьбу Мальтуса в отношении к вопросу о народонаселении. От учения самого Мальтуса не остается почти ничего, и, однако, проблема населения навсегда соединяется с его именем, потому что ему суждено было ввести ее во всеобщее сознание; так и проблема философии хозяйства, которая впервые поставлена в экономическом материализме, конечно, окажется долговечнее, нежели этот последний.

Но, кроме этой философской ценности, в экономическом материализме остается еще особая жизненная правда, не теоретическая, но практическая, моральная. Она не всегда заметна отвлеченному теоретизированию и недоступна его холодной надменности, которую сам экономический материализм на своем языке обзывает «буржуазно-

стью». Под личиной холодного рационализма и теоретической жесткости в нем скрывается грусть человека о самом себе, тоска «царя природы» в плену у стихий этой самой природы, равнодушной, даже враждебной. В этом скорбном учении нашел выражение хозяйственный трагизм человеческой жизни, и в его пессимизме есть глубокая искренность и правдивость. Над человеком тяготеет проклятие, говорит экономический материализм, ибо что же как не проклятие — эта неволя разумных существ у мертвой, неосмысленной, чуждой нам природы, эта вечная опасность голода, нищеты и смерти. И это проклятие зависимости от природы порождает новое, еще злейшее проклятие, экономическое рабство человека человеку, вечную вражду между людьми из-за богатства. Такова тоска, которая слышится в экономическом материализме, и такова правда, облеченная в его научный иероглиф. Это та правда, которая высказана на первых же страницах книги бытия человеческого рода как слово Божьего гнева и Божьего суда над согрешившими человеком и всей тварью: «Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе... в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Бытия 3, 17—19).

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

Eine jede Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst.

Hegel

Всякая философия выражает в мысли свою эпоху.

*Гегель**

Одной из отличительных черт исторического самочувствия нашей эпохи является, бесспорно, *экономизм.* Без преувеличения можно утверждать, что ни одна еще историческая эпоха не сознавала с большей ясностью хозяйственной природы жизни и не склонна была в большей степени ощущать мир как хозяйство. Конечно, экономическая нужда, холод и голод, труд в поте лица и бедность ведомы человечеству во все времена его исторического существования, как железная необходимость, к которой ничего нельзя ни прибавить, ни убавить. В этом смысле одинаковы все эпохи, и хозяйственная «Sorge», Нужда и Забота, не оставляет Фауста — человечество от колыбели до заката.

Ухо пусть меня не слышит,
Все же мною сердце дышит,
В разных видах я одна
Мучить каждого властна[1].

Würde mich kein Ohr vernehmen
Müsst'es doch im Herzen dröhnen;
In verwandelter Gestalt
Ueb'ich grimmige Gewalt.

Но современное ухо слышит эти шепоты, и современный глаз видит эти мрачные лики, склоняющиеся над человеком. Мы живем в эпоху обостренной экономической рефлексии, напряженного и утонченного экономического самосознания, когда вопросы экономического бытия властно заняли в мысли и чувстве одно из первых мест.

[1] *Гете.* «Фауст», часть II, акт V, стр. 866—867, в переводе Фета.

Объяснения этому явлению нужно искать, разумеется, не в одном только обострении общего самосознания или саморефлексии, которое наше время вообще отличает, но и в событиях экономической жизни, в непомерном ускорении ее темпа и колоссальном развитии хозяйства. Капитализм с его железной поступью, с его неотразимой, покоряющей мощью, влекущий человечество куда-то вперед по неведомому и никогда еще не испытанному пути, не то к последнему торжеству, не то к гибельной бездне,— вот тот всемирно-исторический факт, которым мы невольно загипнотизированы, вот ошеломляющее впечатление, от которого мы не можем освободиться. Человек в хозяйстве побеждает и покоряет природу, но вместе с тем побеждается этой победой и все больше чувствует себя невольником хозяйства. Вырастают крылья, но и тяжелеют оковы. И это противоречие, разъедающее душу человека, заставляет его сосредоточеннее задуматься над вопросом о природе хозяйства. Прежние инстинкты и навыки утрачивают свою непосредственность, будят тревогу, порождают рефлексию, словом, развивается своеобразный экономический гамлетизм, и такими экономическими Гамлетами полна наша эпоха. Естественно, что экономическая мысль празднует свой бенефис, пред ней широко распахиваются двери не только академических аудиторий, но и народных собраний, салонов и рабочих жилищ, внимание настораживается всюду. Широкое развитие экономических наук за последние $1^1/_2$ века имеет причину не только в практической нужде, вызвано не одной потребностью ориентироваться в усложнившейся хозяйственной жизни, вместе с тем оно находит благоприятную почву и в духовном экономизме эпохи. Наиболее радикальное, а потому и наиболее интересное выражение этот экономизм получил в доктрине так называемого экономического материализма, которая оказывается поэтому в числе наиболее влиятельных и жизнеспособных учений XIX века. Тому глухому, хотя и всеобщему чувству хозяйственной обусловленности жизни, которое разлито в сознании масс, он дает теоретическое выражение в своем научно-философском догмате о примате хозяйства в историческом бытии и сознании. Этот воинствующий экономизм утверждает хозяйственную природу всей культуры и всего человеческого творчества, ищет хозяйственной подосновы даже для самых высших и, казалось бы, наиболее духовных проявлений жизни. И следует признать без оговорок, что, как бы ни относиться к содержанию этого

учения, нельзя не прислушиваться к его мотиву, который так интимно близок каждому, назойливо безотвязен и неотразимо притягателен.

Экономический материализм поэтому не может быть просто отвергнут, он должен быть положительно превзойден, он не позволяет себя отбросить, но повелевает преодолеть. Он запечатлен особой исторической подлинностью и искренностью. Число фактических последователей экономического материализма гораздо больше, чем открытых и сознательных приверженцев, ибо, нельзя утаить, многие экономисты безотчетно отдаются этому воинствующему экономизму, который и зародился-то в этом смысле задолго до Маркса, по крайней мере, во дни Кенэ*, Смита, Рикардо и всей классической школы.

В философской области существенные пункты соприкосновения с экономическим материализмом имеются в учениях, окрашенных более или менее радикальным волюнтаризмом и исповедующих примат воли и действия над отвлеченным мышлением. Здесь, конечно, приходится вспомнить о столь распространенном, вошедшем даже в моду философском направлении, именуемом прагматизмом. В этой, надо сказать, чрезвычайно широкой скобке вмещаются и такие ходы мысли, которые ведут непосредственно к Марксу, и для историка идей весьма интересно видеть, насколько предвосхищаются Марксом, правда, в неразвитом виде, некоторые тезисы теперешней «философии действия» или прагматизма[1].

Экономический материализм истолковывает себя как экономический детерминизм. Он становится под философское знамя материализма и механистического мировоззрения и хочет быть их разновидностью, в их общую формулу он подставляет лишь свои определенные величины, именно: понятие хозяйствования, хозяйственной функции человека, хозяйственного его бытия. Там, где останавливается в своих объяснениях общий материализм, вступает в свои права экономический и продолжает его дело, объясняя историю человечества. Однако объяснение лишь тогда достигает своей цели, когда оно неизвестное объясняет известным, а не заменяет лишь новым неизвестным.

[1] См. философские тезисы Маркса, приводимые Энгельсом в приложении к брошюре о Фейербахе: «L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie». Ср. «Философия хозяйства», глава II.

Являются ли в этом смысле известными величинами основные вспомогательные понятия экономического материализма? Конечно, о том, что значит хозяйство, мы знаем из непосредственного опыта, но подвергалось ли это понятие философскому анализу и критической обработке? Ставился ли критический вопрос, что такое хозяйство и как оно возможно? На это может быть только один ответ: нет и нет. Поэтому в философском и научном смысле для экономического материализма (как и вообще для экономизма) понятие хозяйства само является столь же неизвестным, как и все, им объясняемое: *x* здесь заменяется *y*, и только. При этом наблюдается довольно обычное в истории мысли явление: понятия наиболее общие и основные и в силу того наиболее привычные подвергаются критическому анализу позднее других, производных, второстепенных и частных. Не это ли было, когда после векового развития научной мысли Кант поставил свой вопрос о природе науки, в частности математики, в своей «Критике чистого разума»? И пред нами теперь становится вопрос, вполне аналогичный кантовскому: что такое хозяйство? или как возможно хозяйство? каковы его предусловия и основоположения? каково содержание хозяйственного акта, его субъект и объект? Лишь для поверхностного размышления или же догматически предубежденного ума может казаться, что все это предприятие «критики чистого хозяйства» измышлено «метафизиками» и создается совершенно искусственно, ибо здесь вовсе нет проблемы, как это и до сих пор кажется догматическим позитивистам даже и относительно критики научного разума, проблемы Канта. Между тем в этих, с виду прелиминарных вопросах и заключаются основы философии экономизма, и лишь на основании их могут быть надлежащим образом проверены и критически оценены доктрины одинаково как экономического материализма, так и антиэкономического идеализма.

Основной вопрос, который не исследовался, хотя и в известном смысле предрешался в экономическом материализме, таков: является ли хозяйство функцией человека или же человек есть функция хозяйства? Вековечная загадка о человеке, всегдашний стимул философствования, поворачивается в экономизме новой стороной. Есть ли человек вещь, объект, истолкования которому нужно искать в безличном, тоже объектном мире вещей и механизме вещей, определяющем хозяйственный процесс, или же, наоборот, последний сам объясняется из приро-

ды хозяйственного субъекта, порождается его деятельностью, запечатлевается его субъектностью? Эта серия общих и предварительных вопросов в значительной степени предопределяет собой содержание философии хозяйства, которая, как ни странно должно это казаться в век экономизма, не находит себе должного внимания ни среди философов, ни среди экономистов, между тем как имеет одинаковые права на внимание и тех и других.

Объяснения этому надлежит, может быть, искать во взаимном недоверии и отчужденности между философией и наукой, особенно экономической, которая и до сих пор остается в значительной мере девственной в отношении к философии. Есть признаки, что идейному застою в этой области приходит конец. В той всеобщей научной, философской и религиозной тревоге, которая все сильнее охватывает современное человечество, ломаются старые перегородки, прежде герметически разгораживавшие разные области мысли, и изменяются границы их территорий. В этой смене отношений и границ, совершающейся в наши дни, находит свое оправдание и отстаивает права на «академическое» существование и настоящая работа, которая относится по своему плану одновременно и к чистой философии и к семейству социально-экономических наук.

Итак, пред нами основной вопрос: что такое хозяйство или кто такое хозяин? Бесспорно, в этом вопросе скрыто много невыявленных еще идейных возможностей, завита целая философская система, намечаются пути для построения целого мировоззрения. Экономический материализм делает чересчур поспешное и ошибочное заключение, будто экономизм есть, вместе с тем, непременно eo ipso* материализм,— мысль, которая просвечивает даже в наименованиях, им себе даваемых: экономический, диалектический, исторический материализм,— меняется прилагательное, но существительное остается без изменения. Без всяких разговоров ставится знак равенства между понятиями: *экономизм, экономическое* и *материализм, материалистическое.* Связь эта почитается неразрывной и как будто само собою разумеющеюся. Это есть не только произвольное, но и совершенно неверное допущение. В экономизме как таковом отнюдь не в меньшей (а, по-моему, даже в большей) степени заложены возможности и спиритуализма, и мистицизма, и наряду с материалистическим экономизмом может утверждаться спиритуалистический или мистический, причем экономизм может соединяться

с мистическим и религиозным мировоззрением (по крайней мере, «Философия хозяйства» стремится показать внутреннюю возможность такой связи). По существу экономизма им объемлется действенное отношение человека к природе и, обратно, воздействие природы на человека. Но в истолковании этого отношения намечается возможность различных путей, которыми вообще шла философия природы, и всего труднее, конечно, окажется истолковать без противоречий экономизм в духе механистического материализма, и уж во всяком случае здесь с ним поспорит спиритуалистическая или мистическая философия.

То или иное истолкование экономизма во всяком случае может явиться лишь на почве целого философского мировоззрения и в связи с ним, другими словами, философия хозяйства силою вещей развертывается в философскую систему или, по крайней мере, прилепляется к ней.

По вопросу о субъекте хозяйства или хозяине точка зрения, защищаемая в «Философии хозяйства»[1], сводится к признанию всеобщего (трансцендентального) субъекта хозяйства, носителя хозяйственной функции. Таковым субъектом может быть только человечество как таковое, не коллектив или собирательное целое, но живое единство духовных сил и потенций, к которому причастны все люди, умопостигаемый человек, который обнаруживается эмпирически в отдельных личностях.

Человек есть микрокосм, распространяющий свое влияние в макрокосме. Этому микрокосму принадлежит центральная, единящая роль в макрокосме, образующем для него периферию, а вместе с тем и объект хозяйственного воздействия. Человек представляет собой как бы «стянутую вселенную» (Шеллинг)*, а космос — потенциальное тело человека. На этой связи основана возможность постепенного овладения природой в научном знании и хозяйственном воздействии. Понятие трансцендентального субъекта хозяйства есть поэтому лишь особое, приуроченное к проблеме экономизма, выражение той идеи, которая с древности известна философии: это не что иное, как мировая душа учений Платона и Плотина, Бёме и Шеллинга, Баадера и Вл. Соловьева. Здесь мировой демиург, вооруженный посохом трудника Геракла и светочем бого-

[1] «Философия хозяйства», глава IV: О трансцендентальном субъекте хозяйства (I. Человек и человечество. II. Софийность хозяйства).

борца Прометея, сын Пороса и Пении, Заботы и Вдохновения*, выступает под личиной хозяйствующего человечества, не в героической маске или вакхическом исступлении, но в рабочем фартуке и с трезвой расчетливостью.

Хозяйство, понятое достаточно широко, не есть подъяремная работа скота, но творческая деятельность разумных существ, необходимо осуществляющих в ней свои индивидуальные начала, индивидуальности же присуща свобода, даже более, следует сказать, что она и есть эта самая свобода, и если свобода есть творчество, то индивидуальность есть подлинно творческое в нас начало, которое неугасимо и неустранимо и в хозяйстве[1].

В хозяйстве творится культура, вся она имеет хозяйственную подоснову, в этом прав экономический материализм. Он не прав в своем истолковании этой мысли, в которое он в качестве единственно возможной философии экономизма подставляет механистический материализм, соединенный с социальным бентамизмом, и тем приводит к абсурду, опошляет глубокую и ценную мысль.

В качестве частного вопроса при исследовании общей проблемы о смысле хозяйства в философии хозяйства должен быть рассмотрен вопрос и о природе науки[2]. Вопрос этот поставлен уже в экономическом материализме, который, вполне правильно отметив связь между хозяйством и знанием, в дальнейшем «галиматизировал» (по выражению Гегеля) и эту мысль благодаря ее узкоматериалистическому и бентамовскому истолкованию: истолкование общего соотношения хозяйства и науки заменено было отыскиванием хозяйственных мотивов или интересов в возникновении той или иной отрасли знания, в истории того или иного научного открытия.

Вопрос этот получает сугубую остроту в наше время, когда вообще так усиленно ищут волевых корней мышления и знания и когда идея инструментального значения научных понятий сделала такие успехи. Философия хозяйства ставит на своем языке проблемы гносеологии, точнее, теории науки (наукоучения), и разрешает их в смысле соединения трансцендентального идеализма с экономическим прагматизмом в учении о хозяйственной природе знания и о трансцендентальных (априорных) его основах, причем это соединение возможно лишь

[1] Ср. «Философия хозяйства», глава VI: Хозяйство как синтез свободы и необходимости.

[2] «Философия хозяйства», глава V: Природа науки.

на почве центральной метафизической идеи — о человечестве как трансцендентальном субъекте хозяйства.

Таким образом, философия хозяйства в своем развитии включает основные проблемы философского сознания, но в центре ее стоит антропология — учение о человеке в природе. На ее фронтоне написано то самое изречение дельфийского оракула, к которому не может не прислушиваться всякое серьезное и искреннее философствование: γνῶθι σεαυτόν — *познай самого себя,* познай себя в мире и в себе познай вселенную.

Если философия хозяйства далека от экономического материализма, то не менее далека она и от распространенного в наши дни трансцендентализма с его разновидностями. В противоположность материализму она утверждает примат жизни, который выражается в потенциальной оживляемости всего сущего, для нее не существует ни безусловного механизма, ни мертвой материи как самостоятельных начал, объясняющих собою явления бытия. И то, и другое есть лишь обморок жизни, ее изменчивая граница, постоянно преодолеваемая и снимаемая наступательной энергией жизни. Поэтому, хотя философия хозяйства и исповедует реальность материи, принципиально реалистична, однако этот реализм ее имеет совсем иной смысл, нежели в материалистической философии: это — мистический реализм, или же, по выражению Вл. Соловьева, религиозный материализм. При этом Маркс переводится на язык Платона, Бёме, Шеллинга, Вл. Соловьева, и раскрывается мистический и религиозный смысл того, что ищет выражения и в экономическом материализме, хотя его не находит. Едва ли, однако, еще не более мистический экономизм философии хозяйства отличается от трансцендентального идеализма с его наследственным грехом беспредметности и акосмизма. Логическому схематизму последнего остается чужд хозяйственный реализм, основа философии действия. Отвергая идеализм как мировоззрение, философия хозяйства вполне принимает, однако, основную его мысль, что наука предполагает участие оформляющих элементов априоризма или рассудочного схематизма, которые надо осознать как таковые. Она лишь отказывается признавать эти схемы самодовлеющими, видеть в их систематизации подлинное дело философии или мир абсолютных ценностей и принципов. В наличности этого схематизма науки, устанавливаемого критической философией, она видит наиболее наглядное доказательство инструментального характе-

ра научных понятий, а следовательно, их условности и относительности. Философия хозяйства истолковывает поэтому трансцендентализм как идеалистический прагматизм, который и является необходимой предпосылкой для понимания науки в духе экономического прагматизма. Философия хозяйства в известном смысле переводит Канта на язык Маркса и прагматизма. Если Маркс истолковывается в ней в духе Бёме, то Кант понимается в духе Маркса.

Философия хозяйства имеет по существу дела два лица, из которых одно обращено к философии, другое же к социальной науке, в частности — к политической экономии. Общие ее положения должны быть сличены с соответствующими положениями социальных наук и установлена связь между ними. Свою общую теорию науки философия хозяйства имеет применить и к социальной науке и потому ставит вопрос о методологических ее основоположениях или об логическом стиле[1]. Здесь для философии хозяйства предстоит двойная задача: защищая права социальных наук на существование против скептиков, она отстраняет чрезмерные притязания социологизма и определяет его истинные границы. Решающее слово в том методологическом кризисе, который переживают теперь социальные науки, и в порождаемом им научном скепсисе принадлежит критической теории науки, и не меньше других наук в этой методологической сознательности нуждается и политическая экономия, которая не может уже оставаться в блаженном неведении времен классической школы и ее социалистических продолжателей. При этом критическом анализе притязает иметь свой особый голос и философия хозяйства, поскольку она считает общую теорию науки и своею проблемою и в то же время устанавливает философскую теорию хозяйства. В настоящем исследовании проводятся только основные линии, намечаемые точками пересечения философских и научных интересов в области теории хозяйства. Наибольшую остроту и принципиальный интерес получает при этом проблема социального детерминизма, а также вопрос об отношении между наукой и политикой, в связи с волнующей многие сердца теорией так называемого «научного социализма», составляющей credo социалистических

[1] «Философия хозяйства», глава VII: Границы социального детерминизма (I. Стиль социальной науки. II. Проблема социальной политики). Гл. VIII. Феноменология хозяйства.

легионов. Этот вопрос намечался для меня как очередная тема исследования еще в пору писания книги «Капитализм и земледелие» (СПб., 1900 г. Два тома), и теперь отчасти осуществляются тогдашние предположения[1].

Я должен прибавить, что тогда, как и теперь, тема исследования определилась для меня не отвлеченно-теоретическим,— профессиональным или же научно-спортивным интересом, но жизненною необходимостью решения очередных вопросов мировоззрения. Логика вещей приводила к тому, что центр тяжести в исследовании проблемы экономизма все более передвигался от политической экономии в сторону философии. Одна и та же проблема стояла передо мною как тогда, когда она разрешалась в смысле экономического материализма, так и теперь, когда решается в духе мистического реализма.

И призраки ушли, но вера неизменна...

(Вл. Соловьев) *

Всякая принципиальная проблема есть окно, чрез которое мы смотрим на мир, и, конечно, при этом оно до известной степени окрашивает для нас этот мир своими цветными стеклами. То, что открывается чрез данное окно или вообще чрез разные окна, неизмеримо шире и значительнее, нежели самые окна, и по своему содержанию и объему различается между собою гораздо менее, нежели окна, эти лишь зрительные отверстия. Роль такого окна в моем философствовании сыграла проблема экономизма, однако и в этой специфической и для многих, быть может, странной форме передо мной стали те же самые вопросы, которые вообще становятся пред философствующим сознанием, те же самые загадки бытия, которые от века Сфинкс жизни задает любомудрствующим Эдипам. И в конце концов все они спрашивают об одном,— *о смысле жизни,* иного содержания не имеет и не может иметь философия, достойная своего имени и подлинно проникнутая любовью к мудрости, а не к умным ненужностям.

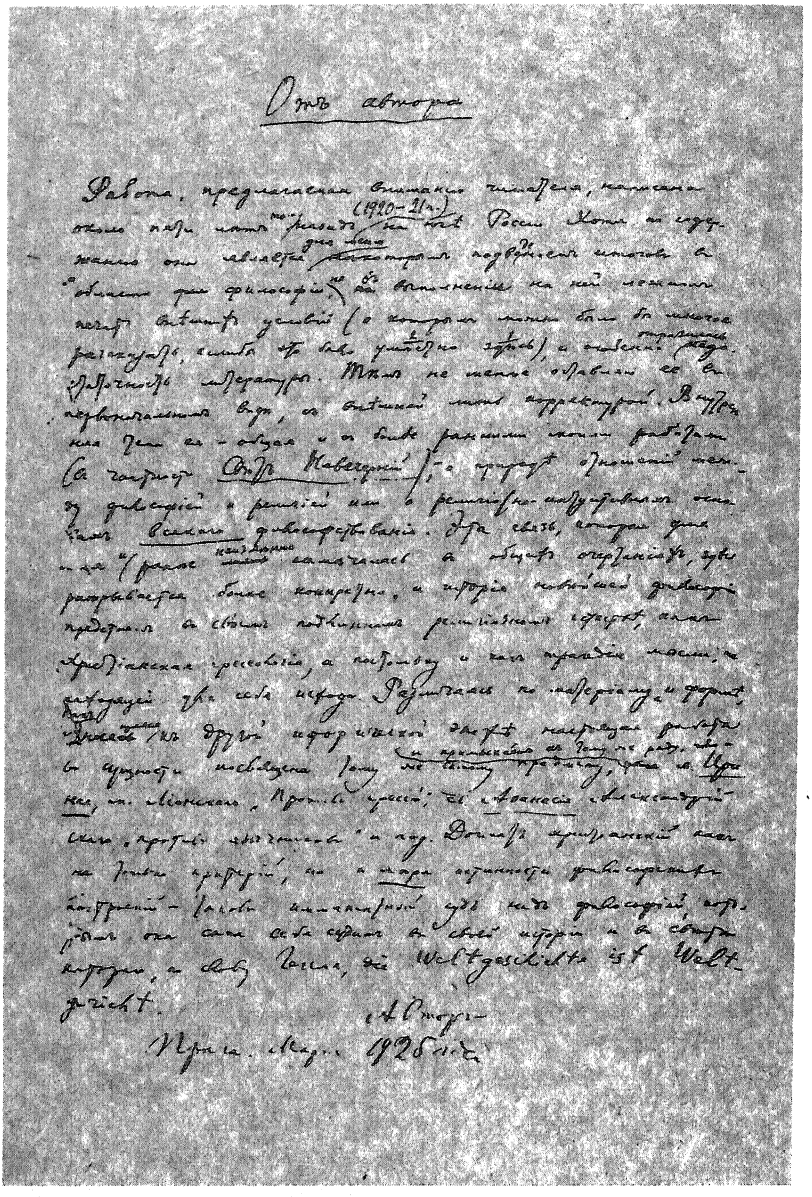
Различные философские системы не только смотрят на мир чрез разные окна, но предполагают и различные, хотя и необходимые для них догматические базы, иногда сознательно, иногда бессознательно. Другими словами, они построяются из аксиом, интуитивных и недоказуемых. В основе всякой подлинной философской системы,

[1] Ср. также «От марксизма к идеализму». СПб., 1903 г.

т. е. имеющей самостоятельный мотив (а не компилятивно построяемой), лежит некоторая внутренняя интуиция, особым образом окачествованное мироощущение. Нельзя спорить об аксиомах, и, однако, различие аксиом с необходимостью ведет и к различию выводов. Ибо по-своему одинаково последовательны и евклидова и неевклидова геометрия, различаются их аксиомы. И, исходя из такого интуитивизма в понимании философских систем, я наперед должен признать, что и системы философии хозяйства могут правомерно различествовать, если различаются исходные их аксиомы. Здесь заложена возможность неистребимых, по крайней мере средствами теории, разногласий, единство мыслей достигается только жизненным единением. И потому для меня ясно, что наряду с данною философией хозяйства может быть построена и совершенно иная. Это так. Но на одном можно и, я думаю, должно мне настаивать как на непререкаемом,— на самой проблеме, другими словами, на правомерности построения философской системы, рассматривающей мир как хозяйство. Проблема эта еще не ставилась в истории мысли во всю свою ширь, хотя к ней вплотную подходили с разных сторон столь различные течения мысли, как экономический материализм, спиритуализм, прагматизм, идеализм, мистицизм, причем все эти направления, своеобразно переплетаясь, объединяются и в философии хозяйства. И эта проблема должна быть поставлена именно нашим временем, а в свете ее предстанут в новом аспекте и с новых сторон основные вопросы философского и научного сознания. Ибо об истории философии следует сказать, что она есть столько же история разных философских учений или ответов на вопросы, ставимые пред собою мыслью, сколько и самых этих вопросов. И мне кажется, что проблемой философии хозяйства отвертывается в ней новая, неисписанная еще страница.

ТРАГЕДИЯ ФИЛОСОФИИ

(ФИЛОСОФИЯ И ДОГМАТ)



От автора

Работа, предлагаемая вниманию читателя, написана (1920–21 гг.)
отчасти еще в Киеве, отчасти уже в России. Хотя ее содер-
жание обнимает две области, принадлежащие к
обычным трем философским дисциплинам, но ее отношение к ним
может быть установлено (с некоторой точностью) только
указанием, что она есть (в первом приближении) и опыт
христианской философии. Такое название оправдано ее
первоначальным видом, из которого она развилась. Вопрос
или тема ее – объект и основные понятия философии
(в смысле Вл. Соловьева) – с природой объектной тема-
тики философии и религии или с религиозно-культурными
основами философствования. Эта связь, которая дана
и для христианства (христианской философии), здесь
раскрывается более конкретно, а история новейшей философии
предлагается в своих наиболее религиозных образцах, а
христианская рассеянная, а потому и как отрывочная новая
литература уже сама собой исчезла. Различение по материалу и форме,
которое дает нам другие философские опыты, например, Вундта
и Зиммеля, не применимо в данном случае, так как
в существе последнего дела не может быть речи, что и Цур-
кан, т. е. философия, Кроль – культура, а Бонвеч – философия религии,
другие авторы и т. д. Вопрос принципиальный сам
по себе требует, но в виду недостатка
внутренней – более интимной связи между философией, кото-
рая сама себя сознает в своей истории и в своем
предмете, и своей темой, как Weltgeschichte ist Welt-
gericht.

Автор.

Ялта. Март. 1926 года.

Автограф С. Н. Булгакова:
вступительный лист «От автора» из рукописи книги
«Трагедия философии».

ОТ АВТОРА

Работа, предлагаемая вниманию читателя, написана около пяти лет тому назад (1920—21 г.) на юге России. Хотя по содержанию она является для меня некоторым подведением итогов в области философии, но в выполнении на ней лежит печать внешних условий (о которых можно было бы многое рассказать, если бы это было здесь уместно), и особенно отразилась недостаточность литературы. Тем не менее оставляю ее в первоначальном виде, с внешней лишь корректурой. Внутренняя тема ее — общая и с более ранними моими работами (в частности, «Свет Невечерний») — о природе отношений между философией и религией, или о религиозно-интуитивных основах *всякого* философствования. Эта связь, которая для меня и ранее неизменно намечалась в общих очертаниях, здесь раскрывается более конкретно, и история новейшей философии предстает в своем подлинном религиозном естестве, как христианская ересеология, а постольку и как трагедия мысли, не находящей для себя исхода. Различаясь по материалу и форме, как относящаяся к другой исторической эпохе, настоящая работа в сущности посвящена тому же самому предмету и примыкает к тому же ряду, что и св. *Иринея,* еп. Лионского «Против ересей», св. *Афанасия* Александрийского «Против язычников» и под. Догмат христианский как не только критерий, но и *мера* истинности философских построений — таков имманентный суд над философией, которым она сама себя судит в своей истории и в свете которого, по слову Гегеля, die Weltgeschichte ist Weltgericht*.

Автор.

Прага. Март 1925 года.

Очерк первый
ТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ ПОСТРОЕНИЙ

Глава первая
О ПРИРОДЕ МЫСЛИ

Существует естественная проблематика для философской мысли, вместе с неизбежными для нее апориями, из которых она выходит ценою тяжелых жертв, впадая в односторонность «отвлеченных начал»*, философской ереси (если под ересью, αἵρησις, разуметь произвольное избрание чего-то одного, части вместо целого, т. е. именно односторонность). Это избрание,— ересь, определяет мотив и характер философской системы, делает ее как тезисом, так и антитезисом по отношению к другим системам и тем включает в цепь диалектики мысли, в каковую сделал попытку — и притом не неосновательную — вместить всю историю философии Гегель. Все философские системы, которые только знает история философии, представляют собой такие «ереси», сознательные и заведомые односторонности, причем во всех них одна сторона хочет стать всем, распространиться на все. Можно дать предварительный ответ на вопрос, чем вызывается такая их односторонность, или одномотивность, из которой потом приходится выводить и развивать многообразие всего. Причину этому указать не трудно: она налицо. Это дух *системы* и пафос системы, а система есть не что иное, как сведение многого и всего к одному и, обратно, выведение этого всего или многого из одного. Логическая непрерывность или, что то же, непрерывное логическое выведение всего из одного, которое делает всю систему кругом около одного центра, непрерывно проходимым во всех направлениях и не знающим никаких hiatus'ов или перерывов, вот задание, к которому естественно и неизбежно стремится человеческая мысль, не останавливаясь пред насилием и самообманом, обходами и иллюзиями. Логический монизм, являющийся естественной потребностью разума — ratio — и уже подразумевающий возмож-

ность адекватного, непротиворечивого миропознания, составляет неустранимую черту всякой философской системы, которая смутно или отчетливо, инстинктивно или сознательно, робко или воинствующе притязает быть абсолютной философией и свой эскиз бытия рассматривает как систему мира.

И прежде всего возникает вопрос: возможна ли вообще такая монистическая система мира? Возможна ли абсолютная философия? И на чем основана такая вера разума и в свои силы, и в правильность самой своей задачи? На этот вопрос чаще всего отвечают в духе скептицизма, релятивизма, беспардонного остроумничанья à la Пилат Понтийский: что есть истина?* Но не говоря уже о том, что и скептицизм есть также своего рода абсолютная философия, на весьма многое притязающая, он противоречит самосознанию разума, его серьезности, настойчивости и неотступности, или, лучше скажем, его неизбежной проблематике. Разум не может быть поражен скептическим гниением, ибо свои силы и свои стремления он сознает. Так велика его серьезность, что к ней не может найти доступа скептическое легкомыслие, и настоящий сознательный скептицизм есть вообще редкое явление в истории. Обычно же с ним смешивается разных оттенков релятивизм, т. е. первобытный, грубый научный догматизм, как нельзя более далекий от скептицизма (таков современный научный позитивизм). Разум пытает и не может не пытать новых взлетов, и, однако, каждый такой взлет неизбежно сопровождается и падением, и история философии есть не только рассказ об этих взлетах, но и скорбная повесть о неизбежных падениях и роковых неудачах. Пусть даже этих неудач не замечают сами творцы философских систем, себя истощившие на это усилие, остающиеся до конца жизни влюбленными в свою систему, как Шопенгауэр, и воображающие, что постигли самое Истину, как Гегель. Тем хуже для них, потому что история вдвойне клеймит эту их слепоту и обличает иллюзии. Да и как устоять пред лицом множественности систем, в то же время утверждая абсолютную ценность своей собственной? Клеймить ли соперников как идиотов и мошенников, что делал, напр<имер>, Шопенгауэр**? Но это слишком дешево и обличает разве только дурной вкус и злой характер. Или же истолковывать их как своих собственных предшественников, диалектически закономерных, но совершенно поглощающихся в абсолютной системе, как у Гегеля, так что вся история философии,

в сущности, оказывается историей собственной философии Гегеля, диалектически развертывающейся? Это означает, без сомнения, снятие самого вопроса, но и над этим притязанием смеется дальнейшая история мысли. Каждая такая система хочет быть концом мира и завершением истории, которая, однако, все продолжается. Или нелепица, или недоношенность — таков приговор истории философии, начертываемый ею самою над всеми усилиями разума, подобно Хроносу, пожирающему своих детей. Зрелище безутешное! От него спасает разве только ученый педантизм, находящий вкус в коллекционировании и превращающий историю философии в музей, где собраны предметы редкости и умственного изящества. Однако, если мы вспомним, что в этой кунсткамере собраны не раковины и побрякушки, но достижения высших напряжений человеческого разума, то музейная точка зрения представится нам во всей своей неуместности и даже кощунственности.

История философии есть трагедия. Это — повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах. Эту трагическую сторону философии, которая есть и удел каждого мыслителя, остро чувствовали некоторые умы, как Гераклит и Платон*. Кант подошел к самому краю бездны в своем учении об антиномиях и остановился. Сущность трагедии состоит в том, что человек страждет здесь не индивидуальной виной, и, даже будучи прав индивидуально и подчиняясь в своих требованиях велениям свыше, он в то же время закономерно гибнет. Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит и об этом видении и рассказывает в своей философии. Настоящий мыслитель, так же как и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же), никогда не врет, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его — падение. Ибо он *восхотел системы:* другими словами, он захотел создать (логически) мир из себя, из своего собственного принципа — «будете как боги»** — но эта логическая дедукция мира невозможна для человека. И прежде всего по причинам, вне человеческой воли и способностей разума лежащим: мир неразумен в таком смысле, в каком хочет его постигать «дедуцирующая» философия, философская система как таковая, классическое и предельное выражение имеющая в Гегеле. Точнее, хотя в мире и царит разум, но нельзя сказать, что

все действительное разумно, как думал это Гегель. Это не значит, что оно неразумно, а тем более противоразумно: действительное не только разумно, но и внеразумно, и разум вовсе не есть единственный, исчерпывающий и всесильный строитель мира, каковым его невольно исповедует всякая философская система, построяющая мир. В известном смысле разум имеет лишь рефлексию о мире, но он не есть его первоначало. Поэтому в постижении мира разум зависит от показаний бытия, от некоторого мистического и метафизического опыта, от чего, впрочем, в действительности и не отказывается философия, всегда ищущая обретения первоначала в созерцании, узрения его, открытия. И это открытие отнюдь не есть акт мысли, оно дается не мыслительным усилием, не цепью умозаключений, оно есть откровение самого мира в человеческом сознании, некое знание.

И немедленно возникает новый вопрос: знание сущего, как его самооткровение, загорается в разуме, но в состоянии ли разум освоить открывающееся и себе ассимилировать, связать его в единство, в систему? Что он это делает и не может этого не делать, это ясно само собою, такова его природа, «архитектонический его идеал», выражаясь языком Канта*. Но если разум сам пуст и бессилен творить собою и из себя, то достаточно ли он силен, чтобы свести к единству, т. е. системе, все ему открывающееся? Очевидно, что, если мир, действительность, есть не одно только разумное бытие, хотя и открывающееся разуму, оно не может раскрыться до конца, оно остается навсегда только раскрывающимся, по существу будучи тайной, содержащей в себе источник нового познания и откровения, и внести свет разума во все тайники вселенной, упразднить всякую тайну, сделать ее прозрачной разуму, как мнил это Гегель, а в лице его и вся философия, невозможно. Единственный отсюда вывод — своеобразный эмпиризм, освобожденный от ограниченного и опошляющего истолкования, но взятый во всю глубину жизненного и мистического опыта. Эмпиризм есть настоящая гносеология жизни, откровения тайн, каковым всегда является познание действительности и мышление о ней. В то же время философия никогда не может оставаться голым эмпиризмом, который, впрочем, и не возможен, потому что разум постигает связь всего со всем, приводя множественность к единству, и наоборот. Итак, разум не может сам из себя начинаться и сам из себя порождать мысль, ибо она рождается тоже в сущем и относительно

сущего, в самооткровении последнего; и в то же время он самоотчетен и самозаконен в своем пути и в своем деле.

Если разум есть не первое, а второе, не изначальное и не самопорождающееся, но возникающее и рождающееся в том, что онтологически первее разума, то и сила его соотносительна тому, в чем он рождается, что служит для него объектом его познания. Состояние разума, как и состояние мыслящего человека, может быть различно, имеет разные ступени. Ведь если в философии различается здравый смысл или обычный практический ум, далее рассудок и, наконец, разум (с особенной ясностью это различение сделано у Гегеля), то оказывается, что в самом разуме есть степени, и есть более и менее разумный разум: рассудок есть неразумный разум, мудрость которого является ограниченностью перед лицом разума, а в то же время он есть все-таки сила мысли, ума, одна и та же разумная стихия осуществляет себя и в разуме и в рассудке. Почему же не допустить еще и дальнейшего восхождения в заумные области, хотя бы теперь для него еще недостижимые и, однако, принципиально возможные и сверх того, по свидетельству христианских подвижников, им не недоступные? Иначе говоря, болезнь, порча, искажение всего человеческого существа, которым явился первородный грех, поражает и разум и делает для него невозможным, закрывая пламенным мечом Херувима — антиномиями, доступ к древу райского познания*. И, во всяком случае, сама мудрость требует от разума самопознания, однако не в кантовском только смысле — разборки машины на отдельные части, чтобы их перечистить и снова собрать, но в смысле постижения реальных границ разума, которые должны быть осознаны, хотя бы разум и упирался в антиномии. Отсюда следует, что самое основное стремление разума — к логическому монизму, т. е. к логически связному и непрерывному истолкованию мира из одного начала, оказывается неосуществимым и абсолютная система философии невозможной. Это, конечно, не мешает тому, что если невозможна философия, то вполне возможно и необходимо философствование, и рефлектирующая, осмысливающая работа разума сохраняет отнюдь не меньшее значение, нежели в неверной и преувеличенной его самооценке.

Разум, стремясь к монизму, к логическому созиданию мира из себя, фактически совершает акт произвола, избирая из доступных для него опытных начал то или иное и, таким образом, вступая на путь философской ереси (в вы-

шеразъясненном смысле). Откровение о мире есть откровение Бога о себе самом. Религиозные догматы, «мифы» в смысле гносеологическом[1], являются, вместе с тем, и проблемами для разума, которые он освоивает и осмысливает. Религиозная основа философствования есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно, сознается он ею или не сознается. И в этом смысле история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересеология. Философская характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается. Все основные ереси представляют собою подобный рационализм в применении к догматам. Рационализм, как такое злоупотребление разумом, имеет источником гордость разума, понимаемую не в смысле личной горделивости отдельных философов-ересеологов, но в объективном смысле — незнания им своей собственной природы, границ и состояния. Следов<ательно>, на языке современной философии можно сказать, что философствующие ересеологи повинны в догматизме, в отсутствии критического осознания границ разума.

Есть три основных самоопределения мысли, образующих для нее исход и определяющих ее ориентацию, по этим трем рубежам разделяются все философские системы с их основными началами: 1) ипостась или личность; 2) идея ее или идеальный образ, логос, смысл; 3) субстанциальное бытие как единство всех моментов или положений бытия, как реализующееся все. *Я есмь Нечто* (потенциально все) — эта формула, выражающая суждение, содержит в себе в сокращенном виде не только схему сущего, но потому и схему истории философии. Эту трехчленную формулу, содержащую в себе логическое триединство и тройственность моментов связывающую в нераздельность и несекомость, непрестанно в разных направлениях рассекает философствующая и в произвольности этого рассечения и избрания отдельных начал еретичествующая мысль, и способом этого рассечения определяется стиль философствования. В основе самосознания, так же как и всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом суждения: *я есмь А.* Обобщая

[1] Ср. мой «Свет Невечерний», введение.

это в терминах логически-грамматических: подлежащее, сказуемое и связка,— можно сказать, что в основе самосознания лежит предложение*. Дух есть живое, непрестанно реализующее себя предложение. Всякое подлежащее, «имя существительное» или заменяющее его слово, существует по образу и подобию местоимения первого лица, подлежащего (субъекта) по преимуществу: оно дробится и множится в бесчисленных зеркальных повторениях[1]. Местоимение первого лица, словесный мистический жест, имеет совершенно единственную в своем роде природу и является основой всякой вещи как имени существительного. Каждое предложение можно привести к типу соединения Я с его сказуемым, даже можно сказать, что оно, имея истинным подлежащим Я, является, все целиком, сказуемым этого Я, ибо по отношению к Я все, весь смысл есть сказуемое, и каждое суждение есть новое и новое самоопределение Я если не по форме, то по существу. Каждое суждение онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которые суть не что иное, как я, ипостась, и его природа, раскрывающая его содержание, его сказуемое, оно же приводится в связь с подлежащим связкою бытия. В форме суждения тайна и природа мысли, ключ к уразумению философских построений. Я, самозамкнутое, находящееся на неприступном острове, к которому не досягает никакое мышление или бытие, находит в себе некоторый образ бытия, высказывается в «сказуемом» и этот образ познает как свое собственное порождение, самораскрытие, каковое и есть связка. В этом смысле вся наша жизнь, а потому и все наше мышление является непрерывно осуществляющимся предложением, есть предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки. Но именно потому на предложении, или суждении как всеобщей и само собою подразумевающейся форме мысли, менее всего останавливалась философия (и только по-своему, в ограниченной постановке вопроса, останавливались логика и грамматика). Не заметила суждения-предложения и его универсального значения и критика Канта. В предложении заключена сущность и образ бытия, предложение несет в себе его тайну, ибо в нем сокрыт образ троичности. По свидетельству предложения, сущностное отношение противится всякому монизму, философии тожест-

[1] Основные положения о слове, сюда относящиеся, развиты мною в сочинении «К философии имени» (рукописное)**.

ва, которое стремится растворить все три его члена, сведя их к одному: либо к подлежащему, либо к сказуемому, либо к связке. Таким стремлением руководится всякая философская система, поскольку она есть философия тожества: либо подлежащее, либо связку, либо сказуемое объявляет она единственным началом и из него все выводит или к нему все приводит. Такая «дедукция» либо подлежащего из сказуемого, либо наоборот, либо того и другого из связки фактически и представляет собой главную задачу, а вместе и неразрешимую трудность для философствующей мысли, которая стремится к монизму, к сведению всего во что бы то ни стало к первоединству. Изначальное и исходное единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой философской системы и ее трагедии. Это единство есть не только постулат, но и исходная аксиома для мысли, и эта аксиома лежит в основе всей истории философии.

Между тем *эта аксиома неверна,* а потому и все усилия философии тщетны и не могут не представлять собою ряда трагических неудач, притом типического характера: солнечный жар неизбежно растопляет склеенные воском крылья Икара, в каком бы направлении он ни летел. Ибо, как свидетельствует форма предложения-суждения, отражающая на себе самое строение сущего, основа сущего не единична, но тройственна во единстве, триедина, и ложный монизм, притязание философии тожества, есть заблуждение, πρῶτον ψεῦδος* философии. Субстанция едина, но тройственна, и этой сопряженности единства и множества ее моментов ничто не может преодолеть, а потому и не должно к тому стремиться. Ипостась, лицо, я, существует, имея свою природу, т. е. постоянно сказуемое и никогда до конца не изрекаемое свое откровение, которое она и осуществляет как свое собственное бытие (в разных его оттенках или модальностях). «Субстанция» существует не только «по себе», как подлежащее, но и «для себя», как сказуемое, и притом «по себе и для себя», в связке, как бытие. И эти три начала вовсе не суть лишь диалектические моменты одного, друг друга снимающие и упраздняющиеся в синтезе, нет, это суть три одновременно и равноправно существующие, как бы корни бытия, в своей совокупности являющие жизнь субстанции.

Ипостасное я неопределимо по самому своему существу. Будучи я, ипостасью, каждый знает, о чем идет речь, хотя это и неизреченно (а только изрекаемо). Имен-

но самая сущность ипостаси состоит в том, что она неопределима, неописуема, стоит за пределами слова и понятия, а потому и не может быть выражена в них, хотя и постоянно в них раскрывается. Пред лицом Ипостаси приличествует молчание, возможен только немой мистический жест, который уже вторичным, рефлективным актом — не именуется, но «вместо имени» обозначается «местоимением», *я*[1]. Неопределимость эта не есть, однако, пустота, логический нуль, напротив, ипостась есть предпосылка логического, субъект мысли. Ошибочно думать, что мысль стоит на своих ногах, держится на себе самой: она возникает и существует в том, что не есть мысль, но вместе с тем не является чуждым, иноприродным мысли, в чем рождается мысль и что она непрерывно собой обвивает. Если где уместно и применимо кантовское различение ноуменов и феноменов, то именно здесь, при характеристике взаимных отношений ипостаси и ее природы, субъекта и объекта, подлежащего и сказуемого. Ибо *я*, ипостась, есть поистине вещь в себе, ноумен, и она, т. е. сам дух, навеки остается трансцендентна мысли по своей природе, положению и отношению к ней. Но трансцендентное всегда и неразрывно связано с имманентным, имманентируется; подлежащее, ипостась, всегда открывается, высказывается в сказуемом. Само собою разумеется, ипостась в этом смысле не есть психологическое я, психологическая субъективность, которая является уже определением ипостаси, сказуемым, а не подлежащим: дух не психологичен, и ипостась ни в каком смысле не является психологизмом. Ипостась не есть даже и то гносеологическое *я*, которое знает Кант как единство трансцендентальной апперцепции. И это есть лишь оболочка я, его «трансцендентальное» сказуемое, и ошибочно думать, чтобы неизмеримая глубина ипостасного духа сводилась к этой световой точке, к факелу познающего сознания. Об этом свидетельствует уже одно то, Кантом за всеми его критиками просмотренное обстоятельство, что я ипостасное, ноуменальное, есть неразложимое единство, осуществляющееся не только в познании, но и воле, чувстве, действии, во всей жизни. Оно связует собой «чистый», «практический» и эстетизирующий (оценивающий) разум. Ипостасное я есть живой дух (что есть, впрочем, синоним), и его сила жизни неисчерпаема ни в каком определении. Он являет себя во времени, но сам не только превыше

[1] Подробнее об этом в названном сочинении об имени.

времени, но и самой временности. Для ипостаси не существует возникновения и гибели, начала или конца. Вневременная, она вместе и сверхвременна, ей принадлежит вечность, она вечна так же и в том же смысле, как вечен Бог, который Сам вдунул, из Себя, Дух Свой в человека при его создании. Человек есть сын Божий и тварный бог, и образ вечности присущ ему неотъемлемо и неотторжимо. Поэтому человек не может ни помыслить, ни пожелать своего уничтожения, т. е. угашения я (и все попытки самоубийства представляют собой род философского недоразумения и относятся не к самому я, но лишь к образу его существования, не к подлежащему, но к сказуемому). Ипостасное Я есть Субъект, Подлежащее всяких сказуемых, его жизнь есть это сказуемое, бесконечное и в ширину и в глубину.

Но не вводится ли здесь в метафизику, в качестве начала основоположного, то, что не может быть никак определено, являясь принципиально трансцендентным для мысли, не содержится ли здесь недоразумения, ошибки, нелепости? Как мыслить немыслимое? Как высказывать неизреченное? Разве словесно-мистический жест местоимения есть слово? Или разве я есть понятие, когда оно своей единственностью и единичностью уничтожает всякое понятие, т. е. общее, идею? Вообще, не встречаемся ли здесь с таким строгим критическим *veto*, которого может не устрашиться разве только полная философская наивность?

Такие страхи суть порождения запуганного гносеологического воображения. Они связаны с предубеждением, будто мысль имеет в себе самопорождающую силу, имеет предметом себе имманентное, т. е. самое себя: мышление, само себя мыслящее, зараз и подлежащее и сказуемое. В действительности же мысль рождается в субъекте, ее имеет ипостась и в ней постоянно себя раскрывает. Только то является запредельно мысли и, как вполне ей трансцендентное, есть нуль для мысли, т. е. вовсе не существует, что вполне и всецело трансцендентно. Но такая трансцендентность есть не более как математический предел, никогда не реализуемый мыслью, и *Ding an sich*, вещь в себе, есть все-таки τὸ νοούμενον, мыслимость. То, что мыслью мыслится как трансцендентное, есть именно то, что — *не-мысль* и в этом смысле является ей инородно, а, однако, вместе с тем и родственно, доступно, раскрывается в ней. Вообще трансцендентность есть понятие, соотносительное имманентности, и в этом смысле

можно считать трансцендентным тот предмет мысли, которым и является ее субъект, ипостась, подлежащее. Трансцендентно мысли не то, что немыслимо, как противоречащее ей, ее разрывающее и уничтожающее (да это и не существует для мысли, есть для нее «тьма кромешняя», чистый нуль), но то, что есть не-мысль, точнее, не только мысль, и однако реализуется мыслью. В этой проблеме трансцендентности заключается, как мы видим, вообще проблема мыслимости предмета мысли. Можно как угодно расширять область категориального синтеза и видеть в вещах категории мысли, но этот основной вопрос о мыслимости того, что не есть мысль или не есть только мысль, сохраняет всю свою силу и лишь перемещается в другое место.

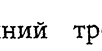
Ясно, что своими силами мысль не может дать ответа на вопрос о том, каким образом трансцендентное мыслится, и то, что *не-мысль,* входит в мысль, становится мыслимым, каким образом свет логоса разливается в области, доселе совершенно чуждые света, и сетью логики, категориальными синтезами уловляется материя мысли. Здесь имеет место некоторое до-логическое констатирование, проходит межа мысли, отделяющая ее от того, что немысль. Итак, в основе мысли лежит жизненный акт, свидетельствуемый живым образом мысли, т. е. предложением, и этот акт имеет три момента, взаимно связанных, но один к другому не сводимых. Моменты эти: чистая ипостасность *я,* субъект, подлежащее; природа я, раскрывающая себя в нем и пред ним,— сказуемое; и самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, акт реализации себя в своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание и самоутверждение *я.* Вечное я имеет своим сказуемым (потенциальное) все или мир, и в акте этого сознания живет, сознает свое бытие. Ипостась, мыслительный образ, бытие (природа) — таково триединство субстанции, ее статика и динамика, а мысль в этом триединстве есть сказуемое и только сказуемое. Все три члена взаимно нерасторжимы, ибо ипостась не мыслима в отрыве от своей природы, как и всякая субстанциальная природа не существует вне обладающей ею ипостаси, а это обладание, ее раскрытие, есть акт бытия, есть вообще бытие, жизнь, каковая поэтому отнюдь не является понятием или логическим определением, хотя и вплотную соприкасается с логическим. Поэтому сущее есть prius, стоит прежде бытия или существующего; существование есть постоянно совершающийся

синтез ипостаси с ее собственной природой, самораскрытие в акте бытия. Определения субстанции искала всегда философская мысль и не находила — это потому, что (если не считать христианской догматики с ее учением о троичности) она искала дурного, отвлеченного единства — простую и единую субстанциальность. Все усилия логического монизма, который определяет собой задание для философских систем и есть всеобщая подразумеваемая их аксиома, сводятся к сведению тройственности моментов, триединства субстанции, к единству, мысль стремится ассимилировать себе то, что лежит в основе мысли и, однако, недомыслимо или, на логическом языке, иррационально, есть в своем роде *X*. Основным «законом», самоопределением и самосознанием мысли является закон тожества (обратная форма — закон противоречия), гарантирующий непрерывность мысли, охраняющий ее имманентное русло от скачков и зияний. И, однако, тот закон, точнее, постулат тожества, применяемый на протяжении всего мышления в его собственных пределах, совершенно не применим к его истокам. Он нарушается в основной форме мысли, суждении-предложении. Кант установил совершенно произвольное и неверное различие между суждениями аналитическими и синтетическими, которое имеет столь большое значение для его системы. В действительности (как это, впрочем, отмечено и Гегелем в «Науке логики») все суждения являются и синтетическими, и аналитическими по форме, они под видом известного и само собою понятного (аналитического) представляют собой скачок над непроходимой пропастью и соединяют оба ее конца (синтез). Я есмь А, эта ячейка мысли означает собой основное и изначальное отрицание закона тожества. Этот последний мог бы, самое большее, привести к тожесловию: Я—Я—Я—Я...—Я и т. д., бесплодное самоповторение или же самопожирание я. Впрочем, надо сказать, что *я* второе, сказуемое, в предложении я—я уже не есть то самое неизреченное, ипостасное я, которое является субъектом или подлежащим, оно содержит в себе идею, как сказуемое (и в этом смысле, в отношении к ипостасному я подлежащего, оно является уже *не-я*).

Подлежащее и сказуемое представляют собой — и в этом все дело — отнюдь не логический анализ, дедукцию, силлогизм, доказательство (что возможно лишь относительно соединений уже существующих предложений), но совершенно нелогический, точнее, внелогиче-

ский синтез. Я есть не-Я, Я = не-Я, я открывается в не-я и через не-я, которое через то становится я. Предложение содержит всегда синтез *я* и *не-я.* Каким образом подлежащее может определиться чрез сказуемое, я в не-я? На это не может быть логического ответа, хотя это определение имеет силу основного логического факта, силою которого вообще возможна мысль. Сознательная, самоотчетная мысль, имманентная и непрерывная в своем развитии и движении, не может себя понять в своем рождении, в первоклетке. Отношение между подлежащим и сказуемым не может быть определено как необходимое и непрерывное мышление, но лишь как саморождение: как слово рождается в том, что не есть еще слово, так и мысль рождается там, где еще нет места логической связи, где она только возникает. Это-то отношение наивным лепетом выражает философский эмпиризм или позитивизм, который совершенно справедливо чувствует неизреченность сущего и бессилие логики из себя обосновать конкретное знание. Здесь, конечно, возникает вопрос, правомерно ли сводится всякое суждение типа *А есть В* (со всеми его модальностями) к типу *Я есмь А.* Не суть ли это совершенно различные виды? Однако, хотя по содержанию они, конечно, различны, но по строению тожественны. Гносеологически (и антропологически) исходным и типическим является, несомненно, *Я есмь А.* Из я развивается местоимение второго и третьего лица, а из последнего путем персонификации понятия развивается и всякая форма суждения. Вместе с тем можно сказать, что всякое суждение предметного содержания можно рассматривать как сказуемое к я, как его самоопределение: хотя самостоятельное подлежащее («этот стол черен») и дает ему подобие ипостасности, которое в бесчисленных зеркальных повторениях непрестанно творится нашим я, однако по существу (гносеологически и метафизически) все предложения этого типа суть лишь сказуемое к я: я вижу, мыслю, ощущаю этот стол черным. Это суждение вкратце выражается в констатировании бытия стола по себе и для себя, *подобно я:* этот стол черен. Первоисток мысли, во всяком случае, не здесь, не в этих предметных подлежащих, но в исходной формуле: я есмь нечто, я — не-я (как это с исключительной проницательностью было подмечено Фихте). Я как ипостась самозамкнуто и недоступно, оно в себе самом, в своих собственных недрах, в своей природе должно породить свое собственное откровение, которое было бы уже иным от-

носительно я, и в этом смысле не-я, но вместе с тем являлось бы откровением я. Об этом-то и свидетельствует и возвещает связка *есть* (столь привычный и безобидный в грамматике и столь таинственный и значительный в философии «вспомогательный глагол»). Это ЕСТЬ, которое есть главное орудие мысли в ее операциях, также совершенно непостижимо логически, ибо оно соединяет в качестве равного и тожественного различное и инаковое. *А есть А* есть либо бессмыслица, тожесловие, лишение слов их определенного содержания и оперативного значения для мысли, либо синтез разного как равного, иного как тожественного. Всякое *есть* имеет в первоистоке не грамматический и логический, но онтологический смысл: в нем осуществляется самооткровение ипостаси, оно есть мост над бездной, соединяющий сущее и бытие, подлежащее и сказуемое, им утверждается действительность, существование. Им в бытии полагается образ сущего, животворится, живет. Связка ЕСТЬ есть жизнь сущего. Итак, субстанция, т. е. дух, есть существующее *actu* триединство субъекта, объекта и связи между ними, их бытия, причем все три момента полагаются нераздельно и неслиянно. Не существует ипостаси без природы, представляющей собой основу объектности, и нет бытия без подлежащего, без сущего и без его сказуемого, природы. Сущее полагает существование, бытие есть актуальность сущего, которое в своей самобытности остается выше бытия. Нераздельность этих моментов ясна, по-видимому, сама собою, но столь же должна быть ясна и их неслиянность. Философия погрешает и в ту и другую сторону, отрекаясь от триединства ради единства. Мало того, каждый из этих трех моментов в себе несет и актуально содержит и оба остальные. Чистая ипостасность не сможет сделаться предметом мысли без определения по бытию, т. е. без сказуемого и вне контекста бытия. Голая ипостасность, беспринодная и внебытийная, есть чистый нуль абстракции, который мы можем реализовать только отвлекающей мыслью в качестве остатка после удаления из мысли всякого содержания. Связка *быть,* которою соединяется ипостась, подлежащее, со сказуемым, настолько прочна, что никакие силы неба, земли и преисподней не в состоянии ее разорвать. И эта связка соединяет в жизненном, бытийном акте ипостась и ее природу, они смотрятся друг в друга, соотносительны в такой мере, что каждый приводит другой помощью связки. Ипостась не есть даже ипостась без объекта или без сказуемого, она

есть необходимо ипостась чего-либо или к чему-либо, равным образом не существует никакого определения или сказуемого, которое было бы res nullius*, не имело бы своего ипостасного лика. И ясно само собою, что бытие, или связка, необходимо имеет связуемые члены, подлежащее и сказуемое, есть бытие кого-нибудь и чем-нибудь. Таким образом, субстанция есть как бы равносторонний треугольник  углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и оба другие.

Итак, субстанция есть метафизическое триединство, находящее выражение в предложении. Это триединство следует строго отличать от (мнимо) диалектической триады Гегеля, в которой ее моменты представляют собой или простое расчленение мысли, излагаемой синтетически, или же моменты одной простой мысли, из которых каждый предыдущий поглощается или снимается последующим, и в конце концов тезис и антитезис утрачивают свой самостоятельный смысл и бытие, живут в синтезе. Несмотря на намеренно и преувеличенно заостряемую диалектику, ее противоречия вполне снимаются и разъясняются в своей относительности, оказываются или моментами развития понятия, или недоразумениями. Напротив, то триединство субстанции, о котором здесь идет речь, вовсе не диалектично, в нем не совершается никакого развития никакого понятия, в нем нет тезиса, антитезиса, синтеза. Правда, и в нем есть последование, порядок, связь моментов, вытекающая из их внутреннего соотношения. Подлежащее, ипостась, есть первое; сказуемое, εἶδος, второе; связка, бытие, φύσις, третье. Но никоим образом и ни в каком смысле нельзя сказать, чтобы третье в силу этого было синтезом первого и второго или первое являлось тезисом к антитезису второму. Вообще эти три момента отнюдь не имеют логической природы, какую необходимо имеют диалектические противоречия. Напротив, они выражают собой онтологические отношения, которые даны для логики и ею не могут быть преодолены, хотя бы делали для нее великие затруднения. Разрешить субстанциальное триединство в диалектическое означало бы его логически преодолеть и тем дать победу логическому монизму, т. е. абсолютной философии, имеющей единый центр системе. Но это невозможно. Невозможно обломать или притупить углы субстанциального триединства, которое лежит в основе всякой мысли, соста-

вляет ее исход. Это триединство логически для мысли даже неприемлемо, потому что она ищет одного начала и может строить только из одного. Изойти из трех начал она не может, если хочет остаться самодовлеющей и имманентной и если, вслед за древним Парменидом, исповедует: «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит,— без сущего мысль не найти, она изрекается в сущем. Иного, кроме бытия (т. е. в данном случае логического первоначала < — прим. С. Б. >) нет и не будет»[1]*. Сверх-или внелогический исход мысли оказывается и антилогическим, иначе можно [это] сказать, что предмет мысли — субстанция, сущее — не имманентен мысли, как хочет и притязает неизменно философия устами Парменида, но ей трансцендентен, представляет в отношении к мысли заумную тайну, которую нащупывает и сам разум, ориентируясь в своих же собственных основах. Разум закономерно упирается в антиномии, определяющие его собственное строение и задачи. Он не лишается возможности чрез это созерцать сущее и философствовать о смысле и значении этих созерцаний, но он привязан к этим созерцаниям, мысль имеет эмпирические корни. А это означает, что разум отправляется не от пустого места и не начинает свою нить из самого себя, как паук, но исходит из мистических фактов и метафизических данностей. Иначе говоря, всякая философия есть философия откровения — откровения Божества в мире. Аксиомы философии не дедуцируются, но лишь формулируются, и автономная, чистая философия или невозможна, или же роковым, неустранимым образом обречена на апорию, приводит к трагедии безысходности. В этих словах менее всего можно слышать голос скептицизма: совсем напротив, вера в истину, которая глубже разума и ему запредельна, отнюдь не ослабляет и не парализует взлетов к этой истине. Нельзя видеть здесь и уничтожения философии, которая утверждает свое собственное, принадлежащее ей место, освобождаясь от ложных притязаний. Здесь оспариваются и отвергаются лишь притязания рационализма на построение единой, абсолютной, насквозь прозрачной системы мира, т. е. то именно притязание, которое составляло и составляет — то в воинствующих и самоуверенных, то в подавленных и меланхолических тонах — душу всей но-

[1] Τωὐτον δ'ἐστι νοεῖν, καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ὄντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος.

вой философии от Декарта, а предельное и классическое выражение получило в Гегеле. Последний вполне откровенно и последовательно ставил философию выше религии, при одновременном признании тожества их предмета, однако при различии в способах усвоения. Мы ставим наоборот: религия, как откровение, как учение не рационалистическое, но догматическое или мифотворческое, предшествует философии и постольку стоит выше нее. В этом смысле всякая философия, как учение о мире, обо всем, есть необходимо и богословствование. Если бы человек мог порождать мир *логически,* т. е. сплошь постигать его бытие разумом, в таком случае он сам был бы богом или вполне сливался бы с Богом, творящим мир (на это и притязал по существу Гегель). Тогда его философия становится тоже, конечно, и богословием, достигшим высшей ступени сознательности. Но и доступная человеку философия является естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли. Однако мы разумеем здесь не самосознание имманентной мысли, которая ни в чем не нуждается, ибо самопорождением создает свое собственное содержание. Мы разумеем элементы, потусторонние мысли и для нее неприемлемые и, однако, оказывающиеся в самой ее основе. Раздирающие разум антиномии — они же его строят и определяют.

«Критический антиномизм» в метафизике и гносеологии становится таким образом на место догматического рационализма. Последний представляет собой самоопьянение разума, упоение своими силами и желание произвести ставку на разум до конца, произвести эксперимент разумного истолкования всего мира. Такой эксперимент в самой грандиозной форме произвел, конечно, тот же Гегель. Критицизм состоит именно в выяснении строения разума и его основ не в целях развенчания разума, напротив, в целях его укрепления. И в свете этой критики история философии именно и представляется как трагическая ересеология.

Глава вторая

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ИСТОРИИ НОВЕЙШЕЙ ФИЛОСОФИИ

Три нераздельные и неслиянные момента субстанции и субстанциального отношения: ипостась-подлежащее, определение-природа-сказуемое и бытие-реальность-связка, — в своем своеобразном соединении исчерпывающих и определяющих субстанциальность, в истории философии всегда и неизменно либо разъединялись, либо сливались между собою; впрочем, одно обычно сопутствовало другому. Системы философии исходили из любого из этих моментов, а затем из одного дедуцировались все остальные, — получался своеобразный философский модализм, савеллианство[1]. В этом смысле философские системы, вместо того чтобы быть философской транскрипцией или, если угодно, схематической разработкой мотивов триединства, оказываются вариантами философии тожества, или, что то же, монизма, причем в качестве вторичной, добавочной характеристики значение получает и то, какой из моментов берется за исходный. Таким образом намечается троякая возможность философствующей ересеологии, монистического модализма, и, очевидно, системы философии могут естественно распределиться между тремя обширными группами: а) системы, исходящие из подлежащего или субъекта, Я, или системы *идеалистические;* б) системы, исходящие из сказуемого, *панлогистические;* в) системы, исходящие из связки, т. е. из безличного бытия, *реалистические,* причем реализм этот может иметь различный характер: мистико-созерцательный, эмпирический, материалистический. Остановимся ближе на этих типах.

[1] Модализм, наиболее известный в учении Савеллия как савеллианство, признавал три божественные лица лишь за разные явления (модусы) одного и того же Бога, в существе своем единоипостасного (во 2-м веке Праксей, в 3-м — Ноэт, Берилл, Савеллий, Павел Самосатский).

А. Системы идеалистические

Здесь философствующую мысль более всего поражает, «удивляет» философским удивлением то непререкаемое свидетельство нашего самосознания, что все сущее существует в я, пред я и для я: мир есть зрелище для некоего созерцателя, или представление некоего субъекта. Мир субъективен, он есть субъективное представление, вне субъекта, без субъекта ничего не существует. Скажем словами Шопенгауэра, который, как известно, положил эту мысль в основание своего учения о мире как представлении[1]:

Субъект (ипостась) и объект познания: «нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, воззрением для взирающего — короче говоря, представлением (?!). Естественно, это относится и к настоящему, и ко всякому прошлому, и ко всякому будущему, относится и к самому отдаленному и к близкому: ибо это распространяется на самое время и пространство, в которых и находятся все такие различия. Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно обречено обусловленности субъектом и существует только для субъекта. Мир — представление (?!)... То, что познает и никем не познается,— это субъект. Он, следовательно, носитель мира, общее и всегда предполагаемое условие всех явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует. Таким субъектом каждый находит самого себя, но лишь поскольку он познает, а не поскольку он объект познания. Однако объектом является уже его тело, которое поэтому само с этой точки зрения мы называем представлением. Ибо тело — объект среди объектов и подчинено их законам... оно лежит в формах всякого познания, во времени и пространстве, благодаря которым существует множественность. Субъект же, познающее, никогда не познаваемое, не находится в этих формах,— напротив, он сам всегда уже предполагается ими и, таким образом, ему не надлежит ни множественность, ни ее противоположность — единство. Мы его никогда не познаем; между тем как он именно то, что познает, где только есть познание. Итак, мир как представление... имеет две существенные, необходимые и неотделимые половины. Первая из них — объект: его формой служит пространство и время,

[1] *Шопенгауэр.* Мир как воля и представление, пер. Айхенвальда. Москва, 1900, том I, стр. 3, 5.

а чрез них множественность; другая же половина — субъект, лежит вне пространства и времени: ибо она вполне и нераздельно находится в каждом представляющем существе. Поэтому единое из последних так же всецело, как и существующие миллионы их, восполняет объектом мир как представление; но если бы исчезло и это единственное существо, то мир как представление перестал бы существовать».

Эта *субъектность* мира, то, что мир есть сказуемое для подлежащего или что бытие по себе есть и бытие для себя, весьма часто истолковывается и как *субъективность* мира, а это, в свою очередь,— как иллюзорность, призрачность, обманчивость. Это есть мотив, весьма распространенный в индийской философии, где мир рассматривается как сновидение перед зрителем, атманом. По каким-то причинам, здесь ближе не подлежащим исследованию, этот субъективный иллюзионизм, утвердившись там, оттуда просочился и в Европу. В Греции он сделался ощутим в эпоху индивидуалистического разложения, в скепсисе софистов с их субъективистическим релятивизмом (протагоровское «человек — мера вещей»). Если в Индии он имеет мистический и созерцательный характер и означает призыв и углубление в темные, подсознательные, незримые и неизреченные корни бытия, творческое stirb und werde*, погружение во вселенское ничто нирваны с надеждой: in deinem Nichts hoffe ich alles finden**, то в Греции он есть явление упадочничества, поверхностного отношения к жизни, вошедшего в правило. Христианство победило этот субъективизм, не теоретически, но жизненно, ибо принесенная им новая жизнь в Боге, углубленное чувство реальности само собою погасило и обессилило упадочнический субъективизм. Из христианства родилось, после мощного подъема мысли эпохи вселенских соборов, христианское богословие Востока и Запада (схоластика), в котором не было места субъективному идеализму, напротив, господствовал безраздельно религиозный реализм, получивший лишь разное философское выражение. Правда, при свете дальнейшего исторического развития можно находить даже в массивах патристического богословия (тем более в схоластике) прослойки рационализма, угрожающего в будущем оказаться руслом для субъективного идеализма. Однако, чтобы это выявилось, необходимо было, чтобы произошло значительное выветривание основных пород. Совершилось духовное землетрясение в самом христианстве,— в протестантизме подняло голову индивидуалистическое начало, которое не за-

медлило обнаружиться и в философствовании. Ранее всего оно проявилось в Англии, в учениях Коллиера* и Беркли, которые попробовали сделать я, ипостась, оторвав ее от реальности бытия, единственным и универсальным принципом философствования. При этом сразу раскрылась и бездна солипсизма, подстерегающая идеализм. Если мир есть деяние я, положение я или его представление, то существует ли вообще что-либо вне я, за его пределами, есть ли выход за я и из я, или же оно остается в единственном числе, solus ipse**, охваченное нерасторжимым кольцом? Есть ли какое-нибудь другое *я*, есть ли *ты*, и есть ли что-либо по себе, помимо представляющей силы *я*? Достаточно совершить еретическое рассечение триединства духа, отмыслить ипостась от других моментов жизни духа и сделать ее единственным, моно-ипостасным моментом, из себя полагающим остальные, как тотчас обнаруживается, что я в отрыве от реальности или природы как своего сказуемого оказывается отрезано от всех истоков жизни, изнемогает на необитаемом острове, просто не существует. И титаническая претензия сменяется растерянностью и испугом. Я пытается спасти и втянуть в себя что можно из утраченной полноты жизни, и над бездной воздвигается идеалистический мост esse-percipi***, принцип имманентной философии, согласно которой бытие вполне имманентно сознанию я, т. е. его существование по себе сливается с его существованием для себя или для субъекта. Субъект уже не отделен от всякой реальности, он не пуст, он не есть отвлеченная точка, не занимающая никакого места в реальном пространстве, он соединился с реальностью, ибо приписал своей грезе, своей мысли непосредственно творческую силу — созидать реальность, творить бытие. Однако призрак солипсизма не удалился, а только переместился в другое место: вместо вопроса о преодолении солипсизма возник вопрос о преодолении субъективизма, о природе и реальности, которой вовсе еще не достигает принцип esse-percipi, т. е. то основоположение идеалистической гносеологии, для которой бытие равносильно сознанию как мысли, логическому различению. Каждый, знакомый с судьбами философии, знает, каким проклятием является этот вопрос об объективности, «предмете» знания, реальности и т. п. для всей идеалистической философии. Благочестивый Беркли признал всю неразрешимость этого вопроса, откровенно призвав на помощь непрестанное чудо вмешательства Божия, которое наши мысли приводит в соответствие нашим нуждам, внушает нам связь

идей-вещей как бы некоторым гипнотическим воздействием. Беркли в своем идеализме разрушил мир, превратив его в идеи, и поставил человека непосредственно лицом к Богу, восполняя этим для него реальность мира. Но и Бог может открывать человеку Свое бытие лишь через его природу. В человеке же расчеловечивающемся, сохранившем только я, монаду, без природы, как может совершиться такое божественное воздействие? Во всяком случае ясно, что Беркли на философский вопрос, им поставленный, дает вовсе не философский ответ, который поэтому ни для кого и не оказался убедительным, быв оставлен без внимания, а идея берклеевского радикального идеализма была воспринята и произвела огромное впечатление. Достаточно вспомнить, что Кант все время борется и отгораживается от опасного союзника и единомышленника, всячески оправдываясь и защищаясь от подозрений в берклианстве.

Родоначальник новейшей философии Декарт в исходном пункте (хотя и не в дальнейшем развитии) своего учения является также представителем субъективного идеализма. Именно в своем методологическом сомнении, не останавливающемся ни перед чем[1], он считает возможным допустить, что «нет никакого Бога, никакого неба», «никаких тел» и т. д., он останавливается лишь пред cogito ergo sum, или sum cogitans. У Декарта здесь не умозаключения[2], не силлогизм, как может показаться, а конста-

[1] Формулы Декарта в «Началах философии» таковы: «Если мы станем отвергать все то, в чем каким бы то ни было образом можем сомневаться, и даже будем считать это ложным, то хотя мы легко предположим, что нет никакого Бога, никакого неба, никаких тел и что у нас самих нет ни рук, ни ног, ни вообще тела, однако же не предположим также и того, что мы сами, думающие об этом, не существуем: ибо нелепо признавать то, что мыслит, в то самое время, когда оно мыслит, не существующим. Вследствие этого познание: я мыслю, след<овательно>, я существую — есть первое и вернейшее из всех познаний, встречающихся каждому, кто философствует по порядку. И это лучший путь для познания природы души и ее различия от тела, ибо, исследуя, что же такое мы, представляющие ложным все, что от нас отлично, мы увидим совершенно ясно, что к нашей природе не принадлежит ни протяжение, ни форма, ни перемещение, ничто подобное, но одно мышление, которое вследствие того и познается первее и вернее всяких вещественных предметов, ибо мы его уже знаем, а во всем остальном не сомневаемся»*.

[2] Декарт определенно говорит, что cogito ergo sum — не силлогизм. Эти места находятся в Respons. ad II object.; De methodo IV; Ep. 1, 118. Декарт говорит сперва, что мы существа мыслящие и что это prima quaedam notio, quae ex nullo syllogismo concluditur. Далее он продолжает: neque cum quis dicit «ego cogito, ergo sum sive existo» existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit**. (У Гегеля, Энц. фил. наук, I, § 64).

тирование факта — наличности самосознания. Я, ипостасность, берется как единственная точка ориентирования, факелом сознания озаряющая непроглядную ночь сомнения. Рационалистическое сомнение, требующее логических доказательств тому, для чего совершенно бессильна логика с ее доказательствами, т. е. не только частным видам бытия, но и бытию вообще, преклоняет свою голову пред фактом бытия я в сознании, хотя, в сущности говоря, это бытие я само по себе не более, хотя и не менее самоочевидно, чем его определения — сказуемость и бытие. Его особенность и преимущество есть его ипостасная форма, вследствие которой оно является только подлежащим и никогда не может быть сказуемым. Впрочем, учение Декарта настолько многосмысленно и неясно, что оно представляет для нас интерес по преимуществу исторический, по силе того толчка, который он дал европейской мысли, двинувшейся более или менее решительно по руслу идеализма и имманентизма.

Однако истинным отцом философского идеализма, представляющего собою и наиболее разработанную и излюбленную философскую ересь наших дней, является, конечно, Кант. Как и Декарт, Кант исходит из скепсиса, подсказанного ему Юмом, который оказывает т<аким> обр<азом> все время косвенное влияние на Канта, учение последнего есть анти-юмовская доктрина, и, разумеется, Кант был прав, поднимаясь в поход против этого ядовитого и бесплодного скепсиса. Его побудительным мотивом была защита прав разума, коего адвокатом против скепсиса он хотел выступить. Им владеет пафос Просвещения; то же декартовское искание твердого места в трясине сомнения, куда можно поставить уверенно ногу, руководило и Кантом. Известно, как сложно, многосмысленно и противоречиво учение Канта, почему всякое его изложение является уже вместе с тем определенным истолкованием и стилизацией. История философии восприняла и выделила в нем по преимуществу одну главную струю, именно идеализм, притом в гносеологической оправе. Для большинства читателей Канта все дело и сводится к этой оправе, для нас же важно выделить центральный нерв его философствования, хотя бы он был прикрыт и недостаточно выделен даже самим Кантом. Схематический чертеж «Критики чистого разума» будет таков. В своем стремлении очертить объективные условия познания или, что то же, формальные признаки истины Кант подвергает исследованию его формы, начиная с форм чувственного восприятия, «трансцендентальной

эстетики». Таковыми оказываются пространство и время как всеобщие формы, в которых воспринимается предмет — «явление». Следующей стадией является выявление форм не чувственных уже явлений, но логических понятий, образуемых на основании этих явлений также в определенных формах или категориях, «трансцендентальная логика», в частности «трансцендентальная аналитика», за которой следует «трансцендентальная диалектика», вскрывающая уже скелет самого разума. Кант при этом поступает таким образом. Он берет предметный мир совершенно статически, так, как он представляется наблюдателю. Делая из него логический препарат, он снимает с него формы, раскладывает их, пересматривает и затем из этих форм и материалов чувственного восприятия снова складывает и мир и разум, а то, в чем оказывается недохватка, объясняется в диалектике антиномиями*. Таким образом, сначала кажется, что у Канта царит чистая предметность и совсем нет места идеализму, а тем более отвлеченной ипостасности Ich-Philosophie**. У Канта все делается по мерке предмета, объекта, а не субъекта, даже и самый субъект. Поэтому легко Канта в качестве гносеолога отнести к числу представителей философии сказуемости, т. е. приблизить его, с одной стороны, к Гегелю, а с другой — к позитивистам-эмпирикам, что и делают некоторые из современных неокантианцев. Мы не отрицаем, что для всего этого найдется достаточное основание. Однако если поискать онтологических корней его системы, которые и были обнажены его ближайшими продолжателями (и более всего Фихте), то их нужно видеть в моменте отвлеченной и отрешенной от своей природы ипостасности. Формы познания, сначала пространство и время, далее разные категории лежат перед Кантом в разобранном виде и угнетают своей множественностью. Кто соберет их, даст им жизнь? Очевидно, что хотя эти формы и определяют объект, но сделать это может только субъект, я, ипостась. Все эти формы суть пучок нервов этого я, его самоопределения. Им они связываются и приводятся в движение, можно сказать, что они суть я в гносеологическом его образе, гносеологический субъект — понятие, зародившееся в самых недрах кантовской философии и играющее такую роль в неокантианстве. У самого Канта это находит свое выражение в значительнейшем и, можно сказать, центральном его учении о «трансцендентальной апперцепции». «Синтез» отдельных признаков в предмет, предметность, предполагает по Канту наличность объединяющей функции *я*, которое,

собственно, и есть синтезирующее начало. Оно есть, если можно так выразиться, всевидящее око, которое смотрит чрез познавательные формы и видит в них. Без этого я нет синтеза, нет предмета, нет познания. Кант употребляет величайшие усилия для того, чтобы свести это я к чисто логической функции, сделать его только гносеологическим субъектом, и в том статическом состоянии, в котором он берет познание, это еще возможно, но уже сам он изменяет себе, как только переходит в область практического разума, где я есть уже воля, «практический разум», личность. Недостающий центр в гносеологии Канта, который так остро чувствовали его продолжатели, лежит именно здесь. «Трансцендентальная апперцепция», единство я, лежит в основе всех актов познания, и одинаково имеет силу и в трансцендентальной эстетике, и в логике, и для чувственности, и для мысли. (Ср. экскурс о Канте: учение о трансцендентальной апперцепции.) Канту не удалось доказать или показать, что я может быть взято только как «единство трансцендентальной апперцепции», как логическая функция, вне отношения к онтологическому центру, хотя бы к декартовскому cogito ergo sum = sum cogitans = sum. Он путается в неясностях и противоречиях. Мысль Канта о том, что я, субъект, имеет только гносеологическое значение, безо всякого другого, им практически оставляется в «Критике практического разума» и дальнейших критиках. Для нас отнюдь и не обязательно это разделение мысли на департаменты, без перехода из одного в другой. Возникает большой и важный вопрос: выражает ли я гносеологическое, «единство трансцендентальной апперцепции», природу я, или, что то же, может ли существовать только гносеологическое я, за которое так ратует Кант? Он утверждает, что в самом содержании сознания нет ничего, что содержало бы познание об я (разумеется, если речь идет не об области внутреннего опыта, т. е. психологического я, относящегося к эмпирической действительности). Но возможно ли познание вообще, как и отдельные его акты, вне актуальности я? Я онтологическое делает себя в познании и гносеологическим, но чрез его прозрачную пленку просвечивает бездонная глубина сущего. И если гносеология есть только прозрачная пленка, то почему же Кант не хочет видеть и в ней и за ней ничего, кроме только прозрачности?

Тем не менее в этом учении об «единстве трансцендентальной апперцепции» у Канта заключается центральное, можно сказать, озарение Канта. Кант настойчиво подчеркивает чисто логическое значение этого я и проти-

вопоставляет его в этом отношении я психологическому, познаваемому лишь на основании «явлений» и относящемуся к области только внутреннего опыта. «Должна существовать возможность того, чтобы «я мыслю» сопровождало все мои представления» (*Кант.* Критика чистого разума. Перев<од> Н. Лосского, стр. 90; 132*), каковое представление «не может рассматриваться как принадлежащее к чувственности» и должно быть тожественным во всяком сознании» (ib.). Это представление вносит единство в первоначальные представления, и без этого они не были бы моими представлениями[1]. Оно есть, мы выразились бы, всеобщее, универсальное, безусловное подлежащее ко всякому содержанию сознания и ко всякому акту познания, все равно, выражается ли он от первого лица или от третьего. О суждении, в котором осуществляется познание, можно сказать: «суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции» (103; 142), т. е. к я. «Относительное словечко *есть* в суждении имеет целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного. Им обозначается отношение представлений к первоначальной апперцепции и необходимое единство их, хотя бы само суждение и было эмпирическим, след<овательно>, случайным, напр<имер>, «тела тяжелы». Этим я не хочу сказать, что эти представления необходимо принадлежат друг к другу в эмпирическом наглядном представлении, но хочу указать, что они принадлежат друг к другу благодаря необходимому единству апперцепции в синтезе наглядных представлений, т. е. согласно принципам объективного определения всех представлений, поскольку из них может возникнуть знание, а все эти принципы вытекают из основоположения трансцендентального единства апперцепции» (103; 142). Иначе говоря, Кант приурочивает к единству сознания всякий момент объективности в познании, превращающий простую

[1] Из этого факта Кант делает совершенно произвольное и неверное заключение, будто бы «не предмет заключает в себе соединение, которое могло бы быть заимствовано из него путем восприятия и так<им>обр<азом> впервые было бы получено рассудком, но, наоборот, сам рассудок производит соединение, он есть не что иное, как способность a priori соединять и подводить многообразие данных представлений под единство апперцепции» (95; 134—135). Для Канта «этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании». Это положение связано с субъективно-кубистической гносеологией Канта, но отнюдь не вытекает из признания «трансцендентального единства апперцепции», ибо вполне возможно, что «предметы» (идеи) имеют свое бытие, о коем лишь возвещают чрез рассудок или мысль — познающему я.

ассоциацию представлений (в данном примере тел и тяжести) в суждение. Однако эта мысль может быть истолкована не только в этом, гносеологическом, специфически кантовском и весьма спорном значении, но и в более общем смысле, что всякое содержание познания есть сказуемое к я, т. е. кроме своего частного подлежащего, предмета, гипостазированного по образу и подобию я (тела тяжелы), имеет еще и второе, общее подлежащее, неизменно первого лица, я.— Я мыслю: тела тяжелы, Я раскрываюсь, осуществляюсь в суждении «А суть В». Если не замыкаться, подобно Канту, в гносеологии (что и сам он делает лишь в пределах «Критики чистого разума», не пытаясь, впрочем, связать именно этого учения об единстве трансцендентальной апперцепции с учением остальных критик), если брать конкретное я, осуществляющее себя не только в мысли, но и в волении, и в творческом созерцании, то можно вообще сказать, что всякий жизненный акт, всякое жизненное содержание относится к «единству трансцендентальной апперцепции». Вся жизнь возглавляется я, есть сказуемое к я, и весь мир есть такое жизненное предложение, есть раскрывающееся я, его сказуемое.

И в то же время это я, как Кант указал совершенно правильно, не есть наше эмоционально-изменчивое, текучее, из опыта нами познаваемое я, психея, душа, «связка представлений», «психологический субъект», живущий в теле, телесный организм и проч. В отношении к «трансцендентальному единству апперцепции», которым обозначается это абсолютное я, я психологическое находится в одной области со всем миром явлений, по ту сторону его, есть сказуемое в такой же мере, как этот последний. Оно есть только подлежащее и никогда не сказуемое, субъект, который никогда не становится объектом. Эту своеобразную природу я как абсолютного субъекта, подлежащего, Кант весьма неточно, притом вопреки своему обыкновению, без дальнейших пояснений и определений, выражает как «мышление»: «в синтетическом первоначальном единстве апперцепции я не сознаю себя, как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, что я есмь. Этот акт есть мышление, а не созерцание» (110; 157, § 25)[1]. Поэтому «я познаю себя только так,

[1] «„Я мыслю“ выражает акт, которым определяется мое существование. Следов<ательно>, этим самым мое существование уже дано, однако способ, которым я должен определить его, т. е. полагать в себе многообразие, принадлежащее ему, этим еще не дан. Для этого необходимо наглядное представление самого себя... Тем не менее благодаря этой самодеятельности мышления я называю себя интеллигенцией» (Ib., прим.).

как я себе являюсь, а не так, как я есмь... Я существую как интеллигенция, которая сознает только свою способность соединения» (111; 158—159)[1]. Даже такое выражение встречается об этом я у Канта: «В сознании своего я, в чистом мышлении я есмь *само существо,* но для мышления об этом существе мне, конечно, таким путем ничего не дано» (253; 429). В то же время даже декартовское cogito ergo sum = sum cogitans Кант считает или бессодержательным тожесловием (228; 355) («аналитическим суждением»), или же ложным заключением, как он выражается по другому поводу, «подтасовкой гипостазированного сознания» *.

Итак, с одной стороны, трансцендентальное единство апперцепции у Канта, *я* как логическая функция, отнюдь не есть чистый нуль, ибо в каком-то неопределимом смысле он сам принужден приписывать ему некоторое существование, да и немудрено, потому что это *я* ведь есть мировое солнце, около которого движется все мироздание нового Коперника, им скрепляются все категории, в которых он создает и утверждает мир, и с устранением этого я все пойдет кувырком и закружится в дикой пляске. А в то же время строгий закон категорий не позволяет ничего высказать, ничего познать об этом я, оно может познавать все другое (в числе этого другого и свое собственное бренное психологическое я), но только не оглядываться на самого себя, оно не может повернуть на себя головы. Это есть «простое и само по себе по содержанию совершенно пустое представление: я нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сопровождающее все понятия сознание. Посредством этого *я,* или *он,* или *оно* (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект всякой мысли — X, субъект, который познается только посредством мыслей, являющихся предикатами его, и о котором мы, отвлекшись от этих предикатов, не можем иметь ни малейшего поня-

[1] Гегель говорит по поводу рассматриваемого учения Канта: «К глубочайшим и правильнейшим взглядам, находящимся в критике разума, принадлежит тот взгляд, по коему единство, составляющее сущность понятия, познается как первоначально-синтетическое единство апперцепции, как единство «я мыслю» или самосознания» *(Гегель.* Наука логики. III, 7). Разумеется, Гегель истолковывает учение Канта в своем собственном смысле: «Понимание некоторого предмета действительно состоит в том, что я делает его своим собственным, проникает его и приводит его в свою собственную форму, т. е. в общность, которая есть непосредственно определенность» (8). Ясно, что Канту совершенно чужда эта гегельянская мысль.

тия» (224; 404). Эта мысль подробно и утомительно повторяется, хотя и нисколько не проясняется, в его разборе «психологических паралогизмов», где тот же самый вопрос о трансцендентальном единстве я возбуждается по поводу учений рациональной психологии о субстанциальности души, простоте и проч. И здесь главной опорой для Канта является своеобразный агностицизм, по смыслу которого об *я* не может быть никакого акта познания, причем в первом издании, более неприкровенном, Кант прибегает иногда к совершенно странным аргументам в этом духе, напр<имер>: «хотя я и находится во всяком мышлении», тем не менее «устойчивость этого субъекта мы не могли бы доказать надежными наблюдениями», «хотя мы и воспринимаем, что представление я сопутствует всякому мышлению, мы не замечаем, однако, чтобы оно было устойчивым и постоянным наглядным представлением, в котором мысли сменяются как изменчивые» (226; 350). Не то всерьез, не то иронически Кант соглашается здесь признать «постоянный логический предмет мысли» за субстанцию «в идее, а не в реальности» (ib.). Все это нагромождение недоразумений не подвигает нас в ответе на вопрос: как же действительно нужно понимать этот гносеологический рычаг, который удерживает собой все кантовское мироздание, т. е. «мир явлений»? Не нуль, но и не существует; не есть индивидуальное я, ибо решительно противопоставляется я как внутреннему опыту, имеющему свои Anschauungen*, но не есть и сверхиндивидуальное я, Я, ибо о таковом также не идет речи. Есть ли это единственное в своем роде или только единичное я? По-видимому, нет никакого пути и способа *повторить* логическую функцию, т. е. из своего я, своим «единством трансцендентальной апперцепции», увидать ту же логическую функцию в другом сознании, ибо это будет уже Anschauung, уже «опыт». Следов<ательно>, нет как будто преодоления гносеологического соллипсизма и выхода из его splendid isolation**. Правда, Кант мимоходом, хоть и крайне неудачно, говорит о трансцендентальном сознании с точки зрения другого (232; 363), но делает это без всякого основания к тому, и можно сказать, что вместе с «паралогизмами» рациональной психологии он сокрушает и гносеологическую возможность признания или познания других гносеологических субъектов, которое необходимо ему самому как критерий объективности познания. Многоипостасность гносеологического Я несовместима с моноипостасностью я как логической функции,

которая вообще и недоступна идее множественности или повторения, от я к ты нет гносеологического моста, ибо психологическое касание вопроса не разрешает. Ты, т. е. другое я, иное и вместе тожественное, гносеологическая точка зрения вне меня, а вместе и внутри меня, здесь невозможно. Это, разумеется, не есть само по себе возражение, но им констатируется противоречие в учении Канта и явная недостаточность его начал.

Кант сам запутался здесь в своей собственной паутине и сделался жертвой догматического предрассудка о том, что вне «чувственности», притом узко и неверно понятой, нет познания, между тем как сам же он говорит о «мышлении» как деятельности «гносеологического я». Но если это я видит, мыслит и знает все, неужели же оно лишено возможности посмотреть и на самого себя? А что же такое, как не это сознание я чрез я же, представляют собственные рассуждения Канта, который, подобно древнему мудрецу, начавшему ходить перед опровергавшим движение, самым делом показывает познаваемость я своим учением об относительной его непознаваемости? Иначе говоря, он все же ставит проблему я и ее разрешает. Против подобного гиперкритицизма, который приводит лишь к самообману и иллюзии, сохраняет силу приглашение Гегеля броситься в воду, чтобы научиться плавать, вместо того чтобы примериваться на берегу*. В самом деле, наша мысль имеет могучее и неотъемлемое орудие и для самопознания: это — рефлексия, точнее саморефлексия, которая получила такое применение у Фихте и Гегеля. Я (гносеологическое), даже будучи только «функцией» (допустим на минуту эту функцию без функционирующего), может рефлектировать само на себя, само себя может делать предметом мысли, идеации, созерцания. В том и заключается логический смысл тожесловия, которое в сущности вовсе не есть тожесловие и бессмыслица: я есть я. Второе я есть сказуемое, я становится своим собственным сказуемым. Разумеется, я (или занимающее его место всякое подлежащее) не может быть одновременно и подлежащим и сказуемым, это исключено, но и только. Но на этом основании Кант мог бы утверждать непознаваемость всякого подлежащего, т. е. всякого понятия. И в известном смысле это верно, если иметь в виду, что подлежащее вообще раскрывается только сказуемым, само же, как таковое, является для мысли трансцендентным, есть вопрос, на который сказуемое есть ответ. Содержится ли вопрос в ответе? И да, и нет, ибо ответ не был бы отве-

том, если бы не предполагал, не содержал в себе вопроса, но он не был бы им, если бы его только повторял. Разумеется, я, по мысли Канта, отличается от всякого подлежащего, от всякого конкретного я или предмета тем, что оно, как «трансцендентальная апперцепция», есть вообще подлежащее по преимуществу, подлежащее подлежащих, по отношению к которому всякое подлежащее есть в некотором смысле уже сказуемое, <и потому> трансцендентально нечисто. Но это обозначает не его пустоту и абстрактность, присущую логической функции, но его универсальность и метафизическую, онтологическую значимость, т. е. принудительно через дверь гносеологии выводит в метафизику как область общего учения о бытии. Ведь с кантовской точки зрения каждое живое я, которое говорит о себе имярек, ощущая себя конкретною личностью, не есть еще я «трансцендентальное»: я хочу, я люблю, я голоден, я думаю, я вижу и т. д. Такое я вовсе не есть еще гносеологическое я: последнее есть в нем лишь некоторая внепространственная точка, воронкой врезающаяся в непрозрачную землю психологического я, это сверх-я в я, которое в отношении к нему есть лишь его лик, сказуемое. Такое Я своей загадочностью и химеричностью составляет, разумеется, загадку для мысли, которая и стала вплотную пред Фихте, но и в самом Канте ведет к многочисленным неясностям и противоречиям, выше отмеченным. Главное в том, что Кант принужден одновременно приписать ему существование и не-существование. И это правильно в таком же смысле, в каком это может быть применено при различении феноменов от ноумена. Ноумен не имеет бытия в мире явлений, но в то же время он не есть нуль, ибо ему принадлежит если не бытие, то существование, как сущему, и оно есть его феноменальное раскрытие, которое и есть *бытие,* бытие ноумена в феноменах. Таким образом, «Ding an sich» оказывается не одним только «пограничным понятием», Grenzbegriff, которое обозначает самую межу опыта, отделяет опыт от не-опыта, всецело не принадлежа ни тому, ни другому, будучи причастно обоим. Ding an sich есть сущее, которое полагает существующее и в нем имеет бытие. Про него нельзя сказать, что оно есть, но ему принадлежит бытие, оно есть истинное подлежащее всякого данного сказуемого. Этим отношением ноумена к феноменальности, этим конкретным предложением и характеризуется субстанция, и в этом смысле единым истинным ноуменом в кантовском смысле является «трансценден-

тальное я», т. е. ипостась. Кант не дает в «Критике чистого разума», в сущности, никакого учения о личности, и, хотя, как выясняется особенно из дальнейших критик, в частности «Критики практического разума», его учение насквозь антропологично, даже антропоморфично*, он не дает здесь и никакой антропологии, а в частности и учения о личности. Он проходит, не замечая, мимо открывшегося случайно кратера, ведущего в глубь земли, мимо собственного учения о личности, однако он наталкивается на него в учении о свободе и умопостигаемом характере. Здесь оказывается, что «согласно своему умопостигаемому характеру» субъект, который эмпирически подчинен всем законам определения причинной связи, «поскольку он ноумен», от нее свободен, в нем «ничто не случается и никаких изменений», «он самостоятельно начинает свои действия в чувственном мире... Таким образом, в одном и том же действии, смотря по тому, относим ли мы его к его умопостигаемой или к его чувственной природе, соединялась бы без всякого противоречия природа и свобода, каждая в полном значении» (320—321; 569). Казалось бы, достаточно сделать еще один шаг и распространить это учение и на характеристику отношений между «трансцендентальным субъектом» познания и самим познанием, усмотреть в познании деяние субъекта, его самораскрытие. Этот шаг сделал за Канта Фихте, кантианцы же обычно держатся за трансцендентализм и тщательно устраняют учение о ноуменах. Об этом речь будет ниже, а здесь надо еще подчеркнуть, что в теоретической философии Канта, антропологии, отсутствует, в частности, и учение о личности: как уже отмечено, нет *другой* личности, каждая существует только в единственном числе. Ибо психологическое я, доступное опыту, не есть личность трансцендентальная: последняя же, в качестве лишь логической функции, очевидно, не может сделаться предметом опыта. Поэтому по духу теоретической философии Канта человеческие лица не суть личности, а представляют собой агрегаты свойств, «предметы», установляемые гносеологическим сознанием. Правда, временами он испытывает в них нужду и тогда без разговора примышляет их (как мы уже видели при обсуждении вопроса об я, когда внезапно появляется предположение о том, как выглядит дело для постороннего наблюдателя, стр. 251); существование другого я в качестве чужого именно гносеологического сознания оказывается нужно и при определении объективности суждения как всеобщей значимости для

всякого сознания (особенно в «Пролегоменах»). Эта догматическая контрабанда у Канта открыто уже совершается в практической философии, где в центре стоит понятие личности: «Разумные существа называются личностями, потому что их природа выражает их в качестве целей для них самих, т. е. как нечто, что не может быть употреблено в качестве средства» и т. д. (Основоположение к метафизике нравов, пер. Н. Смирнова, стр. 66.) И на этой основе строится все здание «Критики практического разума». Между теоретической философией и практической у Канта существует явная несогласованность, которая остается отнюдь не преодоленной и вовсе не смягчается провозглашением примата практического разума. Учение о трансцендентальном я составляет самую суть, образует сердцевину кантовского идеализма или гносеологизма, как это раскрыто и подчеркнуто было дальнейшей историей мысли. Действительное положение вещей, однако, было затемнено тем обстоятельством, что все кантовское построение ведется по иному плану и из иного центра. На первом плане стоят гносеологические заграждения и разобранные части гносеологического аппарата, закрывающие самого летчика. Фихте и Гегель видели один из недостатков гносеологии Канта в том, что он не дедуцировал форм познания, а распределил «рапсодию категорий»* по внешним, схоластическим, иногда произвольным схемам. Эти категории относятся и к сказуемому, и к связке, вообще представляют собой формы мышления и формы познания, но они соединены органически не с сказуемым, но с подлежащим, образуют собой гносеологическое я, свою сеть набрасывающее на материю познания, на это нечто. О нем или ничего нельзя сказать[1], как это думал сам Кант, или, точнее, здесь приходится констатировать hiatus в познании, разрыв между субъектом и объектом, их взаимную разлученность, при которой каждый акт познания становится загадкой: каким образом что-нибудь вообще может улавливаться в гносеологические сети и откуда этот улов? Вопрос, за который взялся

[1] «...как возможно вообще в мыслящем субъекте внешнее наглядное представление, именно представление пространства (наполнение его, формы и движения), на этот вопрос ни один человек не может дать ответ; этот пробел нашего знания никогда не может быть заполнен, его можно только обозначить, приписывая внешние явления трансцендентальному предмету, который составляет причину этого вида представления, но о котором мы ничего не знаем и никогда не будем иметь никакого понятия» (247; 393).

Кант, как возможно познание, т. е. именно объективное познание, стал еще загадочнее после него, чем до него, он только переместился в другое место, стал относиться к связи между формой и содержанием познания. Поэтому в результате трудов Канта возникла «гносеология», и вопросы о природе сознания, с одной стороны, и о «предмете познания» — с другой, не сходят с очереди именно в кантианском направлении. Вопрос о «гносеологическом сознании» рассматривается чаще всего в плоскости имманентизма, т. е. в том смысле, что всякое содержание познания является имманентным субъекту. Πρῶτον ψεῦδος философии Канта, а вместе с тем и основной ее особенностью является ее отвлеченный субъективизм или эгоцентризм. Он расторгает насильственно (разумеется, только в абстракции) живое единство субстанции, нераздельность субъекта и объекта как подлежащего и сказуемого, ноумена и феномена, и оказываются несоединенными и даже несоединимыми на одной стороне субъект с оторвавшимися от реального опыта формами и категориями, в которые будто бы вкладывается чуждый им материал «Empfindungen»*, affizierende Dinge, а с другой — этот материал, бесформенный и нелепый, недомыслимый, доступный разве только для «незаконнорожденного суждения» (Платон)**. Как восстановить эту порванную связь? и как понять самое знание и сознание при этой трещине в опыте, в которую проваливается нога при всяком шаге мысли? И что же познается, наконец, что такое предмет познания? У читателя, знакомого с новейшей кантианской литературой, встают в памяти основные ее направления и разные ответы на роковой вопрос о предмете познания. Делаются отчаянные попытки вырваться из заколдованного круга солипсизма, в то же время в нем оставаясь, спасти и утвердить «предмет познания», оставаясь на почве гносеологического субъективизма. Метафизический диагноз всего этого характерного заболевания гносеологизмом один: отрыв ипостаси от сущности, субъекта от объекта. Гносеологическое же его выражение оказывается многообразно и притом ведет к неожиданностям. С одной стороны, разумеется, идут споры об урегулировании гносеологического субъекта со стороны его содержания, т. е. категорий и познавательных форм, «чистой логики» и «чистого сознания», a priori познания. С другой стороны, делаются попытки определить самый «предмет познания», его a posteriori. При этом оказывается возможным чистый и по-

следовательный имманентизм, который неизбежно вырождается в субъективный панлогизм: esse = percipi. Мир и предмет познания неизбежно при этом превращается в облака грез, между которыми тщетно ищется твердая почва объективности, с отчаянными усилиями преодолеть солипсизм (Шуппе* и его школа). Но наряду с этим делаются отчаянные попытки преодолеть всякую «данность» и растворить предмет в логическую категорию, в познании оставить только a priori, выбросив affizierende Dinge во «тьму кромешнюю» психологизма, чтобы, конечно, фактически все время питаться ими. Это делает Коген, который хочет победить мир, «предмет познания» представив делом самого же «чистого», «научного познания». Поэтому для такого неокантианства (у Когена) решающим и вместе роковым вопросом является выведение первоэлементов мысли, соответствующих ощущениям и как бы толчкам от вещей в себе в учении Канта. Всякими хитроумными способами, с привлечением математического понятия бесконечно малых здесь совершается сглаживание и возможное уничтожение различия между ...Божиим миром и нулем (что пытается делать вообще эволюционизм). «Reiner Ursprung» в «Чистой логике» Когена представляет собою образчик такой софистической диалектики, в целях размыть и совершенно растворить иррациональную «данность» и насквозь рационализировать, априоризировать, т. е. в конце концов субъективировать действительность.

Другим путем к достижению той же самой цели — сделать субъект безобъектным и тем доставить торжество «идеализму» — направилось фрейбургское течение, Виндельбанд — Риккерт, которые точку опоры ищут не в панкатегоризме и панметодизме, но в использовании *связки.* Субъективно, точнее субъектно, как волеопределение субъекта, истолковывается связка: она вместо изъявительного берется в повелительном наклонении, превращается в долженствование, и акту самораскрытия субстанции, закрепляющемуся в связке, приписывается телеология, примышляется ценность — Wert, и «предметом познания» оказывается абсолютное долженствование. При этом, конечно, все эмпирическое существование мира понимается лишь как материал для упражнения в долженствовании. Здесь повторяется идея «практического» сознания, которому принадлежит примат над теоретическим, в учении Фихте, однако без смелости и принципиальной значительности последнего. Берется одна его слабейшая сторона,

без его учения метафизического. Превратить мир в бесплодное и неутолимое долженствование познания, но при этом оставить его же в качестве всегда к услугам находящегося эмпирического материала — скучная и бесплодная идея, которая представляет больший интерес как один из исходов кантианства, характерный его тупик, нежели сама по себе.

Кантовский идеализм в крайне решительной форме поддерживается Шопенгуаэром, который самым глубоким учением у Канта почитает именно различение феноменальности мира и вещей в себе. Последние у Шопенгауэра, как известно, заполняются алогической, слепой и бессознательной, безыпостасной волей, но для этого весь мир надо истолковать как «представление» грезящего сознания. Насколько химерично первое учение, настолько же заслуживает признания та решительность и ясность, которую вносит Шопенгауэр в учение о «мире как представлении». Шопенгауэр близко подходит к истине в учении о субъекте как подлежащем всякого сказуемого, каковое (подлежащее) поэтому само не входит в рамки опыта, ему трансцендентно, и, однако же, имманентно созерцает опыт. «То, что все познает и никем не познается, это — субъект. Он, следовательно, носитель мира, общее и всегда предполагаемое условие явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует. Таким субъектом каждый находит самого себя, но лишь поскольку он познает, а не поскольку он объект познания. Однако объектом является уже его тело, которое поэтому само с такой точки зрения мы называем представлением... Субъект же, познающее, никогда не познаваемое, не находится в этих формах: напротив, он сам уже всегда предполагается ими, и, таким образом, ему не надлежит ни множественность, ни ее противоположность — единство. Мы его никогда не познаем; между тем как он именно то, что познает, где только есть познание»[1]. В частности, спор о реальности внешнего мира Шопенгауэр считает в этом смысле недоразумением,

[1] Мир как воля и представление, т. I, гл. 2, стр. 5. Ср. т. II, гл. 1, стр. 16—18. «Unser erkennendes Bewusstseyn, als äussere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subject und Object und enthält nichts ausserdem. Object für ein Subject seyn und unsere Vorstellung seyn ist dasselbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objecte des Subjects und alle Objecte des Subjects sind Vorstellungen» (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Cap. III, § 16*).

поскольку между субъектом и объектом не имеется причинного взаимодействия, существующего только в мире объектов (ib., I, 5, стр. 14—15). Однако в общем это правильное и точное различение не приводит у Шопенгауэра к ценным результатам в учении об ипостасности, ибо совершенно тонет в бессмысленном, точнее, даже противосмысленном учении о первоосновной воле, порождающей все индивидуальные фокусы и их по миновании надобности при первой возможности погашающей. Вообще при всей талантливости и художественных достоинствах произведение Ш<опенгауэра> носит в целом слишком явную печать болезненности и мизантропии, а вместе и противоречивости, потому что, начав в одном направлении, субъективно-идеалистическом, он резко переходит к философии тожества, каковой является учение о воле.

Истинным царем в области идеалистического субъективизма является, несомненно, *И. Г. Фихте,* именно в первый период его философствования (приблизительно до 1800 г.: сюда относятся оба введения в Наукоучение, «О понятии Наукоучения», «Основы общего Наукоучения» и «Очерк особенностей Наукоучения»). Учение Фихте в интересующем нас отношении подробно излагается в специальном экскурсе, здесь будут даны только краткие указания относительно его общего смысла. Учение Фихте, развитое в его наукоучении, есть явление в истории философии в своем роде единственное. Это есть наиболее радикальная, не останавливающаяся перед абсурдностью попытка продумать до конца философию чистой и отвлеченной ипостасности. Это тоже философия тожества, но навыворот: обычно философия тожества понимает субстанцию как природу (φύσις), сказуемое, объект, он или оно, из которого затем так или иначе возникает субъект и вообще весь мир сознания. У Фихте же такое значение единой субстанции получает Я, которое полагает своею силою и для своих нужд не-Я. Это есть философия тожества абсолютной ясности, субъектности, из которой должно быть «выведено» все мироздание, и в этих бесплодных усилиях насильственных дедукций истощается Фихте на всем протяжении названных трактатов (сюда же относится молодое и талантливое изложение фихтеанства в этюде юного Шеллинга об Ich-Philosophie*).

Принципиальное значение системы Фихте колоссально, и философский эксперимент, который представляет собой эта маниакальная в своей принципиальной однобокости система, незаменим. Смысл его в том, что должны

быть нащупаны и исследованы мыслью границы Я для того, чтобы постичь его истинную природу, и для этого надо их реально нарушить и перейти, произвести своего рода философскую вивисекцию, каковою и является система Фихте. Пред Фихте во всей ослепительной яркости и непререкаемости предстала истина о неустранимости Я из всего сущего, и притом не в том ложном и оклеветанном смысле, как это сделано Шопенгауэром в учении о «мире как представлении», где субъект оказывался в конце концов лишь временным и иллюзорным центром, одним из рефлексов слепой и раскапризничавшейся воли. Нет, Фихте постиг субстанциальную природу Я, его нерастворимость и неустранимость. Я есть самое близкое, достоверное, первое. Все должно быть понято в Я и через Я, быть истолковано в терминах яйности, такова задача. Я, подлежащее, субъект, должно из себя, как паук паутину, выткать мир, породить сказуемое, положить бытие. Никогда, ни раньше, ни позже, не было сделано попытки так посчитаться с Я, явить и измерить его силу. Фихте стоит здесь на плечах Канта и договаривает до конца, а чрез то и выявляет, истолковывает истинный смысл кантовского учения или, по крайней мере, один из основных мотивов этого нестройного и многомотивного построения. Фихтевская система есть не что иное, как развитие кантовского учения о «трансцендентальном единстве апперцепции» или о гносеологическом Я. У Канта это учение появляется как бы против его воли, как вывод из учения о формах познания, как недостающая связка для категорий; не из Я выводится категория, наоборот, категории предполагают для себя необходимость Я как единства категорий. Напротив, у Фихте сразу же Я ставится во главу и из него выводятся все категории, так же как и формы чувственного восприятия, пространство и время. Показать природу Я как логического центра, средоточия гносеологических форм, явить гносеологический идеализм в его силе и славе есть первая и элементарная задача Ich-Philosophie. И хотя сам Кант, как известно, морщился от рвения своего истолкователя, но исторически это несомненно так, именно, верно то, что Фихте явил истину о Канте.

Но еще гораздо значительнее замысел Фихте в направлении не гносеологическом, а метафизическом. Фихте приписывает Я, ипостаси, значение не только гносеологического субъекта (что делают с назойливостью все неокан-

тианцы), но и метафизической субстанции, причем ипостасности приписывается вся ее полнота, субстанция прямо приравнивается ипостасности, и в этом метафизическом дерзновении и заключается самая парадоксальная, но и самая интересная черта учения Фихте. Все под категорией яйности, все есть Я, и Я есть все, и нет ничего вне Я, за пределами Я, что было бы не-Я, ему трансцендентно. Таков метафизический постулат теории Фихте и основное его задание. Здесь Фихте нащупывает проблему неимоверной важности: о роли ипостаси в субстанции, о связи Я с тем, что не есть Я. Эта связь представляет собой нечто таинственное и неисследимое, в этом есть тайна субстанции, т. е. нечто такое, что нужно принимать и можно постигать в ее раскрытии, но нельзя постигнуть умом и нельзя дедуцировать, ни Я из природы, ни природу из Я. Обычно философия тожества идет первым путем, Фихте же — и в этом он не имеет себе ни равных, ни подражателей (да, впрочем, и сам он недолго удержался на высоте своей собственной философии и скоро сошел с нее на стезю популярного философского проповедничества) — пошел в своем Наукоучении вторым путем: попытался все выводить из Я, во всем видеть только состояние или положение Я. Как и где смыкается Я с тем, что не есть Я, подлежащее со сказуемым? Можно ли все обнять категорией яйности? Фихте попытался, и ответом явилось его Наукоучение. Известно, как делается эта дедукция: в Я абсолютном и, очевидно, едином, играющем роль спинозовской субстанции или, если угодно, даже плотиновского Единого, возникает антитеза Я и не-Я, как зеркало для Я (все логические фокусы дедукции не имеют принципиального значения и, в сущности, неинтересны, как лишь вспомогательные средства). Большое, абсолютное Я играет при этом роль трансцендентного, самотожественного начала, в котором нет ни Я, ни не-Я, взятых в их взаимном сопряжении и нераздельности. Абсолютное Я есть субстанция, как она существует до возникновения Я и не-Я, ипостаси и природы. Поэтому является одной из очевидных и многочисленных двусмысленностей и неясностей у Фихте то, что он, исходя из трансцендентального Я, превращает его в Я абсолютное, которое затем разменивает на Я эмпирическое, неизменно связанное с не-Я. В сущности, между Я и я не больше близости и сходства, чем между спинозовской субстанцией и самосознанием ее модуса, отдельной человеческой личности, или между плотиновским Единым и самосознанием от-

дельной человеческой души в этом мире. Никакой «дедукции» по существу здесь нет и быть не может. Но Фихте изо всех сил дедуцирует и рядом посредствующих звеньев вытягивает цепь, соединяющую центр с периферией. Однако оказывается, что цепь эту не к чему прикрепить, потому что, сколько бы мы ни удлиняли ее, ее все-таки не удается закончить, остается «толчок» в Я, äussere Anstoss, который не может быть объяснен, а только констатирован. Для объяснения «толчка» оказывается необходимо примышление наряду с теоретическим Я практического Я, которое нуждается в «границе» и «препятствии» в своем постоянном движении. Практическое Я оказывается уже абсолютным долженствованием, и к этой бессильной и неутолимой жажде, этому червю неусыпающему, или вечно вращающемуся раскаленному колесу долженствования, и приводится люциферический замысел — построить мир по собственному образу и подобию, в отрыве от своей собственной природы, из одной голой, отвлеченной ипостасности. Фихте строит, разумеется, не мир, но отвлеченную, яйную схему мира, его трансцендентальную форму, — самое большее. И «практические упражнения», семинарий практического разума, к которому сводится такое строительство, ничего не прибавляет, потому что и здесь нужно лишь препятствие или граница вообще, но не делается ни одного шага в направлении к конкретности мира, к презренной, но все-таки необходимой и — увы! — милой нам «чувственности». Мира нет, ибо это не есть еще даже и схема мира. И фихтевское Я, и большое и малое, как ни тужатся, не могут породить из себя ни одной настоящей мухи и живого таракана, ни одной травки или хотя бы чертополоха. Пусто и мертво в пустыне люциферического отъединения. Беспри родность, т. е. пустота, — таков результат фихтевского предприятия, и естественно, даже неизбежно, в качестве антитезиса к этому тезису появляется натурфилософия, которая от Шеллинга до Гегеля старается, наоборот, вывести Я из не-Я, предприятие столь же безнадежное, как и предприятие Фихте.

Но еще одной особенностью философии отвлеченной ипостасности является то, что она обречена на роковой *солипсизм.* Мы уже указали, что понятие абсолютного Я колеблется между конкретным, эмпирическим множественным я и Я единым, которое есть уже не человеческое, но божественное Я, так что положение в нем я и не-я, изначальная «дедукция» не-я, есть, собственно говоря, акт

сотворения мира. Однако очевидно, что сотворение мира отнюдь не есть «дедукция» мира и даже нечто ей совершенно противоположное. Отвлекаясь от этих дву- и многосмысленностей, остановимся лишь на том, что с точки зрения Я, уже не абсолютного, но положившего не-я, не может быть усмотрено чужого Я, для этого нет ни средств «дедукции», ни гносеологического органа. Я неизбежно остается в единственном числе, чужое Я есть для него, если только вообще есть, только не-я, и никакая «интроекция», вложение в некоторые поры не-я подобия своего Я, совершенно не дана. Иначе говоря, Фихте еще кой-как может постулировать не-я как свое сказуемое, но постулировать другое Я, или *ты,* со-подлежащее, он не умеет, точнее, эта задача даже ни разу не встала перед ним, а между тем оградить себя с этой наиболее опасной и наименее защищенной стороны он не пытается. Кант в теоретической своей философии находится, несомненно, не в лучшем положении, чем Фихте, ибо из гносеологического Я, пучка категорий и схем или «единства трансцендентальной апперцепции», также нет перехода к «единству трансцендентальной апперцепции» № 2, 3, 4 и т. д., к *ты* или *вы.* Но он расправляется с затруднением чрез постулат практической философии,— каковое решение теоретически, разумеется, никуда не годится, да, кроме того, принятое всерьез, должно необходимо повести к пересмотру и перестройке всей теории. (В самом деле: как выглядело бы учение Канта, если бы практическая философия занимала бы в ней исходную позицию, в соответствии «примату» практического разума и действительно влияла бы своими учениями на основные предпосылки системы?) Для Фихте же, который много и охотно декламирует о «человеческом достоинстве», нет человека, нет ты, просто нет ничего. Я, отвлеченная ипостась, в своем люциферическом экстазе способна породить лишь свою собственную тень, не-я, и царствовать в этом царстве теней, метафизическом шеоле*.

Философия Фихте есть учение не только отвлеченной ипостасности, субъекта без объекта, но и моно-ипостасности. Субстанция определяется у него под единым и единственным ликом — всепорождающего субъекта, который, правда, ничего не может рождать, а способен только «полагать» — однако из себя полагает все. Нетрудно увидать в этой искаженной философской транскрипции образ *первой* ипостаси, Отца, которая, однако, будучи взята в отрыве от других ипостасей и от божественной

плеромы — Софии, не является отцом, будучи без сына, <и> творцом, оставаясь без творения, хотя именно на это притязает. Выведение из *я* не только не-я, но и всех категорий и форм сознания, вообще всего идеального (трансцендентального) образа мира есть, вне сомнения, попытка рождения Слова, изведения из глубин Я, из первой ипостаси, божественного Логоса. Однако, так как при этом изведении из Я логическим путем «дедуцирования» может быть выведена только трансцендентальная схема мира, совершенно пустая, лишенная красок и содержания, то такая моноипостасная философия фактически обречена на акосмизм, хотя и пытается с ним бороться. Но трансцендентальная схема есть сама по себе лишь возможность мира, а не самый мир, которого так и не удается дедуцировать Фихте. Но именно поэтому в его философеме совершенно не находится места для третьей ипостаси, животворящего Духа, исполняющего жизни и дающего чувственную конкретность идеям мира как его возможностям. До третьей ипостаси не докатывается волна его мысли, изнемогает ее размах. И жалким суррогатом животворящего Духа в его построении оказывается «практический разум», который устраивает своего рода бег на месте в погоне за недостижимым, для того чтобы обеспечено было дело для теоретического разума, и слово «разум» объединяет мнимым своим единством обе области — теоретическую и практическую, мирополагающую и мирозиждительную.

На языке христианской ересеологии учение Фихте представляет собой, несомненно, разновидность унитаризма* савеллианского типа. Учению Фихте принадлежит эта, если угодно, честь — быть ярким и решительным выражением философской ереси, и в этом смысле, по своей религиозно-метафизической четкости, оно стоит *выше* кантовского учения, которое оно до конца и договаривает. Источником этой ереси, как и всех ересей, является рационализм, неподчинение разума тайне, которая философскую транскрипцию получает лишь в антиномии, разрывающей ткань единой, монистической философии. У Фихте монизм этот выражается в его универсальном «дедуцировании», но прежде всего и существеннее всего — в дедуцировании *не-я* из Я, между тем как ни подлежащее из сказуемого, ни сказуемое из подлежащего, ни *не-я* из Я, ни Я из *не-я* не может быть дедуцировано, здесь нет логического моста, ибо здесь не дедукция, но рождение, не развертывание единого, но раскрытие одного

в другом и через другое. Здесь трагедия рационалистической философии, которая в своей дедукции обрекается на ересь. Достоинство философской системы, как ереси, выявляющей одну из возможностей, которые имманентно заложены в «автономном» разуме, есть чистота, точность и решительность в прохождении своего пути, выявлении своего мотива. Подобно тому как, по Канту, в «чистом» разуме заложены уже в самой его структуре антиномии и трансцендентальные иллюзии, самообманы, оказывающиеся одновременно и его идеями и идеалами, так же точно «критика философского (т. е. метафизического) разума» способна раскрыть закономерность ересей, иллюзий и апорий. В них неизбежно впадает разум, если он не хочет оставаться на острие антиномии, к которой приводит содержание догмата веры и метафизическое самосознание самого разума. Шар, помещающийся на вершине конической формы, если только примет движение из этой точки, тем самым изберет себе определенное направление и, приняв уклон, неизбежно пройдет его до предельной точки, докатится до конца. Он может, если только может, вовсе не двигаться, возвышаясь над всеми «направлениями». Однако он выходит именно из этой единственной точки, которая хотя сама и не лежит ни на одном из этих путей, но вместе с тем принадлежит каждому из них, как исходная, все их в себе соединяет, сама не занимая никакого логического пространства. Шар идет дальше в избранном направлении уже определенным путем и не может остановиться, не пройдя всего своего пути. Остановка на полпути, в нерешительности, здесь, как и в других случаях, есть грех сугубый, из которого нет возврата, ибо нет настоящего покаяния. Философствование есть трагедия разума, которая имеет свой катарсис. Можно не отдаваться страстям, но если уж суждено впасть в их роковую власть, то страсти выше страстишек и безумие выше рассудительности. «Подобает быти и ересям между вами, да откроются искуснейшие»* (ап. Павел). И философские апории должны быть изведаны до глубины, трагедия разума изжита честно и неумолимо, и в этом именно лежит печать страдальческого величия в философствовании. Неустрашимость и безумие, самораспятие на кресте парадокса, абсурдность перед лицом не только здравого смысла, но и непредубежденного философствования, дионисическое исступление, хлыстовщина мысли — таковы черты этого трагического философствования. Оно может воплощаться при различии темпе-

раментов в разных формах, от истерики Ницше до гранитной невозмутимости Гегеля, но такова его природа. И печать такого величия лежит и на творении Фихте, не убоявшегося абсурда и дикости, не остановившегося перед тем, чтобы великий Божий мир превратить в издание «карманного формата» с титулом «не-я». Было много идеалистических систем и раньше, и после него, но все их превосходит учение Фихте в чистоте и резкости своего метафизического мотива, он есть раскрытие правды об идеализме, именно он может сказать о себе: идеализм — это я, мое учение, и иным оно быть не должно. Идеалистическая ересь явлена до конца и вполне, и фихтеанство есть неизгладимая грань истории мысли в диалектике разума, неустранимый акт в трагедии философии.

В. Системы панлогистические

Панлогизм обычно без дальних разговоров относится к системам идеализма вообще и рассматривается как вид его. Фихте *и* Гегель, таково обычное понимание. Напротив, на самом деле между ними существует полная противоположность, которая лишь затемняется ничего не значащим здесь общим термином: идеализм. До сих пор мы имели дело с философией отвлеченной ипостасности, для которой существует только субъект, Я. Но ведь не менее соблазнительно и не менее возможно в философствовании исходить из объекта, ориентироваться только на нем. Причем его можно брать двояко: или как известное содержание, смысл, слово, идею,— сказуемое в точном смысле, или как бытие, res, которая утверждается в связке. Обе стороны эти, идеальная и реальная, объединяются в Я. Я есть точка, не имеющая протяжения и определения, оно вне бытия и сверх бытия. Напротив, сказуемое, объект, непременно имеет содержание, а тем вводит в область бытия. Идеальное это содержание есть «мир как представление», совокупность идей, организм идей. Эти идеи, умный мир, умопостигаемую, вечно сущую область чистого бытия, и рассматривает панлогизм как субстанцию: для него не только *в начале* было слово,— логос, но и *началом* было слово, и ВСЕ не только ТЕМ было*, но и из того возникает, таков основной тезис панлогизма, главная его мысль.

Родоначальником философии отвлеченной сказуемости можно в известном смысле считать Платона за его

учение об идеях. Для учения Платона об идеях, несомненно, характерна общая безыпостасность, отсутствие интереса к проблеме личности, а потому и самого учения о личности. Он вперяет свой взор в умное место, τόπος νοητός, где живут «матери» сущего, вечные, божественные идеи*, их он хочет узреть и услыхать, их предвечное рождение и естественное противоборство закрепить в своей диалектике. При этом ему является не чуждой задача обнажить и логические основы этого противоборства, диалектики идей, почему он от науки идей переходит к «Науке логики» (в гегелевском смысле), именно в таких диалогах, как «Парменид», «Софист», «Филеб» и части нек<оторых> др<угих>. Момент ипостасности либо вовсе отсутствует у Платона, либо относится к области относительного, бывания, становления, смешения подлинного бытия — идей с неподлинным, материальным миром. Однако учение Платона в этом отношении отнюдь не имеет воинствующего, антиипостасного характера, оно скорее беспомощно и наивно в отношении вопроса о личности, как это свойственно и вообще всей античности. Благодаря этому учение Платона об идеях не имеет законченного и самостоятельного метафизического характера, оно может войти и в христианское богословие в качестве учения о Софии и софийности мира (ср. мой «Свет Невечерний») и вовсе не должно быть непременно истолковано как панлогизм, хотя, разумеется, «Германский Платон» Гегель (который на самом деле вовсе не похож на своего мнимого предшественника) вместе с многими соотечественниками понимает учение Платона именно так (подобно тому, как в новейшее время когенианцы Наторп и Гартман** пытались сделать из Платона предшественников Когена). Если же не считать, по указанным основаниям, в числе панлогистов Платона, то сразу надо перейти к Гегелю, который является в своем роде единственным радикальным панлогистом. Философия Гегеля, подобно философии Фихте, представляет собой классическое и совершенно законченное учение воинствующего панлогизма, чистой сказуемости, мыслящего само себя мышления. Это — геркулесовы столбы философического дерзновения, до которых может достигнуть упоенная и опьяненная своею силою мысль, это — экстаз мысли и вместе с тем человекобожеское исступление, идеалистическая «хлыстовщина». Подобно тому, как Фихте в люциферическом безумии свое малое я имел дерзновение написать с большой буквы и тем искру Божества прирав-

нять самому Пламени, тварное я слить и отожествить с абсолютным, чтобы сделать это свое мнимое абсолютное Я творцом мира, а вместе и самого Я в его тварном человеческом образе, так же и Гегель, стоя на противоположном полюсе, пребывая не в субъекте, подлежащем, но в сказуемом, подъял тот же труд,— из чистой мысли, из абсолютного сказуемого, вывести и положить все: и субъект, т. е. Я, и мир или природу. Если для Фихте субстанция есть Я, только Я, то для Гегеля она есть самопорождающаяся мысль. Очевидно все принципиальное значение и важность подобной попытки. Однако, делая ее более подробную характеристику в особом экскурсе, здесь остановимся только на самых важных для нас и принципиально интересных чертах. По мысли Гегеля, не субъект, или Я, полагает из себя *не-я,* а вместе и мысль о Я и *не-я,* т. е. мышление вообще, но это последнее само полагает собою Я, становится субъектным или даже субъектом в известный момент своей диалектической зрелости. Но начинает оно, исходит не из субъектности, а потому и не из объектности, но из безразличного, само себя мыслящего мышления, которое в своем диалектическом самораскрытии становится понятием, а затем уже понятием понятия или субъектом. «Понятие, поскольку оно достигло такого осуществления, которое само свободно, есть не что иное, как я, или чистое самосознание» (Наука логики, III, 6—7)[1].

[1] Во вступлении к «Логике» в Филос. энцикл. § 20, стр. 30, встречаем беглое замечание: «В этом отношении можно сказать, что мысль, как деятельная мысль, есть всеобщее, которое само обладает деятельностью и само производит себя, потому что его произведение есть также всеобщее. Мышление, представляемое как субъект, есть существо мыслящее, и простое выражение, обозначающее существование мыслящего субъекта, есть Я». И все. Но эта же тема в третьей части «Науки логики», на вершине спекуляции, где настойчиво и резко очерчиваются все извивы диалектических переходов, получает лишь такое определение: говоря о природе понятия, Гегель продолжает: «Я ограничусь здесь замечанием, которое может послужить к пониманию развитых здесь понятий и объяснить ориентирование в них. Понятие, поскольку оно достигло такого осуществления, которое само свободно, есть не что иное, как Я или чистое самосознание. Правда, я имею понятия, т. е. определенные понятия; но Я есть чистое понятие как таковое, которое, как понятие, достигло существования. Если при этом припомнить те основные определения, которые образуют природу Я, то можно предположить, что мы припоминаем нечто известное, т. е. обычное для представления. Но Я есть, во 1-х, это чистое относящееся к себе единство, и притом не непосредственно, а поскольку оно отвлечено от всякой определенности и содержания и совпадает с собой, с самим собой в безграничном ра-

Само собою разумеется, что о природе я мы находим лишь беглые и недостаточные суждения. Для него Я существует как понятие, всеобщность, которая, по его мнению, всегда и выражается словом, всяким словом, след<овательно> и словом Я. Особая природа местоимения как указательного мистического жеста, именно индивидуального (а соответственно таковая же природа всякого имени существительного) для Гегеля не существует. Одним из главных аргументов, ведущих к панлогизму уже в «Феноменологии духа», является эта неверная и односторонняя ссылка на природу слова как всеобщего и только всеобщего, и под этим же углом зрения Гегель рассматривает и Я, только как общее понятие [1].

венстве. Т<аким> о<бразом>, оно есть общность, единство, которое есть единство с собою лишь через то отрицательное отношение, которое является как отвлеченность и потому содержит в себе разрешенною всякую определенность. Во 2-х, Я есть также непосредственно относящаяся к себе самой отрицательность, *единичность, абсолютная определенность.* Эта абсолютная общность, которая непосредственно есть равным образом абсолютная единичность, и то бытие в себе и для себя, которое есть просто положение и есть это бытие в себе и для себя лишь чрез единство с положением, составляют также природу Я как понятия; в том и другом нельзя ничего понять, если не мыслить указанные оба момента вместе с тем и в их отвлеченности и в их полном единстве» (III, 6—7).

На стр. 211 встречаем еще такое беглое замечание: «Богатейшее есть самое конкретное и самое субъективное, и то, что возвращает себя в наиболее простую глубину,— самое мощное и преобладающее. Высшая обостренная верхушка есть чистая личность, которая чрез абсолютную диалектику, составляющую ее природу, также захватывает внутрь себя и держит в себе все, ибо она делает себя тем, что всего свободнее, простотою, которая есть первая непосредственность и общность» (III, 211). «Абсолютная идея, как разумное понятие, которое в своей реальности совпадает лишь с собою, есть в этой непосредственности в силу своего объективного тожества, с одной стороны, возврат к жизни; но она равным образом берет внутрь себя эту форму своей непосредственности и высшую противоположность. Понятие *есть* не только *душа,* но свободное субъективное понятие, которое есть для себя и потому обладает личностью, практическое, в себе и для себя определенное, объективное понятие, которое, как лицо, есть непроницаемая, неделимая субъективность, но которое равным образом есть не исключающая единичность, а общность и познание для себя, и в своем другом имеет предметом свою собственную объективность. Все прочее есть заблуждение, смутность, стремление, произвол и преходимость; только абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся жизнь, знающая себя истина и вся истина» (III, 197—198).

[1] «Объект чувственной очевидности есть Einzelnes, Dieses, ein Jetzt, ein Hier, dieses Jetzt, dieses Hier, однако это непосредственное «здесь» есть уже schlechthin allgemeines» (72—76)*. Высказать предмет значит обобщить его, это приносит «die göttliche Natur der Sprache»** (которая

Всякое *здесь* и *это* суть, хотя и непосредственное, но schlechthin allgemeines, нечто логическое, об этом заботится уже die göttliche Natur der Sprache (которая, к слову сказать, поэтому заслуживала бы гораздо более пристального внимания и сосредоточенного рассмотрения, нежели это в действительности имеется у Гегеля*). Подобным же образом и Я, когда оно высказано, есть «всякое Я»,

потому и заслуживала бы большего внимания). Можно показать предмет рукою, отдельное есть невыразимое, неразумное; напротив, определение предмета самое первоначальное есть уже allgemeines; поэтому непосредственное, чувственное прямо извергается во тьму кромешнюю из светлого царства логоса, и дальнейший путь отвлеченного панлогизма уже предопределен.

Этот же ход мысли воспроизводится неоднократно в «Логике», в «Энциклопедии» и уже в применении к Я. Здесь читаем: «Если отличительный характер чувственного сознания составляет единичность его предметов и их внешность друг другу, то самые эти определения в свою очередь суть мысли и всеобщие определения... Так как *речь есть произведение мысли, то нет слова, которое не выражало бы всеобщего.* То, что я подразумеваю, принадлежит исключительно мне; но я не могу его передать, п<отому> ч<то> речь выражает одно всеобщее. То, что нельзя ни назвать, ни выразить, т. е. чувства и ощущения не составляют самого важного и истинного; они, напротив, не имеют никакого значения и никакой истины. Когда я произношу слова: единичное, это единичное, здешнее, я выражаю всеобщие понятия, пот<ому> что слова: единичное, это и, при обозначении чувственных предметов, здешнее, настоящее относятся не к одной какой-нибудь вещи, а ко всем вообще и к каждой в особенности. Так же точно, когда я говорю: Я, я разумею свое я, которое исключает все другие я; но то я, которое я произношу, есть всякое я, которое, как мое я, исключает все остальные. Кант употребил неточное выражение, когда он сказал, что Я сопровождает все наши желания, действия и проч. Я есть всеобщее в себе и для себя, между тем как общность всем есть только внешняя форма всеобщего. Все люди имеют между собою то общее со мною, что они суть я, равно как и все мои ощущения, все мои представления имеют то общее между собою, что все они суть мои. Но я, взятое отвлеченно, есть простое соотношение субъекта к себе самому, в котором отвлекаются от всякого представления, всякого ощущения, всякого состояния, всякой особенности характера, таланта, опыта. Такое Я есть всеобщее, в его отвлеченном и свободном существовании. Я есть, следов<ательно>, мышление как субъект и участвует во всех моих представлениях, во всех моих ощущениях и состояниях. Другими словами, мысль проникает всюду и обнимает как категории все эти определения» (<Фил. энц.> §20, стр. 33). В этих суждениях характерная для Гегеля неясность в суждении о слове-мысли, в частности местоимении, причем ипостасность у него панлогистически исчезает в общем *понятии* я.

В другом месте «Энциклопедии» находим такое определение: «Природа не сознает мирового разума (νοῦς), только человек есть всеобщее и сознает всеобщее. Это происходит уже, когда человек сознает себя как Я. Когда я говорю: я, я разумею себя как отдельное и определенное лицо. Но в самом деле я не высказываю этим ничего мне исключительно принадлежащего. Всякий другой есть также Я, и хотя, произнося это слово, я подразумеваю себя как отдельное лицо, я высказываю, однако

«всеобщее в отвлеченном и свободном существовании. Я есть, след<овательно>, мышление как субъект». «Я есть чистая мысль». И поскольку мышление отличает человека от животного, постольку же чистое Я составляет принадлежность только человека[1].

Естественно, что Гегель с небрежностью и предубеждением проходит мимо проблемы суждения[2].

же, всеобщее понятие. Я есть чистое бытие для себя, которое отвергло и восприняло в себя всякую частную особенность субъекта, оно есть самосознание в его простоте и чистоте. Мы можем сказать, что Я есть то же самое, что мышление или, правильнее, мыслящий субъект. То, что находится в моем сознании, существует для меня. Я есть пустота (?!), вместилище всего; и в то же время оно есть субъект, для которого все существует и который все сберегает в себе. Каждый человек есть целый мир представлений, и они погребены во мраке его Я. Следов<ательно>, Я есть всеобщее, которое отвлеклось от всего особенного, но тайно вмещает его в себе (Гегелю приходится хитроумно выкручиваться из невместимой для него проблемы <—прим. С. Б.>), т. е. оно не есть отвлеченная всеобщность, а всеобщность, наполненная всем частным содержанием. Мы привыкли употреблять это слово, не отдавая себе в нем отчета; только философские размышления делают его предметом своего исследования. Я есть чистая мысль (?). Животное не может разуметь себя как Я, так может разуметь себя только человек, п<отому> ч<то> он мыслит (конечно не потому, вернее не только потому, но п<отому> ч<то> он есть и дух, что для Гегеля равносильно с мышлением, только мышлением <--прим. С. Б.>). Наше Я наполнено различным внутренним и внешним содержанием и, по различии этого содержания, мы или созерцаем чувственные предметы, или имеем представления, воспоминания и т. п. Но наше Я присутствует во всем этом содержании, или, лучше сказать, наше мышление осуществляется в нем» (§ 24, приб. 1, стр. 42—43). Имеется еще и такое суждение о Я в учении о качестве, в отделе о для-себя-бытии: «В пример для-себя-бытия мы можем привести наше собственное я. Мы знаем, что наше непосредственное существование различается от других существований и состоит в соотношении с ними. Но далее мы знаем, что эта широта нашего непосредственного существования как бы заострена в простую форму для-себя-бытия. Говоря Я, мы высказываем беспредельное и потому отрицательное соотношение с собой. Можно сказать, что человек различается от животного и вообще от природы тем, что знает себя как Я, тогда как создания природы не существуют свободно для себя, а только существуют непосредственно и потому всегда для иного» (§ 96, прибав., стр. 163).

[1] Порою Гегель неожиданно говорит об Я в странных тонах, напоминающих Фихте: «То, что находится в моем сознании, существует для меня. Я есть пустота, вместилище всего; и в то же время оно есть субъект, для которого все существует и который все сберегает в себе. Каждый человек есть целый мир представлений, и они погребены во мраке его Я. Следов<ательно>, Я есть всеобщее, которое, отвлекаясь от всего особенного, тайно вмещает его в себе» (Энц. I, § 24)*.

[2] «Суждение вообще неспособно выразить конкретную (а истинное есть конкретное) и спекулятивную мысль. Суждение по своей форме неполно и, следов<ательно>, ложно» (§ 31, пр<им.>, стр. 57). ...«Ста-

Замысел системы Гегеля тот, чтобы показать, как мысль, начиная с самых простых, бедных и отвлеченных определений, в своем диалектическом росте становясь сама собой, восходя в силу, делается в конце концов всеобъемлющим понятием, а вместе с тем и понятием понятия или субъектом, становится живой идеей, духом, так что панлогизм изливается в спиритуализм. Таким образом, здесь есть полная антитеза Фихте: у последнего субъект

рались узнать предмет, напр<имер>, Бога, приписывая ему сказуемые. Т<аким> о<бразом>, размышляли о предмете внешним образом, п<отому> ч<то> находили эти определения (сказуемые) готовыми в сознании и извне переносили их на предмет. Но предмет можно узнать в его истине только тогда, когда он сам обнаруживает свои определения, а не получает их внешним образом (?), в форме сказуемых. В последнем случае дух чувствует, что ограниченное число этих сказуемых не может исчерпать предмет. Восточные народы справедливо говорят, что Бог имеет много, бесконечно много имен. Ум не удовлетворяется ни одним из этих конечных определений и неутомимо ищет новых сказуемых. Конечные предметы находят свое определение в конечных сказуемых, и здесь деятельность рассудка на месте... все предметы разума не находят своего истинного определения в таких конечных сказуемых, и недостаток старой метафизики состоял в том, что она искала определять их путем таких сказуемых» (§ 28, пр., стр. 56). Здесь совершенно неверно сказуемость связана с рассудком и противопоставлена разуму,— отношение подлежащего и сказуемого <есть> их тожественность и вместе нетожественности (ибо Гегель справедливо указывает, что omnis determinatio est negatio* и каждое суждение содержит в себе противоречие). Это же повторяется и в «Науке логики» (пер. Н. Г. Дебольского. <Пг., 1916>, ч. 1, <стр.>39): «Предложение в форме суждения не приспособлено к тому, чтобы выражать умозрительные истины; знание этого обстоятельства могло бы устранить много недоразумений касательно умозрительных истин. Суждение есть отношение тожества между подлежащим и сказуемым; в нем отвлекаются как от того, что подлежащее обладает еще многими определениями, кроме заключающихся в сказуемом, так и от того, что сказуемое шире подлежащего. А если содержание умозрительное, то существенным моментом является также нетожественное в подлежащем и сказуемом, что не высказывается, однако, в суждении». Впрочем, Гегель роняет след<ующий> остроумный афоризм: «В смерти душа и тело разлучаются, т. е. уничтожается соотношение между субъектом и сказуемым» (Фил. энц. § 173, пр<им.>, стр. 301. Верно и мудро!). В связи с этим стоит и вышеотмеченное непонимание Гегелем природы слова, которым он вообще столь злоупотребляет. То заблуждение о Dies и Hier, которое лежит в основе феноменологии, повторяется и в «Науке логики» (I, 57): «Есть мнение, что словом «это» выражается нечто вполне определенное; но при этом упускается из виду, что язык, как произведение рассудка, высказывает только общее, за исключением лишь (как будто возможны здесь исключения! <—прим. С. Б.>) названий единичных предметов; но индивидуальное название есть нечто бессмысленное именно в том отношении, что оно не выражает чего-либо общего, и является поэтому просто положенным, произвольным и по тому же основанию, по которому собственные имена могут быть произвольно принимаемы, даваемы и изменяемы» (удивительно легкомысленное суждение о слове у философа панлогизма!).

в полной силе и славе своей порождает объект со всеми его категориями; здесь же — если не объект, то сказуемое, т. е. мысль, взятая притом не в конкретном своем наполнении, но в логических схемах, категориях, обнаруживает себя и как субъект. Можно наперед сказать, что это выведение невыводимого осуществимо только рядом натяжек и софизмов, но, вдобавок к этому, у Гегеля оно в сущности даже вовсе не производится, а прямо возвещается в III части «Науки логики», соответственно ее плану, по которому эта часть должна содержать в себе «субъективную» логику, и, след<овательно>, нужен субъект. Заявить вполне неожиданно и догматически, что «понятие, поскольку оно достигло такого осуществления, которое само свободно, есть не что иное как Я или чистое самосознание», или что «я есть чистое понятие как таковое, которое как понятие достигло существования» (Н. Л. III, 6), это не значит же дедуцировать Я, хотя эта общая задача — показать мышление не только как содержание, но и как субъект — поставлена как общая задача для всего философского дела Гегеля еще в предисловии к «Феноменологии <духа>».

Переход от мысли к субъекту, от сказуемого к подлежащему, или, что то же, от панлогического схематизма к спиритуализму, есть и самое трудное, и самое неосуществимое в замысле Гегеля. Из *не-я,* или по крайней мере *вне-я,* положить Я осуществимо гораздо менее, чем обратное предприятие Фихте: из Я вывести *не-я.* Ибо в известном смысле мир, или сказуемое, есть, действительно, *не-я,* насколько он определим в категориях яйности, и Я на самом деле является таким исходным пунктом (первой ипостасью в триедином образе субстанции). Но это движение необратимо: если из Я можно совершить скачок (отнюдь не переход) в *не-я,* то из *вне-я,* в котором ранее не было даже положено хотя бы *не-я,* нет никакого пути к Я,— предприятие Гегеля есть настоящий онтологический абсурд, который свидетельствует, как слабо он пережил философские открытия Фихте (следы внимания к проблеме Фихте у Гегеля почти отсутствуют). Разумеется, фактически и невозможно никакое *вне-я,* которое не было бы вместе с тем и *не-я,* т. е. не таило бы в себе Я, причем последнее в свое время и обнаруживается на своем месте. Иначе говоря, не существует того мышления, сказуемого без подлежащего, которое захотел показать Гегель, и здесь поистине применимо выражение: гони природу-субъекта в дверь, она влетит в окно, и Гегель, начиная панлогизмом, кончает спиритуализмом, т. е. или

и на самом деле его система с самого начала должна быть понята как постепенно развивающийся спиритуализм, или же этот последний означает неизбежный крах панлогизма и знаменует собой совершенно новое учение. В действительности во всем мировоззрении Гегеля причудливо соединяются и борются все время две системы: идеалистический панлогизм и монистический спиритуализм, почему и представляется возможным понимать его и в последнем смысле (Кэрд*). Тем не менее именно к панлогизму относятся самые оригинальные, значительные и интересные произведения Гегеля, т. е. прежде всего «Наука логики», затем «Феноменология» и «Энциклопедия-логика», все же остальные его произведения имеют в такой мере спиритуалистический характер, что совершенно не нуждаются для своего понимания в панлогизме и не предполагают названных произведений (внешней реминисценцией остается внешне же взятая триада, фактически превращенная в особый тип эволюции). (Посему оказался возможным и такой тип гегельянствующего эволюционизма, как марксизм.) Однако в этом сближении и даже отожествлении панлогизма и панспиритуализма и направляются главные усилия Гегеля,— от схемы перейти к конкретности, от отвлеченности к реальности. Задача эта ему, конечно, удаться не могла, как невозможная, точнее, просто неверная. Как бы ни были глубоки отдельные анализы «Логики» и ослепительно блестящи некоторые ходы диалектики, как бы ни было изумительно трудолюбие и настойчивость в преодолении трудностей, в сооружении системы из чугуна и гранита, все-таки замысел абсолютной философии не удался, потому что иначе его система была бы на самом деле системой мира, а разум ее разумом божественным, и разумность всего действительного стала бы прозрачна для мысли. Гегель имел две основные и главные неудачи: одна — невыводимость субъекта из предиката, а другая, не меньшая — невыводимость бытия, реальности, из мысли, точнее из мыслимости, одной отвлеченной возможности. Последнее есть вопрос о природе. Известно, что для того, чтобы получить реальность, мир, природу, Гегель, зажмурившись и закрыв уши, чтобы забыть все, им доселе изложенное, возвещает «инобытие» понятия, которое «отпускает» из себя природу не менее иррационально и непостижимо, как полагает мир своим капризом шопенгауэровская воля[1].

[1] Природа изображается такими чертами относительно понятия: «Таково бессилие природы, что она не в состоянии сохранить и выразить

Этот иррациональный провал дает понятию дальнейшую возможность (в философии природы и истории) преодолевать эту иррациональность, которая, однако, имеет неоценимое качество реальности. Система получает смысл совершенно спиритуалистический, вместо идеи и понятия явно становится «дух», субстанция, и философия Гегеля превращается в метафизический эволюционизм. «Инобытие» идеи, т. е. реальность, является трамплином для духа, той косной массой, которую преодолевая, он обнаруживает свою собственную природу и силу. К сожалению, это «инобытие» не только не обосновано в гегелевском панлогизме, но и не допускает никакого диалектического обоснования. Ибо, конечно, внешняя стилизация под диалектическое «противоречие» того, что ничего общего с диалектикой не имеет, именно что идея в полном своем развитии и самосознании отпускает себя в природу, в темноту и бессмысленность «инобытия», не убедительна и представляет из себя petitio principii*. Столь же неубедительно и превращение безликой, безыпостасной идеи в субъект, которое совершается голым и неожиданным заявлением, что «свободное субъективное понятие есть не только душа (!!!), но и обладает лич-

собою строгость понятия и протекает в таком чуждом понятию многообразии. Природа в разнообразии своих родов и видов и в бесконечном различии своих образований может вызывать в нас удивление, так как в удивлении нет понятия и его предмет есть неразумное. Так как природа есть инобытие понятия, то ей предоставлено впадать в это различие, подобно тому как дух, хотя имеет понятие в образе понятия, впадает также и в представление и вращается в их бесконечном многообразии. Многочисленные природные виды и роды должны считаться за нечто невысшее произвольных причуд духа в его представлениях (строго! <—прим. С. Б.>). В тех и других, правда, повсюду видны следы и чаяния понятия, но изображающие последнее не в верном отражении, так как они суть стороны его свободного инобытия; понятие есть абсолютная сила именно потому, что оно может проявлять свои различения свободно в образе самостоятельных различий, внешней необходимости, случайности, произвола, мнения, которые должны, однако, считаться не более чем отвлеченной стороной ничтожества» (III, 2, 5. Жалкое ипостазирование со стороны надменного панлогиста!). Еще более несуразно звучит следующая мысль: «Жизнь или органическая природа есть та ступень природы, на которой выступает понятие, но как понятие слепое, не усваивающее себя (какая дичь! <—прим. С. Б.>), т. е. не мыслящее (!!!); как последнее оно присуще лишь духу» (III, 9). (Панлогизм явно здесь переходит в спиритуализм: Гартман — Шопенгауэр.) Т<аким> о<бразом> торжественно возвещается и переход к природе: «Идея свободно отчуждает (entlässt) саму себя, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя. В силу этой свободы форма ее определяемости также совершенно свободна, сущая абсолютно для себя без субъективности, внешность пространства и времени» (III, 213).

ностью», есть «лицо, непроницаемая, неделимая субъективность»*. Такого рода скачки мысли, логические провалы, hiatus'ы останутся навсегда в истории примером не только логического произвола, но и философского отчаяния, бегства из сетей своей собственной системы. И действительно, положение Гегеля при основном задании его философствования остается логически совершенно безысходно. Изначальным своим замыслом — воинствующего и отвлеченного панлогизма — он заключил себя в безвоздушном подземелье, где, правда, находятся виденные Фаустом «матери», но куда не достигает ни звук, ни свет, и ему, одинаково отлученному и от ипостаси, и от реальности, оставалось лишь судорожным движением сломать дверь этого склепа, что он и делает. Без этого ему пришлось бы только поставить точку в конце своей «Логики» и опочить от дел своих, между тем как он предпринимает еще философское путешествие по всему космосу и возвещает de omnibus rebus scibulibus atque quibusdam aliis**.

Философское предприятие Гегеля имеет значение такое же, как и Фихте, представляет собой головокружительной смелости и неимоверной силы философский эксперимент, который кончается неизбежной трагической неудачей. При всей кичливости Гегеля своей диалектикой, не боящейся противоречий и бросающей вызов рассудочности, система Гегеля есть рационализм в предельной напряженности. Невинными и вовсе не страшными противоречиями она развивается от исходных антиномий, непреодолимых разумом, и хочет все объяснить и все дедуцировать, сведя триединство субстанции: ипостась, слово-идею и реальность-бытие к простому рациональному единству, и на этом терпит крушение. В богословских терминах можно сказать, что учение Гегеля есть, так же как и Фихте, моноипостасная система, причем разница между ними в том, что у Фихте этой единой и единственной ипостасью является первая, лицо, субъект, подлежащее, Я, у Гегеля же вторая, Логос, идея, понятие, и положение Гегеля гораздо труднее и безысходнее, чем даже Фихте. Ибо первая ипостась есть начало, из нее, действительно, исходит движение, хотя ею и не ограничивается. Напротив, превращение второй ипостаси в единственную, а стало быть, и первую, из которой начинается движение к двум остальным моментам субстанциального отношения, сопровождается уродливостями и затруднениями совершенно особыми. Здесь мы имеем, по

выражению самого Гегеля, тот случай, когда кто-либо в виде развлечения вздумал бы прогуляться на голове, и все предметы оказались бы в извращенном и опрокинутом виде*. Ибо перейти от идеи к ипостаси (от логики «объективной» к «субъективной»), от феноменального обнаружения к ноуменальному первоисточнику, от сказуемого к подлежащему просто нельзя, такого пути нет, как нельзя второе сделать первым. Для Фихте, как мы отметили выше, такой путь был: он был неправ в своем моноипостасном «дедуцировании», но им не было извращено последование: первая ипостась, Отец, есть действительно начало, виновник всего движения в субстанциальности, и в известном отношении мир, сказуемое, может действительно определяться как *не-я* в категориях яйности. Но Я ни в каком смысле и ни в каком случае не может быть определено в категориях *не-я*, выведено из *не-я*, обнаружено как развитие сказуемого, осуществленная зрелость понятия, ставшего субъективным, на что именно и посягнул Гегель. Поэтому мы не видим даже попытки дедукции, а лишь метафизический обход логических затруднений посредством гипостазирования или спиритуализирования понятия. Последнему приписывается ипостасность чрез непостижимый по своей грубости и наивности словесный вольт, только изобличающий всю безысходность положения. Менее безнадежно дело обстоит с выведением из идеи реальности, бытия, ибо этим проходится путь от второй ипостаси к третьей, и естественное последование этих двух моментов здесь по крайней мере не нарушается, а лишь затрудняется отсутствием ипостаси, подлежащего, субъекта бытия. Последнее (бытие) поневоле остается бессубъектным, существует для никого, мы имеем в этом смысле как бы обморок бытия. Пресловутое «инобытие» идеи, которая отпускает из себя природу, т. е., иначе говоря, сама становится «в душу живу», реальностью, и выражает этот переход от идеальности к реальности. Здесь характерно примешивается еще одно извращение, именно изведение третьей ипостаси, бытия, из второй, между тем как она исходит из первой. Следствием этого являются еще особые трудности. Очевидно, идея сама по себе, будучи только образом бытия, не может породить самого бытия, оно существует для ипостаси, и мнимое выведение бытия из идеи только подчеркивает невозможность начать не с начала. «Логика показывает» (будто бы) «возвышение идеи до такой степени, на которой она становится творцом природы и переходит

к форме конкретной непосредственности, понятие коей разрушает однако и это образование, чтобы стать самим собою как конкретный дух» (Н. Л., III, 14).

Таков метафизический облик учения Гегеля. И оно есть типическая философская ересь в том смысле, что оно основывается на произвольном и своевольном избрании одного из моментов триединой субстанции, именно логического, с подчинением ему всех остальных. В результате получается философское савеллианство, моноипостасность, диалектически превращающая себя в триединство. (Известно, что Гегель развивает и в области богословия типически савеллианскую доктрину в учении о св. Троице, см. экскурс.) И это еретичество приводит его философствование к трагическому срыву, и система расседается, изнутри не будучи связана, по недостаточности философских начал. Если смотреть глазами здравого смысла, то гегельянство есть абсурд, кабинетное измышление; но даже и пред лицом «критического» разума оно есть метафизический бред и одержимость. И тем не менее значительность и даже своеобразное величие ее именно в ее дерзновении, в том, что оно есть такая смелая и своеобразная, в своем роде единственная односторонность или ересь. И уж если где-либо в истории философии применимы слова ап. Павла: «подобает быти и ересям между вами, да откроются искуснейшие», то здесь имеется такой именно случай. Ибо философский эксперимент произведен здесь с настойчивостью изумительной и силой колоссальной, трагедия еретического философствования изжита до глубины и явлена с убедительностью, и поучительность этого эксперимента является неизгладимой в памяти. Едва ли может повториться в истории мысли подобный эксперимент — non bis in idem*,— помимо всего прочего, после Гегеля он не будет уже иметь ни свежести, ни наивности, свойственной силе, но нащупать и определить истинные пределы логизма и тем самым обезличить ложные притязания панлогизма самым делом дано было именно Гегелю.

С. Системы субстанциальности,— философия тожества, монизм

Сказуемое состоит из идеи и связки. Последняя не есть только грамматическая часть предложения, но и мистический жест, исполненный глубочайшего онтологического значения. Связка придает значимость сказуемому,

осуществляет его значение как раскрытия природы подлежащего, из идеального переводит в реальное. Как Я не содержит в себе никакой мысли, но есть лишь подлежащее, субъект, так же связка, не содержащая ничего, кроме *отношения* между подлежащим и сказуемым, свидетельствует о реальности сказуемого в подлежащем, устанавливает бытие подлежащего в сказуемом. Связка выражает собой онтологический момент, свидетельствуя о бытии, делая сказуемое причастным бытию подлежащего. Она есть само это бытие в самой его общей и всеобъемлющей форме. Она есть природа субстанции, взятой не в ее частной, особенной, но всеобщей и всеобъемлющей форме. Подобно тому как Я выражает ипостасность субстанции, связка, онтологическая скрепа, символически указует на природу субстанции, φύσις, причем одним из бесчисленных ее обнаружений является сказуемое. Она знаменует субстанцию — не в ее ипостасном лике, но в ее природе, не как субъект, но как объект, единство сплошного бытия, океаническую его глубину. Она есть свернутое и непрестанно развертывающееся ВСЕ (недаром Гегель свою дедукцию ВСЕГО начинает с категории бытия, ср. экскурс). Короче говоря, в ней и чрез нее просвечивает субстанциальность в своей бытийной природе, прощупывается ее реальность, и ее силою отвлеченное слово становится плотию, в душу живу. Этой ролью связки, в которой обнажается природа субстанции, реальность сказуемого, определяется возможность еще доселе не рассмотренного типа философствования,— онтологического монизма, субстанциального всеединства, метафизического натурализма. Если в идеализме исчерпывающим и определяющим началом была ипостась, а в панлогизме мысль, то здесь таковым началом является субстанция как природа (внеипостасная, или безыпостасная, или доипостасная). Очевидно, философия этого типа всегда есть натурализм, но разных форм и оттенков, от самых грубых до самых утонченных. Системы натурализма являются и чрезвычайно многочисленными, и распространенными. Это понятно, если принять во внимание, что идеалистические и панлогистические системы являются плодом утонченного умозрения, возникают лишь на основе высокой философской культуры, между тем как натурализм может быть одинаково свойственным и на самых низших ступенях культуры, как и на высших, и как возможность сопровождает мысль во всех ее возрастах. Мысль ищет объяснения Я в *оно,* как и определенного частного во всеобщем

и всеединством; требования философии тожества являются для нее как бы голосом самой философии. И, поскольку можно отвлечься от момента ипостасности и логической формы, мысль права, поскольку ищет такого сведения порождений к первоисточнику, проявлений к порождающей их природе, natura naturata к natura naturans. Таким натурализмом является вся античная философия до Сократа и Платона, т. е. до философского рождения ипостасного человека (насколько оно, впрочем, может считаться и в них совершившимся). Если оставить в стороне милетскую школу с ее примитивизмом, то в нашем уме встают, прежде всего, две великие и загадочные, хотя и спорящие между собою тени, Парменид и Гераклит, а к ним присоединяются в известном смысле Пифагор, Эмпедокл и атомисты, а позднее и стоики.

Пармениду суждено было в стихотворном отрывке провозгласить принцип субстанциального всеединства, философии тожества с такой силой и такой классической ясностью и простотой, что он звучит в веках не умолкая. «Бытие безначально и неуничтожаемо (ἀγέννηταὶ ἀνώλεθρον), целокупно, однородно и бесконечно. Для него нет ни прошедшего, ни будущего, ибо оно во всей своей полноте живет в настоящем, единое и нераздельное[1]. <...> Правда не дает бытию возникновения, ни уничтожения, но, не ослабляя оков, крепко держит его в них... Бытие неделимо, ибо оно всюду одинаково и нет ничего ни большего, ни меньшего, что могло бы помешать связности бытия, но все преисполнено бытием. Нераздельно бытие потому, что бытие тесно примыкает к бытию. Неподвижно покоится оно в границах крепких оков, безначальное, бесконечное...[2] Оно остается одним и тем же, покоясь в одном и том же месте, существуя само по себе и пребывая без изменения, ибо могучая необходимость держит его в оковах границы, которая охватывает бытие со всех сторон. Поэтому бытие должно иметь границу, ибо оно не нуждается ни в чем, а (в противном случае) оно чувствовало бы недостаток. Одно и то же мысль и предмет мысли, ибо без бытия, в котором выражена мысль, ты не найдешь мысли. Ведь нет и не будет

[1] οὖλον, μονογενές τε καὶ ἀτρεμ ἐς ἠδ' ἀτέλεστον. οὔ ποτ' ἔην οὐδ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν ξυνεχές.

[2] οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστι ὁμοῖον, οὐδέ τι πῆ μᾶλλον, το κεν εἰργει μὲν ξυνέειν οὐδέ τι χρίστερον. πᾶν δε πλέον ἐστὶν ἐόντος. τῶ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν; ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει ἀντὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν.

ничего (другого) кроме бытия, так как судьба приковала его к целому и неподвижному существованию. Поэтому выдумкой оказывается все, к чему пришли люди, уверенные в истине своих доводов: возникновение, гибель, и бытие и небытие, перемена места и изменение цвета... Бытие не должно быть в одном месте бóльшим, в другом меньшим, ибо нет ни небытия, которое мешало бы его цельности, ни бытия, которое было бы в одном месте бóльшим, в другом меньшим, чем бытие. Ведь бытие как целое неуязвимо, ибо, если оно со всех сторон одинаково, то пребывает одинаковым в своих границах»[1]*.

В Парменидовом учении об едином и неподвижном бытии заложены будущие системы философии тожества, субстанциального всеединства. Все, что есть, «возникновение и гибель, бытие и небытие, перемена места и изменение цвета», погружено в этот океан единого бытия, есть только образы его и преходящие лики. Как открывается это единство? Мистическому созерцанию, самопогружению, или же метафизическому умозрению. Первое имеет место в индийском идеализме, а также в новоевропейском метафизическом идеализме (М. Экхарт, Беме и др.), второе в спекулятивно-метафизическом идеализме, к которому принадлежит и Парменид, исповедующий гносеологический имманентизм: «одно и то же мысль и предмет мысли». Учение о бытии Парменида есть философия субстанциальности, причем подчеркивается момент единства, неподвижности, сверхвременности. Но это же субстанциальное единство может быть взято и со стороны своей динамики, непрестанного становления, процесса, временности, и тогда, без всякого изменения философского принципа, учение принимает черты эволюционизма и относительного плюрализма. Прообраз первого мы имеем в античной философии в лице Гераклита, второго же в лице атомистов. С одной стороны, Гераклит, в согласии с Парменидом, исповедует, что «существующий мировой порядок одинаковый для всего, не создан ни богами, ни людьми, но всегда он был, есть и будет вечным огнем, который то вспыхивает, то угасает» (fr. 20 <51>). «Все переходит в огонь, и огонь во все, подобно тому как товар выменивается на золото, а золото на товар» (fr.

[1] *Таннери.* Первые шаги греческой науки. Приложение: доксография. <СПб., 1902>, стр. 72—74. Кн. *С. Трубецкой.* Метафизика в древней Греции. <М., 1890, стр.>273—277.

22<54>). «Люди не понимают, каким образом противоположности согласуются друг с другом. Мировая гармония заключается в сочетании напряжения и ослабления подобно тому, как у лука и лиры» (fr. 45<27>). «Противодействие сближает. Из противоположностей образуется совершенная гармония. Все возникает благодаря вражде» (fr. 46<27d[1]>). «Начало и конец тожественны (в окружности)» (fr. 70<34>). «Одно и то же — жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость, ибо первое переходит во второе, а второе, в свою очередь, в первое» (fr. 78<41>). Гераклит берет тожество в «противоречии» (fr. 9<111>), в движении: «нельзя войти в одну и ту же реку, ибо одна вода сменяется другой» (fr. 41<40c[3]>), «что ни день, то новое солнце» (fr. 32<58>), «все течет» — πάντα ῥεῖ, πάντα κινεῖται*. Чрез это всеобщее движение и изменение еще сильнее подчеркивается неподвижное единство субстанции, из которой все исходит и куда все погружается. Античное воззрение ярко окрашено еще в религиозный космизм («все полно богов и демонов»**), но метафизическая основа философии тожества уже ясно намечена.

Но сюда же относится и учение античного атомизма, как оно обозначилось у Левкиппа и Демокрита. Единая субстанция мыслится здесь уже не как сплошная масса бытия, но как пористая, переложенная слоями пустоты, в которой движутся атомы; по незначительности своей величины (διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων) <они> совершенно недоступны чувствам человека. Эта пористость субстанции или множественность центров бытия, переложенных небытием, в сущности принципиально ничего не изменяет в философии тожества, а лишь осложняет ее, вводя в нее новые проблемы. Бытие мыслится как совокупное множество связанных между собою атомов, своим воздействием создающих вселенную. Атомы суть множественная субстанция мира, образующая собою все. Древний атомизм имеет и материалистическую окраску, предвосхищая новейший материализм нашего времени.

Античный монизм — парменидовский, гераклитовский, демокритовский — имеет для нас прообразовательное значение, ибо в нем совершенно ясно обозначился этот путь мысли, вместе с заложенными в ней возможностями. Но в то же время эти учения даны здесь в форме некоторого священного иероглифа, который разгадать и раскрыть до конца есть задача новой философии.

Есть два смысла, две возможности философии всеединства: мистический и рационалистический. Первый имеет место там, где всеединство понимается как трансцендентное для разума, который погашает свой факел и, исповедуя свои границы, осязает тьму священного неведения. Единое есть Трансцендентное, лежащее по ту сторону мысли и знания, субъекта и объекта, мира и знания, есть НЕ «отрицательного богословия» (ср. «Свет Невечерний», отд. I). Таково оно, напр<имер>, в учении Платона, у многих представителей христианского богословия, у Николая Кузанского, у христианских мистиков с Экхартом и Беме во главе. В сущности это не есть философия тожества, но скорее сверхфилософия или нефилософия, отказ от философии, и последняя начинается только там, где совершается возвращение, переход из разумной области в умственную, из трансцендентной в имманентную. Способ этого перехода и его философский смысл определяют собой, так сказать, философский коэффициент этой системы; отсюда начинается уже пленэр разума. Однако наше внимание здесь останавливают не эти мистические умозрения, но системы рационалистические, в собственном смысле философские, не желающие знать священного мрака неведения, напротив, испытывающие силу разума в постижении мира как всеединства, и множественности как неподвижного бытия. И на этом пути в новой философии внимание неизбежно приковывается в первую очередь учением, в котором рационалистическая форма — more geometrico* — соединяется и с рационалистическим заданием — построить систему мира как всеединство, чтобы отсюда уразуметь и правильный путь человеческого поведения,— конечно, речь идет об «Этике» Б. Спинозы. Спинозизм есть, можно сказать, фатум новоевропейского космизма; в него вливаются и из него исходят, им преобразуются и к нему приводятся многочисленные учения тожества.

Задание Спинозы — парменидовское всеединство, которого он ищет в понятии субстанции или Бога, отличительная черта коей есть самопричинность (causa sui), так что сущность заключает в себе существование — essentia involvit existentiam (1). Субстанция существует сама в себе и представляется сама из себя (опр. 3). Это различение существования и представления сразу же вносит прикровенный декартовский дуализм (мыслимость и протяженность) в понятие субстанции, и к этому тотчас присоединяется еще и новое понятие — атрибута, т. е. того, что ум

(какой или чей?) представляет в субстанции как составляющее ее «сущность», причем Бог определяется как существо, имеющее бесконечно многие атрибуты (опр. 6). Самый трудный для философии тожества или всеединства вопрос о том, как в единстве порождается множество, здесь не разрешается вовсе, ибо ответ на него дается «аксиомой» (1): все, что существует, существует или само в себе или в чем-либо другом. Признав таким образом совершенно догматически множественность субстанций с их атрибутами, Спиноза устанавливает принцип их иерархического соподчинения, причем все они суть производные от единой абсолютной субстанции или Бога. Согласно теоремам 14 и 15 отд. I, «кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема», и «все, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо». «Сущность вещей, произведенных Богом, не заключает в себе существования» (теор. 24), ибо «Бог составляет производящую причину (causa efficiens) не только существования вещей, но и сущности их». «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу их необходимости человеческой природы» (теор. 29), так что «вещи и не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены» (теор. 33).

Таким образом, все образы бытия Спиноза погружает в океан единой и абсолютной субстанции, объявляя их ее состоянием или порождением. Хотя это порождение не может считаться рационально показанным и оправданным, однако главная трудность спинозизма не здесь, но в антропологии, в частности в учении о сознании или об ипостаси. Откуда оно? Для того, чтобы дать место сознанию, Спиноза из бесконечного (принципиально, хотя, очевидно, не для нас) числа атрибутов Бога выделяет два: мышление и протяжение, причем оба они дают основу человеческому самосознанию, первый — мышлению, второй — телесности. Человеку не присуща субстанциальность, а только «идея некоторой отдельной вещи, существующей в действительности» (отд. II, теор. 10,11). Человеческое бытие есть только модус абсолютного, миг его состояний; но человеку может быть доступно познание своей идеи в Боге, причем это может быть истинным и ложным, адекватным и неадекватным, в соответствии различию трех способов познания: во-первых, мнение

или воображение, познание чрез беспорядочный опыт или сообщение, во-вторых, познание через разум, в-третьих, познание интуитивное; первый способ есть единственная причина ложности, второй и третий необходимо истинны (II отд., теор. 40,41). Познание по третьему роду познания, т. е. мистическое самопогружение, amor Dei intellectualis* ведет к познанию sub specie aeternitatis**, т. е. в Боге, всех вещей, а в том числе и сознанию самого себя. В конце концов в человеке и чрез человека Бог любит самого себя; и «познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т. е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя» (отд. V, теор. 36). Модус — человек оказывается оком, через которое Бог созерцает сам себя, и умом, чрез который он себя любит, познавая себя. Система Спинозы представляет собой классическое по своей наивности, простоте и законченности выражение философии тожества, она является поэтому как бы схемою, к которой приводятся другие монистические системы. В ней же выступают все ее безысходные трудности и апории, делающие монизм в значительной степени призрачным и иллюзорным. Спиноза провозглашает пантеизм, точнее теокосмизм: natura sive Deus. Но сближая Бога с миром настолько, что Бог является субстанцией мира в качестве единой абсолютной субстанции, Спиноза хочет его и отграничить, чтобы тем спастись от неизбежного слияния и отожествления Бога и мира, которое имеет в одну сторону отрицание Бога в пользу мира — атеизм (распространенное обвинение против спинозизма), а в другую — отрицание мира в пользу Бога — акосмизм (высказано, между прочим, Гегелем***). У одних монистов преобладает более или менее воинствующий атеизм, у других наивный пантеизм гилозоистического типа (Геккель). Провести грань между субстанцией-Богом и ее необходимым проявлением, «миром», действительно нелегко. Спиноза ищет разрешить задачу своим учением о модусах, которое колеблется между истолкованием их как вечных и необходимых, следов<ательно>, сливающихся с Божеством в качестве его излучений, или же как временных и случайных, но тогда они лишаются прочных корней и становятся игрой светотени абсолютного. В учении о модусах лежит главная и специфическая трудность спинозизма,

нас, впрочем, ближе здесь не интересующая. Самая большая трудность спинозизма связана с проблемой ипостасности. Субстанция или Бог безыпостасна, Спиноза тщательно защищает ее от ипостасности, усматривая в этом определение и ограничение неопределимого (omnis definitio est negatio). Спиноза, хотя и признает в Боге свободную причинность, т. е. самопричинность, однако понимает ее лишь как действие по законам природы и тщательно отстраняет учение о свободном творении. Мало того, для того чтобы удалить из понятия Бога всякие следы антропоморфизма, Спиноза отрицает в нем ум и волю, которые, впрочем, даже если бы и существовали в высшем существе, настолько отличались бы от наших, что не имели бы ничего общего, кроме названия («как сходны между собою Пес — знак небесный и пес — лающее животное». Этика, отд. I, теор. 17, схолия). Однако, ратуя об охранении Божества от всяких определений во всей трансцендентной чистоте, Спиноза окольными путями своей бессознательной или сверхсознательной субстанции приписывает гонимое сознание и ипостасность, хотя делается это не прямо, но косвенно, чрез посредство модусов. Модусы имеют или, по крайней мере, могут иметь природу вечную и неизменную, если они вытекают из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога (Эт. отд. I, теор. 23). И, в частности, человеку присуща такая природа, ибо «человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога» (Эт. II, теор. 47), она способна «к познавательной любви к Богу, которою Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой sub specie aeternitatis». Однако ни познание не мыслимо без субъекта познания, без познающего, ни любовь не существует без любящего, без ядра личности, и говорить о том, что в любви человека к Богу, т. е. в самосознании модуса, Бог любит самого себя, это значит обходить затруднение. Повторяя сравнение Спинозы же, любовь модуса к Богу и любовь Бога к себе самому будут иметь не более общего, нежели Пес — созвездие и пес — лающее животное. Спиноза в интересах монизма пожертвовал реальной множественностью ипостасей, и даже самой ипостасностью вообще, и, однако, удержал все те акты, которые от ипостасности нераздельны, познание и волю, — любовь. Отвлеченное *оно,* в которое превратил Спиноза свою субстанцию, или должно мыслиться совершенно трансцендентно (как у Платона),

и тогда оно отнюдь не может быть понимаемо как субстанция, обосновывающая собою мировое ВСЕ и дающая в себе ему место, в противном же случае оно стоит лицом к лицу с конкретностью мира и с ипостасностью человеческого духа, и основного начала спинозизма становится явно недостаточно для его же собственных заданий. Спинозовская субстанция напоминает собою статую, от которой отрублена голова, руки, ноги, оставлено одно туловище, и этот торс, однако, выдается за полное и совершенное изображение человеческого тела.

Весь спинозизм есть самая решительная и благородная, из религиозных мотивов вытекающая попытка построить мировоззрение на основе одной идеи субстанции, т. е. бытия, к которому прищепляются определения («идеи»), взятые из сказуемого и подлежащего. Это есть, иначе говоря, *философия связки,* выражающей бытие подлежащего в сказуемом, реальность мира для субъекта, существование вещей для сущего, т. е. духа. Вне связуемых связка не существует, так же как не существует существование без сущего и вне образа этого существования. Остановить внимание исключительно на связке, на бытии, сделать ее предметом философского избрания, мотивом философской ереси, это значит поставить всю систему в положение наиболее неестественное, даже противоестественное, ибо первым и единственным началом берется здесь не первое, даже не второе, но *третье,* которое все время и предполагает, и содержит в себе первое и второе. Поэтому и философствование несет на себе груз всех этих невольных помышлений и роковых заимствований и изнемогает от этого груза. Единственным способом замаскировать примышляемое и отделаться от запросов духа и сознания здесь остается топить в отвлеченном первоначале реальности или бытия (как бы оно ни называлось) все, к нему не сводящееся, по методу отрицательного богословия: под предлогом трансцендентности абсолютного утверждается и неприменимость к нему каких бы то ни было определений, которые, однако, потом по мере нужды выдвигаются и ставятся на своем месте. Задача при этом остается одна, при всех разностях ее выражения: из безликого, безóбразного, отвлеченного бытия понять и ипостась, и реальное многообразие мира, т. е. и подлежащее, и сказуемое. При некотором внешнем сходстве с отрицательным богословием, по существу своему отрицающим всякую метафизику и даже ее возможность, мы имеем здесь самую решительную догмати-

ческую метафизику, работающую, однако, со столь недостаточными принципами, что во всех нужных случаях остается прибегать, в качестве метода дедукции, к НЕ «отрицательного богословия» и его имитировать, а в сущности и фальсифицировать. Всего наивнее и грубее противоречия и несообразности монистической философии бытия выступают в вульгарном и наиболее распространенном естественнонаучном материализме, который возвращается к примитивизму милетской школы (разумеется, без религиозной ее насыщенности). Дана некоторая субстанция-материя, которую одни мыслят материалистически, как мешок с атомами, другие механистически как энергию, третьи биологически как живую или по крайней мере животворящую сущность, бескачественную, безликую, бессознательную; вообще она характеризуется на первых шагах одними только б е з,— отрицаниями (также довольно неожиданное позаимствование у «отрицательного богословия»). И далее из нее выводится и ею объясняется весь Божий мир с его богатством форм и лествицей живых существ, а сверх того, и сознание, и самая мысль, и сама эта материалистическая философия. Средством, с помощью которого осуществляется весь этот онтологический фокус-покус, является идея эволюции, постепенного возникновения и перехода одних форм жизни в другие. Но, очевидно, рассуждая онтологически, на поле жизни не может вырасти того, что на нем не было посеяно, и время или способ произрастания совсем не решают вопроса о природе семян. Поэтому постепенность, принцип бесконечно малых изменений в сущности ничего не дает. Идея эволюции является теперь настоящим asylum ignorantiae*, теми сумерками, в которых все кошки серы и ничего различить нельзя. Статистический монизм Спинозы, этот геометрический чертеж мира, все внимание устремляющий только к онтологическим соотношениям, предпочтительнее его эволюционных разновидностей уже одним тем, что не маскирует проблем передвиганием их в другое место без всякой попытки разрешения, оставляя их во всей безответности.

Обычно спинозизм обесценивают, ссылаясь на его «догматизм» и, по современной моде, страшно преувеличивая отличие «догматизма» и «критицизма» пред лицом серьезно испытующей мысли. История новой философии знает опыты вполне «критического» спинозизма, которым являются послекантовские системы Шопенгауэра и Гартмана. Ибо что же иное, как не спинозовскую субстанцию,

представляет собой шопенгауэровская воля, имеющая как раз и оба атрибута — мышление и протяжение в «мире как представлении» и при этом так же лишенная и ипостасности, а потому и сознательности? Еще ярче это анти-ипостасное направление проявлено в философии Гартмана, который уже прямо исповедует «бессознательную» субстанцию мира, которою живем и движемся и есьмы. При этом бессознательность истолковывается как сверхсознательность, по отношению к которой сознательность является низшим и производным, соответствует спинозовскому атрибуту. Вся эта длинная и пестрая вереница философских учений — эмпириков, позитивистов, материалистов, эволюционистов, а в числе их также и «пессимистов»,— представляет собой вариации спинозизма как философии бытия, единой субстанции, и это учение, помимо принципиального интереса, получает поэтому еще и прообразовательное значение, потому что им предопределяется русло для самого распространенного и влиятельного философского течения европейской мысли 19-го и 20-го века. В прозрачные воды философии Спинозы смотрятся монистические мыслители самых разных оттенков. Спинозизм есть как бы общая и отвлеченная схема субстанциального монизма, его алгебраическая формула, в которую каждый подставляет свои собственные цифры.

Своеобразна система Лейбница, которая двоится по своему богословскому смыслу между пантеизмом и теизмом. В первом смысле она представляет собою как бы плюралистическую параллель учению Спинозы. То, что в учении Спинозы понимается как безразличное и безраздельное единое, у Лейбница мыслится как состоящее из многих метафизических атомов-монад, связанных в мировое единство предустановленной гармонией. Оба атрибута — мышление и протяжение, которые Спиноза усвояет единой абсолютной субстанции, здесь, напротив, рассматриваются как свойства, присущие всякой монаде — стремление и представление, причем первым порождается протяженность, вторым мышление. Таким образом, со стороны метафизической структуры, хотя учения Спинозы и Лейбница в отношении определения единства субстанции между собой противоположны, но в отношении к принципу субстанциальности, полагаемому в основу системы, они сродны. И не только каждая монада в отдельности, но и весь мир монад в совокупности, настроенный в «предустановленной гармонии», по-своему повторяют

спинозовскую substantia sive Deus. Как то, так и другое есть философия бытия, связки, понятой как субстанциальность, и из этой основы выводится вся жизнь субстанции. Еще монады Лейбница в своей качественной определенности напоминают идеи Платона с той, однако, разницей, что последние имеют идеально-логический характер и находятся между собою в соответствующем логическом соотношении, между тем как монады Лейбница взаимно непроницаемы, друг друга в сущности повторяют и образуют собой вселенную только чрез посредство мировой гармонии. Поэтому принцип бытия, субстанциальности, в монадологии Лейбница является определяющим,— и здесь он является продолжателем Спинозы, между тем как идеи Платона суть прежде всего идеальные первообразы, поэтому те и другие относятся к разным метафизическим моментам: монады — к связке, бытию, субстанциальности, идеи же — к сказуемому, логосу. Для всей же системы Лейбница характерна не только связь монад в непрерывное единство, но и непрерывность изменений, осуществляемых путем незаметных, бесконечно малых величин, темных и бессознательных представлений. Помощью этой идеи Лейбниц обосновывает иерархическую лествицу монад. Эта иерархия состоит из низших монад, имеющих наиболее смутные представления, из душ, у которых представления достигают ясности ощущения, и, наконец, из духов, обладающих разумом и богоподобием: «хотя всякая субстанция выражает собою весь мир,— тем не менее иные субстанции выражают скорее мир, чем Бога, а духи выражают скорее Бога, чем мир»[1]. Но различие между душою и духом только количественное, переход совершается путем бесконечно малых изменений. Больше того, иногда Лейбниц выражается в таком смысле, что и между Богом и духом существует лишь количественная разница[2], хотя это и не соответствует, с другой стороны, его собственному пониманию Бога как Творца мира и всех монад. Души и духи различаются между собою не природой их субстанциальности, но ее степенью, будучи одинаково вечны и, следовательно, бессмертны. При этом человеческий дух занимает тоже лишь определенную ступень в лествице монад,— если есть ни-

[1] *Лейбниц.* Избр. соч. <М., 1908, стр.> 109.

[2] «Известно, что во всем бывают ступени. Существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, между *Богом и ничто*» (Ц<ит>. соч., 236).

же его животные души, то есть существа и выше его[1], «гении», иначе существовал бы недостаток в царстве вещей, vacuum formarum**. Отличие духа от души в способности апперцепции: «перцепция есть внутреннее состояние монады, представляющей внешний мир; апперцепция есть сознание или рефлексия этого внутреннего состояния»[2]. «Эти души способны к актам рефлексивным и разумению того, чему дают название: Я, Субстанция, Душа, Дух — одним словом, к уразумению вещей и истин нематериальных»[3]. Таким образом, на известной ступени монады обладают самосознанием, становятся лицом[4]. Если вдуматься в это учение Лейбница о законе всеобщей аналогии и непрерывности всего сущего, то приходится признать, что для него не существует ипостась в ее метафизической самобытности, которая именно прерывностью своей разрывает непрерывную ткань философии субстанции и вносит в нее новое начало. И это же надо сказать и о логосе, идеальном самоопределении субстанции. Лейбниц знает только психологическую личность в ее развитии, и генезисом объясняет бытие, возникновением хочет истолковать самую сущность. И поэтому можно сказать, что личности как ипостаси в учении Лейбница нет, да и нет для нее места.

Отличие Лейбница от Спинозы по первоначальному замыслу состоит в том, что первый вводит в свою концепцию идею Бога-Творца, создавшего этот мир и находящегося вне его, второй же откровенно заявляет: substantia *sive* Deus, т. е. исповедует атеистический космизм (пантеизм) или же акосмический (и даже антикосмический) деизм. Но именно в этом вопросе система Лейбница обнаруживает колебания и противоречивость. С одной сторо-

[1] «Il est raisonnable aussi, qu'il ait des substances capables des perceptions au *dessous* de nous *comme au dessus*»* (Cons, sur le princ. de la vie. Цит. у *К. Фишер,* Ист. нов. фил., т. III, стр. 242, прим. 1).

[2] Princ. de la nature et de la grace, 715. (Ib. 260, Note).

[3] Избр. соч., 328.

[4] «Слово „лицо",— говорит Лейбниц (Nouv. Ess. II, стр. 27, с. 262),— означает мыслящее и понимающее существо, способное к разуму и рефлексии, могущее смотреть на самого себя как на один и тот же субъект, который мыслит в различных временах и в разных местах и делает это с сознанием, что он сам составляет основание своих действий. Такое сознание постоянно сопровождает наши настоящие ощущения и представления, если они достаточно явственны, и именно поэтому каждый составляет сам по себе то, что называют в рефлективном смысле самостью (soi-même). Насколько сознание простирается на мысли и действия прошедшего, настолько простирается и тожество лица, и самость в настоящее мгновение бывает та же самая, что и прежде».

ны, Бог неопределенно сближается с миром как его высшая ступень или монада монад, всеобщий их центр, Centre par-tout*, мировая душа, и тогда неизбежностью становится плюралистический спинозизм, т. е. пантеизм, а с другой — Бог определяется как «первичное Единство или изначальная простая субстанция», причем «все монады, сотворенные или производные, составляют его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных *излучений* (fulgurations) Божества» («Монадология», § 47), т. е. некоторым процессом эманации. В этом пункте Лейбниц сближается своими апориями с своим античным родоначальником, отцом учения о монадах-энтелехиях, Аристотелем, который наряду с монадологически организованным и одушевленным миром постулировал первопричину или Двигателя Бога (причем ему, сверх того, присуще и νόησις νοήσεως, чистая самомыслящая мысль). Двойственность и неясность этого учения о Боге, по которому Он, с одной стороны, неопределенно сливается с космосом, а с другой — остается ему трансцендентен, неустранимы в философии Аристотеля, так же как и Лейбница. Это свойство учения Лейбница, имеющее историческое значение, не относится, однако, к занимающему нас вопросу и не проливает света на проблему ипостасности духа[1].

Наследником и родоначальником философского дела Спинозы и Лейбница в 19 веке является Шеллинг в своей натурфилософии и философии тожества. Здесь ее проблематика получает законченную и выявленную форму, как это и естественно было для мыслителя, работавшего после Канта и Фихте, рядом с Гегелем. Последний едко смеялся над абсолютным тожеством, в котором «все кошки серы» (хотя сам был им ушиблен по-своему не меньше Шеллинга и притом в прямой зависимости от него). В разные периоды своей жизни работая в различных направлениях, Шеллинг дает одной и той же неизменной мысли многообразное выражение. В раннюю пору своей философской деятельности, стоя еще под влиянием Фих-

[1] У Лейбница встречается ряд важных суждений по этому вопросу, которые остаются, однако, не развитыми до конца. Вот, напр<имер>: «Души вообще суть живые зеркала или отображения мира творений, а духи, кроме того, суть отображения самого Божества или самого Творца природы и способны познавать систему вселенной и подражать Ему кое в чем своими творческими попытками, так как всякий дух в своей области есть как бы живое божество» («Монадология», § 83, ц<ит.> соч., стр. 360). Ср. стр. 334. «Начала природы и благодати», § 14.

те, Шеллинг искал исхода из противоречия между субъективным и объективным принципом («догматизмом» и «критицизмом») в понятии абсолютного Я, которое своей до-сознательной или бессознательной деятельностью, напоминающей шопенгауэровскую волю, полагает объект или природу. Далее эта же самая проблема предстала пред Шеллингом как объяснение возникновения сознания из бессознательного или природы, как путь природы к жизни и сознанию,— учение натурфилософии об единстве природы и о мировой душе (сюда относятся натурфилософские сочинения Шеллинга)[1]. Пройдя таким образом путь, ведущий от объективности к субъективности, Шеллинг уже обратным путем от субъективности к объективности идет в «Системе трансцендентального идеализма» с учением об интеллектуальной интуиции, как образе восприятия того, что лежит по ту сторону различения субъекта и объекта, абсолютного тожества. Проблема, которая уже со всей силой стояла пред Фихте, а затем и пред Гегелем, именно как понять субъект и объект не в их раздельности (как у Канта), но в их единстве, иначе говоря, проблема об яйности космоса и о космичности Я (фихтевское Я и не-я) предстала и пред Шеллингом. И, вместо того чтобы утопить объект в абсолютное Я подобно Фихте или растворить субъект-объектное отношение в одной логической сказуемости без подлежащего, Шеллинг погружает их оба в сумерки бессознательного (сближаясь тем с Шопенгауэром), абсолютного тожества, в котором изначально нет раздвоения на субъект и объект. Они появляются как его действия или ступени, потенции, имеющие, очевидно, не бóльшую онтологическую силу, чем спинозовские модусы. Есть два ряда полярно располагающихся потенций, характеризующихся постепенно усиливающимся преобладанием моментов субъективного и объективного и обнаруживающих вечные идеи абсолютного. В понятии идеи-монады-потенции, соединяющихся в абсолютном тожестве, монадология Лейбница, приправленная платонизмом, совмещается с чистейшим спинозизмом. Явно, что личность, индивидуальный дух, ипостась, при таком понимании ниспровергается в своих онтологических правах, во славу единого, безликого (ибо сверхликого), а потому и бесприродного

[1] Натурфилософские идеи философии Шеллинга подробнее рассматриваются мною в «Философии хозяйства» (1911), в своей проблематике к ним приближающейся.

абсолютного тожества. Можно подумать, что здесь мы вступаем либо в мистическую ночь созерцательного погружения, либо приближаемся к вратам рая, охраняемым пламенным мечом херувима, т. е. к НЕ «отрицательного» богословия. Однако Шеллинг не дает оснований так думать, потому что задачей его является построение вполне рациональной системы философии, он работает в полдень рационализма, имея над головой его солнце. Хотя интеллектуальная интуиция, подобно спинозовскому «познанию третьего рода», amor Dei intellectualis, выводит за пределы рационализма, как вполне уже определенная мистическая гносеология, но это не мешает им обоим, и Шеллингу, и Спинозе, оставаться рационалистами в развитии и выполнении системы, хотя и проникающей мистическими своими корнями в ночную тьму Абсолютного. Однако очевидно, что на языке ratio ничего нельзя рассказать об этой полуночной стране абсолютного безразличия, и весь ряд потенций, как субъективных, так и объективных, исходит из логически пустого места, остается отнюдь не «дедуцированным» и не доказанным. Остается, в таком случае, придать всей этой концепции новый, религиозный смысл, транспонировать ее в религиозную символику и таким образом повернуться спиной к рационализму. Шеллинг в «Философии откровения» это именно и делает, хотя, однако, не вполне решается покончить с рационализмом и прекратить дедукцию недедуцируемого, так что его философствование до конца носит двойственный характер, сохраняя известный букет рационализма. Тем не менее, подчиняясь логике собственных идей, Шеллинг от критического идеализма и натурфилософии переходит уже к богословию, и проблема о выведении абсолютного тожества субъект-объекта приводится уже к вопросу о сотворении Богом мира, точнее, о возникновении мира в Боге. Перенесенный в философию религии, вопрос сохраняет у Шеллинга то же самое содержание. Его учение здесь является философией тожества, но в применении к самому Божеству, и в таковом качестве представляет уже настоящую христианскую ересь в собственном смысле, савеллианство гностического характера. Впрочем, здесь Шеллинг дает лишь философскую транскрипцию учения Я. Беме, воспринятого им, по-видимому, чрез Баадера. Вопрос о том, как из собственного тожества возникает раздвоение субъекта и объекта, здесь превращается в вопрос о возникновении относительного из абсолютного или в абсолютном, т. е. о возникновении мира.

По учению Шеллинга мир возникает из природы или основы (Grund) Бога, которую нужно отличать в Боге от самого Бога. Эта темная первооснова есть, так сказать, материал для возникновения Бога (подобно тому как цепь диалектики понятия у Гегеля есть логический материал для возникновения самого Логоса-Понятия). Эта природа абсолютного, как темная, еще не просветленная, таит в себе возможность своеволия, отпадения, а чрез то и индивидуализации, а стало быть и раздвоения на субъект-объект. Но чрез это отпадение бытие стремится к своему просветлению, актуализации, разумному отображению Божества. Таким образом в темной первооснове Отца рождается свет Сына, сила разума, а затем возникает и царство Духа преодолением хаоса.

Т<аким> о<бразом>, мир есть становящийся Бог, из deus implicitus становится deus explicitus*. От пантеизма Шеллинг тем самым хочет отгородиться, полагая, что он именно дает место настоящему, обоснованному тезису. Темная, шопенгауэровская воля, существующая в Божестве как prius самого Бога и дающая место, в своем отпадении от Божества и распадении, миру, а вместе с ним и Богу, есть первотожество. С разной степенью глубины, глубокомыслия и законченности Шеллинг развивал эту схему в последних своих трактатах, начиная с «Исследований о человеческой свободе», и особенно в «Философии откровения»[1].

Философия субстанциальности имеет много разновидностей, и это понятно, потому что она имеет дело с конкретной реальностью, глубина которой есть глубина жизни, и богатство которой есть ее богатство. Здесь нет такой ограниченности в возможностях, которая существует в философии ипостасности и чистой логической формы, подлежащего и сказуемого. Соответственно тому, сколь неисследима глубина и многообразие опыта, столь же неисчерпаема и возможность различных в нем ориентировок, которая определяется характером впечатлительности, особой направленности внимания, известным образом возбуждаемого философского «удивления». Здесь определяющим является, наряду с общим руслом, еще особое философское избрание мотива, «ересь» в «ереси», которою неизбежно и по существу является всякая система субстанциальности, сводящая многое к единству

[1] Подробнее см. об этом в соответствующем экскурсе о Шеллинге в моем «Свете Невечернем».

и сложное к простому. В системах субстанциальности существует закономерная пестрота и разнообразие, и совершенно ошибочно думать, чтобы «прогресс» мысли мог здесь что-либо изменить и привести к единству и соглашению. Прогресс мысли (насколько он вообще возможен и существует) выражается только в том, что делает известные направления мысли просто невозможными в их грубой форме, так, например, для серьезной философской мысли невозможен вульгарный материализм (который количественно, впрочем, как раз и имеет небывалые успехи среди «демократической» улицы благодаря усердию просветителей, так что в этом смысле приходится констатировать не прогресс, а скорее упадок), хотя это не мешает ему же возникать в более утонченной форме. Но подобно тому, как неисчерпаемо море опыта и неисследим океан реальности, так же неограниченны и возможности философии субстанциальности, одновременно и в связи с успехами опытных наук. Уже античность в наивной форме космологических мудрований сначала милетской школы, а затем и всех других досократиков показала нам эти возможности, и новое время их число отнюдь не уменьшило. Поэтому приходится отказаться от их исчерпывающей характеристики в частностях и ограничиться лишь общими указаниями относительно их строения. Основная задача, а вместе и основная трудность, которая здесь возникает, состоит, прежде всего, в том, чтобы вывести из объекта субъект, связать сознание и бытие и в темной массе бытия объяснить мыслимость и связность форм. По существу, первая задача, выведения сознания из не-сознания, субъекта из объекта неразрешима в несравненно большей мере, нежели обратная задача — постижения не-я из Я. Ибо мир и на самом деле есть не-я, хотя этим отношением к Я не исчерпывается его метафизическая природа. Но никаким образом нельзя понять Я как не-не-я, выведя его из безразличия тожества или объекта. И такие выведения, научные ли или метафизические,— представляют собою или обход проблемы туманными фразами, или простой догматизм и самообман. Здесь обнаруживается то положение, которое неизбежно получается, если *третье* определение субстанции, третью ипостась, объявить первой и единственной. Философски это именно значит прогуляться на голове, по известному выражению Гегеля, т. е. извратить естественное соотношение вещей. А в то же время соблазн этого пути, все новых и новых повторений того же самого опыта, слишком

велик, ибо здесь мысль, по-видимому, отдает себя во власть реальности и хочет узнать от нее, что же было до мысли и вне Я, что находится в комнате, когда нас в ней нет, каков мир без субъекта, да, в сущности, и без объекта, превращенный в бесцветное, аморфное *оно.* И *соблазн реальности,* если так можно выразиться, в новейшее время все увеличивается. Внешнюю причину это имеет в количественных успехах научного знания, а внутреннюю в особом чувстве мира, в общей космической напряженности. Мир жаждет открыться как новая тварь, но ранее этого откровения стремление к нему, чаяние Духа Св<ятого>, в философствующем язычестве выражается в дурных и жалких суррогатах, в бесчисленно дробящихся ересях, образующих разновидность общей ереси — философии субстанциальности как неподвижного либо движущегося, но в себе замкнутого, отвлеченного бытия, безыпостасного и внелогического, из себя порождающего и то и другое. И, однако, сила этой ереси, правда ее и обаяние состоит именно в том, что она держится за реальность и как бы владеет ею, хочет раскрыть тайны жизни, и в этом своем обладании она неодолима никаким идеализмом, владеющим миром только в формате издания «Наукословия»*, или же панлогизмом, гордящимся в качестве конкретности лишь сращениями и разветвлениями своих отвлеченных схем. Другими словами, сила и преимущество философии субстанциальности есть ее эмпиризм, она причастна конкретности, красок и звуков жизни (что и соответствует образу третьей ипостаси). Но в то же время невозможность и невыполнимость заданий реализма приводит к тому, что мысль невольно возвращается к одному и тому же исходному пункту и начинает свою работу сызнова, почему и история реалистической философии, более всякой другой, выглядит как история ряда частных неудач и разочарований. И если здесь это чувствуется и сознается с меньшей остротой, то это объясняется не только неуловимым веянием *Утешителя,* обаянием реальности, но также и притупленностью философского сознания, некоторой его пониженностью, в соответствии алогической природе реальности, которая еще должна быть логически осилена. Итак, что же получается в результате этого обзора философской ересеологии? Все оказываются неправы, терпят крах и поражение — во славу беззубо подхихикивающего скептицизма, этого философского рамолисмента, но в то же время и все правы, и ни одна не может сойти с своей точки, отказаться от

основного своего мотива, своего философского обретения,— вывод парадоксальный и трудный, который нудит мысль к какому-то одновременному приятию всех трех возможностей мысли, а вместе с тем, очевидно, и к отрицанию каждой из них в ее обособленности. Катарсис мысли, который получается как итог этой трагедии философии, приводит к ее обновлению чрез углубление самопознания, как в ее силах и границах, так и в ее природе. И основной вывод, который отсюда следует, будет тот, что мысль, выражающая субстанцию, необходимо содержит в себе антиномию: единое начало осуществляется в тройственности, и мысль оказывается обречена на это сознательное самозаклание. И по-новому раскрывается жизненная правда евангельского закона: если зерно не умрет, не оживет и не даст плода.

Und wenn du hast nicht gesagt
Dieses *stirb und werde*
Bist du nur ein finstrer Gast
Auf der trüben Erde.

*(Göthe)**

Исход из противоречий не в эклектизме, который хочет все принять и соединить, обламывая острия мыслей и не решаясь или не имея характера для избрания «ереси», и не в «диалектике», которая, бряцая шпорами своих «противоречий», в действительности стремится все понять и объяснить, чтобы окончательно изгнать из мысли и бытия всякую истинную противоречивость, т. е. антиномизм. Исход в том, чтобы увидать истинную структуру мысли и признать, что субстанция не адекватна мысли как монистическому заданию, а потому, поскольку она мыслится, в пределах мысли она ведет к закономерным, а потому и неустранимым, хотя бы для самой мысли и невыносимым, противоречиям, к антиномиям. И, однако, это признание отнюдь не выражает отчаяния мысли, напротив, говорит скорее об ее зрелости; оно может появиться поэтому лишь в эпоху значительной исторической зрелости, когда пройден уже обширный и в себе до известной степени законченный путь философии,— таковою эпохой, бесспорно, является наше время. Оно может возникнуть также и на почве не философского, но сверхфилософского сознания, т. е. на почве религиозного созерцания — мифа и умозрения — догмата, на почве откровения, следовательно, философии откровения: это и должен быть наиболее радикальный философский клич наших дней, кото-

рый впервые в новой истории был провозглашен Шеллингом в самый зрелый период его творчества. Ограниченность и самодовольство философской мысли, которой чуждо всякое сознание трагедии и, более того, присуща уверенность в разрешении и логической разрешимости всех вопросов привело, как мы знаем, философию к самосознанию, что философия выше религии, есть правда о религии и разъяснение ее. В действительности дело обстоит как раз наоборот: философия исходит и возвращается к религии, именно к религиозному мифу и догмату, и он, а не сама мысль, определяет ее проблему и исход. И религиозная тайна охраняется пламенным мечом херувимским, имя которому на философском языке есть антиномия. Как соединить три распавшиеся точки, чтобы из них получился треугольник, и возможно ли это? Очевидно, честный ответ на этот вопрос может быть только один: или философия невозможна и остается ее уделом только новое повторение старых и исхоженных уже путей, бег белки в колесе,— и всегда da capo*,— или же она возможна как антиномически обоснованная и религиозно, т. е. догматически, обусловленная философия. И это не принижение, но высшее предназначение философии — быть богословием, ancilla, только не theologiae, но самой religio**, стать откровенным и сознательным (в этом смысле критическим) религиозным эмпиризмом.

Очерк второй
ФИЛОСОФИЯ ТРОИЧНОСТИ

Глава первая
ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ТРОИЧНОСТИ

Человек создан по образу и подобию Божию. Это значит, что во всей духовной его природе запечатлен образ пресвятой Троицы. *Сотворим человека по образу нашему и подобию**. Так говорит слово Божие, указуя этим множественным числом именно на триипостасность Божества и триединство образа Божия,— он же и образ человеческий. Вполне естественно поэтому, если церковная письменность полна исканиями этого образа триединства в человеке, причем отцы церкви видели его то в одних, то в других чертах человеческого духа[1].

[1] Указывали, напр<имер>, на солнце, луч солнечный и свет, имеющие между собой единство и различие; на корень, ствол и плод одного дерева; на родник, ключ и поток, неразрывно соединенные между собою и однако же различные; на три свечи, горящие в каком-либо месте и разливающие нераздельный свет; на огонь, блеск огня и теплоту, представляющие собою также троичность в единстве; на три разные способности в одной и той же душе человека, ум, волю и память или сознание, познание и желание (*Tertull.* advers. Prax. c. VIII; *Athanas.* contra Arianos n. IV; *Gregor. Naz.* de Theol. orat. V; *Gregor. Nyss.* contr. Eunom. lib. I; *Augustini* de fide et symbolo c. IX, n. 17; de Trinitate lib. IX, n. 18; X, n. 19; XIV, n. 8, 3. XV, n. 28). *Дим<итрий> Рост<овский>* Розыск, стр. 292: «Есть душа образ Божий, понеже имать тройственную силу, а едино естество. Силы же души человеческия сия суть: память, разум, воля. Памятию подобится Богу Отцу, разумом Богу Сыну, волею Богу Духу Святому. А якоже в св. Троице аще и три суть лица, обаче не три бози, но един Бог: аще и в души человеческой аще и три суть душевныя силы, обаче не три души, но едина душа...»**. К этим подобиям, без сомнения, можно присовокупить и несколько других из мира физического и мира духовного: так, в мире физическом всякое тело непременно имеет три измерения: широту, долготу и глубину; пространство, в котором тела находятся, имеет те же самые измерения; время, в котором тела развиваются или изменяются, слагается также из трех частей: прошедшего, настоящего, будущего; в мире духовном всякая истина непременно заключает в себе три условия: представление, предмет представления и согласие представления с предметом; всякая добродетель тоже три: свободное действие, закон и согласие свободного действия с законом (Митр. *Макарий.* Догмат. богосл. I, 208—209)***.

Однако является в своем роде удивительным, если приходится искать то, чего никак нельзя миновать, вне чего прекращается самая возможность целостного восприятия человеческого духа. Если человеку действительно свойственен образ Божий, то им и *определяется* человеческое естество, человек всей своей природой указует прямо на свой первообраз, его имеет своей необходимой и неизбежной предпосылкой и может быть понят только в соотношении с ним. Если Бог есть Троица, единосущная и нераздельная, то и человеческий дух, хотя и не есть троица, но имеет образ триединства, который с необходимостью возводит ум к Первообразу. Триединая природа человеческого духа есть живое свидетельство о Св. Троице; равным образом откровение о Ней, церковный догмат, есть единственно удовлетворяющий мысль постулат для постижения человеческого духа. Вот положение, которое является аксиомой для мысли, как о том свидетельствует вся история, вся трагедия философии как монизма. Если некоторые отцы церкви справедливо умаляют ценность подобий или сравнений, приискиваемых разумом для постижения троичности[1], то это, разумеется, не отно-

[1] «Чем яснее рассматривал сам с собою в любоведущем уме моем,— говорит св. Григорий Богослов,— чем ни обогащал разум, где ни искал для сего подобия, но не нашел, к чему бы дольнему можно было применить Божье естество. Если и отыскиваем малое некое сходство, то гораздо большее ускользает, оставляя меня долу вместе с тем, что избрано для сравнения. По примеру других представлял я себе родник, ключ и поток и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святой? Ибо родник, ключ и поток нераздельны временем, и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами. Но убоялся, чтобы не допустить в тожестве какого-то течения, никогда не останавливающегося; во-вторых, чтобы таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении к числу составляют одно, различны же только в образе представления. Брал опять в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение, чтобы в несложном единстве не представить какой-либо сложности, примечаемой в солнце и в том, что от солнца; во-вторых, чтобы, приписав сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочие вещи и не соделать их силами Божьими, которые в Отце существуют, но не самостоятельно. Потому что и луч и свет суть не солнце, а некоторые солнечные излияния и существенные качества солнца. В-третьих, чтобы не приписать Богу вместе и бытия и небытия (к какому заключению может привести сей пример); а сие еще нелепее сказанного прежде... и вообще ничего не нахожу, что, при рассмотрении представляемого, остановило бы мысль на избираемых подобиях, разве кто с должным благоразумием возьмет из образа что-н<ибудь> одно и отбросит все прочее. Наконец заключил я, что всего лучше отступиться от всех образов и теней, как обманчивых и далеко не достигающих цели (Твор. св. *Григория Богослова,* ч. III, изд. 3. <М., 1889>,

сится к подобию, вложенному самим Богом в человеческий дух. Оно все резче и глубже отпечатлевается вместе с исторической зрелостью человечества как высшее и предельное откровение о человеке, как правда о нем.

а) СУЖДЕНИЕ. Основной и непререкаемый факт сознания есть то, что человек мыслит с у ж д е н и е м. Однако этого мало. Надо еще сказать, что человек в известном смысле сам е с т ь суждение, и жизнь человеческого духа есть непрестанно развивающееся и осуществляющееся суждение: я есмь нечто, некое А. Точнее надо выразить порядок суждения так: *я* нечто есмь, *Я—А есмь,* причем эмпирические формы суждения могут быть всегда восполнены и раскрыты в трехчленную формулу: 1) *Я есмь* означает, в сущности, неопределенность сказуемого: я есмь нечто или же я есмь (потенциальное) все, 2) *Я—А,* я—нечто, явным образом означает, что Я в этом А осуществляет свое бытие, Я есть это нечто. Подобный же смысл по существу, а не по форме только имеют и безличные предложения: светает, темнеет, скучно, досадно и т. п.; они подразумевают себе подлежащее-субъект, относительно которого они являются сказуемым: для меня светает, я наблюдаю рассвет, мне скучно, я есмь скучающий и т. п. Нельзя думать, чтобы полное суждение возникло путем развития этого рудимента суждения, как иногда предполагают, путем дальнейшей дифференциации. Даже если бы подобный случай и возможно было бы установить лингвистически в истории языка, то логически и онтологически целое всегда существует прежде частей. И как рука и нога не может быть понята без связи их с телом, хотя бы и оказалась случайно в отдельности от него, так же и эллиптические суждения не дают полного понятия о суждении и об его природе и должны быть приведены к этому последнему. Всякое же новое суждение состоит из подлежащего, сказуемого и связки.

Суждение, оно же грамматическое предложение, онтологической первоосновой сводится всегда к типу: *я есмь нечто.* Предмет, как имя существительное, есть лишь зеркальное отражение Я, местоимение первого лица, и потому всякое частное суждение есть вариант первосуждения, онтологического суждения: я есмь нечто, к нему оно приводится и из него должно быть понято. Оно может рассматриваться, если угодно, не как суждение о са-

---

стр. 107—109). Подобным образом рассуждал и *Иларий* <*Пиктавийский*> (De trinit. lib. I, n. 19). У *Макария.* Догмат. богосл. изд. 3, т. I, 210, прим. 540. Omnis igitur comparatio homini potius utilis habeatur, quam Deo apta*.

мой предметности, но как распространенное сказуемое Я, так что в нем всегда подразумевается или же к нему примешивается Я (мыслю, чувствую и под.).

Я, как ядро человеческого духа, есть сущее, но не существующее, подобно тому как центр окружности вовсе не есть точка на ее поверхности, как обычно и условно представляют геометры. Точка не занимает пространства, и притом только в соединении с другой точкой она дает определенное направление, прямую линию. Центр, как точка, не имеет для себя такой второй точки, хотя ею может быть любая из точек кривой: это значит, что центр существует лишь как направление, связь, сила, и кривая в этом смысле есть функция или феномен центра. Я не есть само по себе, не *существует,* но *имеет существование, получает бытие* через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от я. Поэтому я нельзя определить, но можно только определять, и вся жизнь есть не что иное, как определение. Можно сказать также, что я не есть, но *сверхъесть,* ибо есть *сущее.* Это никоим образом не означает, что оно есть только функция (ein Als Ob), как, в сущности, понимает Кант, а за ним часть новейших гносеологов*. Конечно, *я* есть *и* функция, но функция, действие, не может быть без действующего, функционирующего. Как не существующее *я* и не может быть выражено ни в каком *понятии,* ибо понятие есть образ существования, его *поятие,* оно принадлежит поэтому всецело к области бытия, к которой *я* не принадлежит. Тем не менее слово *я* есть для каждого понятный словесно-мистический жест, указующий глубину неизреченного и изрекаемого, тьмы, постоянно раздвигающейся светом к светотени, подземного источника, непрестанно изливающегося на поверхности. Если бы мы сами не были *я,* не знали *я* опытно или жизненно, то никакие усилия мысли и слова неспособны были бы выразить, показать *я,* его доказать или описать, ибо *я* трансцендентно и абсолютно. Но так как мы сами имеем *я,* то и не требуется никакой нарочитой интроекции для его познания, ибо оно дается непосредственным мистически интуитивным актом. Возможна разная степень ясности и отчетливости в самосознании *я,* но самое это самосознание дается совершенно легко и естественно, вполне интуитивно.

Настоящая трудность возникает не в изначальном самосознании *я,* но в различении многообразных покровов, которыми оно одето, и ближайшим образом в различении субъекта от субъективности. *Я* как субъект есть подлежащее для всякого сказуемого, будет ли это небо или ад,

минерал или страсти. Но практически очень различается для нас область вне нас находящегося мира и наша субъективность, т. е. наша телесная и душевная жизнь, настолько, что обычно именно эта область и отожествляется с *я,* между тем как все остальное рассматривается как *не-я.* И, однако, *я* как *психологический* субъект, т. е. постоянно зыблющееся и изменяющееся море состояний, переживаний, волнений и страстей, есть в такой же мере *сказуемое* для ноуменального, ипостасного *я,* в какой им является для него внешний мир. И не только психологический субъект, как комплекс состояний с их вечной сменой, но даже гносеологическое *я,* совокупность познавательных форм, схем и категорий, по отношению к *я* ноуменальному есть сказуемое, тончайшая его форма, отлитая по образу его и подобию. Недостаточно отчетливым уразумением этой истины страдает философия Канта и все им порожденное гносеологическое движение. Нельзя также *я* как абсолютный субъект, сущее *я* приравнивать к волящему *я.* И воление также есть только оболочка *я,* его обнаружение в бытии, ибо сильная, самосущая воля, которую примешивает здесь метафизика волюнтаризма типа Шопенгауэра, есть только гипостазированный психологизм. Воление есть сказуемое для *я,* которое и есть истинно волящее, но в такой же мере, как и истинно мыслящее, сознающее, чувствующее. По отношению к этому абсолютному *я,* чистой ипостасности, и воля есть лишь образ бытия: воление существует в волящем, не наоборот, волящий — прежде всякого воления, и бессубъектная или же досубъектная воля есть только призрачный кошмар философии пессимизма, которая хочет погасить свет дня и погрузиться в царство ночи. Если следует различать ипостасное *я,* абсолютный субъект, от гносеологического и психологического *я,* то тем более следует его отличать от *тела,* как единства психофизической организации, как чувствилища. Тело есть наше *космическое я,* совокупность органов, через которые мы находимся в связи со всей вселенной; последняя есть в то же время наше периферическое и потенциальное тело (ср. мою «Философию хозяйства»*). В теле, с телом и через тело совершается вся наша жизнь, оно есть лаборатория для духа, где он вырабатывает самого себя в своих функциях. Вопрос о значении природно-телесной жизни и о смысле телесности сам по себе, как таковой, может быть рассматриваем особо, но здесь ясно, что тело наше, при всей его близости к нам и интимности для нас, не есть *я;* оно не есть *я* в такой же степени и в таком же смысле, в каком оно не

есть и психологическое или гносеологическое *я*. И тело наше по отношению к *я* есть *сказуемое,* реальное, жизненное сказуемое, в котором и с которым это *я* живет, т. е. осуществляет постоянную свою сказуемость. И если нельзя приравнивать к *я* нашу телесность (это делает материализм, который есть метафизика, дедуцирующая *я* из *не-я,* как было указано выше), то еще менее оснований приравнивать его всему природному миру, растворять его в космосе. Хотя наше *я* есть космическое *я,* поскольку оно смотрится в космосе, и ему присуще как сказуемое *все,* однако же — и в этом тайна *я* и чудо *я* — оно нерастворимо и, не занимая никакой точки в космосе, будучи не от мира сего, оно и не сливается с ним. В конце концов приходится *я* определять антиномически, по типу «отрицательного богословия»: с одной стороны, *я* есть полное и окончательное НЕ по отношению ко всякому определению, ибо оно вообще *не есть,* и, однако, оттого оно не обращается в нуль, в пустоту, просто в небытие, ибо ему присуще сверхбытие; с другой стороны, *я* есть *все,* которое составляет для него сказуемое, от самой интимной субъективности до наиболее застывшей объективности.

Я потому не может никогда, ни на одно мгновение сделаться нулем, что оно неразрывно связано со своим сказуемым и в нем, чрез него, с ним оно *есть,* входит в бытие: сущим полагается существующее, неопределимое определяется, притом не извне, но изнутри. Связь эта неразрывна: *я* без сказуемого «никчемно», ни к чему не относится; сказуемое без *я* слепо и «никкомно», ни к кому не относится. Сказуемость, способность к сказуемости, есть не что иное, как раскрытие в духе его собственной природы и глубины, акт самоопределения и самопорождения. Сказуемое не приходит извне, как это может показаться, но рождается в духе,— ипостасный дух познает в нем самого себя, перед ним раскрывается его собственная природа с неисчерпаемыми ее богатствами. Это звучит парадоксально: неужели все то, что мне постоянно дается помимо моей воли и даже вопреки ей, с нею нисколько не согласуясь, есть мое самопорождение, моя собственная природа? Неужели *я,* которое явно и несомненно есть только нечто, ничтожно малая частица мироздания, имеет в себе его *все,* есть мироздатель, а мир его порождение? Здесь мы стоим перед вопросом, который оказался «проклятым» и непосильным для монистической философии, представал перед нею все в новом и новом обличии в качестве общей проблемы тожества: как перекинуть мост от субъекта к объекту, от подлежащего к ска-

зуемому? как реализовать суждение, образ которого явным образом присущ субстанции? И если самого моста не было найдено, однако совершенно ясно наметились те условия, которым должно удовлетворять решение, хотя эти условия сами по себе приводят к антиномии. С одной стороны, для того, чтобы быть сказуемым, принадлежать к *я,* само сказуемое должно быть в известном смысле *я,* обладать яйностью; но вместе с тем оно должно и отличаться от него, быть *другим* в отношении к *я,* т. е. быть *не-я.* Сказуемость основана на нарушении обоих основных логических законов: и тожества, и противоречия. Ибо она свидетельствует, что *я* есть *не-я и вместе с тем я,* зараз и одновременно. Если бы *я* просто только *повторялось,* отбрасывая лишь рефлекторные блики своими сказуемыми: *я* есть *я,* есть *я,* есть *я...,* — это был бы бег белки в колесе, неутолимая жажда сказуемого, но не самое сказуемое, непрестанное алкание какого-либо содержания и определения. Отделенное от всякого бытия, лишенное сказуемости, *я* металось бы в страшной муке о бытии, в бессилии абсолютных потугов. (Не есть ли это тот огонь неугасающий последнего *отделения,* лишения сказуемости, бессмертия без способности к жизни, которое ожидает в геенне огненной? И не есть ли всякая *смерть* в известном, условном и временном, смысле тоже отделение подлежащего от сказуемого, или по крайней мере паралич этой связи?*) И напротив, совершенно перешедшее в *не-я* и погруженное в него, *я* утратило бы силу и остроту жизни, ее солнечность, оно впало бы в обморок до-бытия или по-бытия (таковым и является смерть, которая *я* оставляет в алкании и пустоте, а *не-я,* потенциальное сказуемое,— в обмороке бессознательности, преодолевающейся лишь воскресением). Эта область сказуемости, которая одновременно есть *я и не-я,* должна быть понята и истолкована как *не-я* в *я,* т. е. нечто такое, что, будучи *я,* все-таки оставалось бы еще не освещенным светом *я,* т. е. не осознанным, как бы сумерками *я,* или без- (до-, под-) сознательным *я.* Такое определение звучит просто, как contradictio in adjecto, или противоречие (от которого, разумеется, надо строго отличать антиномию), однако эта противоречивость устраняется, если прибавить, что бессознательность здесь не означает противусознательности, т. е. невозможности или отсутствия сознания (внесение этого допущения для *я* было бы противоречиво, а потому и недопустимо), но означает просто его отсутствие или состояние потенциальности. *Я* и *не-я* различаются как сознание in actu и in potentia**, причем *я* мыслится как источ-

ник постоянно актуализирующихся потенций. Природа духа беспредельна, и глубина *я,* которая, согласно фихтевскому словоупотреблению, и есть *не-я,* бездонна, как это естественно бессмертному и вечному духу.

Фихте натолкнулся на эту трудность и принужден был признать *бессознательное* творчество в Я, которым и порождаются образы *не-я,* productive Anschauungskraft*. Он приближается здесь к истине в чрезвычайно важном пункте и отклоняется от нее лишь благодаря неверному в силу его односторонности исходному пункту: философия отвлеченного *я,* оторванного от субстанции, может быть спасаема либо двусмысленностями (как в понятиях абсолютного *я* и чистого *я*), либо прямым насилием «дедукции» (каковым является ссылка для выведения *не-я* в качестве «границы» на область практического разума, между тем как *не-я* есть не «граница», или не только граница, но прежде всего сказуемое самого *я*). Во всяком случае, в проблематике Фихте было сделано настоящее открытие, имеющее неумирающее значение для философии, именно поставлен вопрос о природе *не-я в я.* На этот же самый вопрос дает ответ Шеллинг (в «Исследованиях о свободе», а также и в «Философии мифологии и откровения») своим учением о *природе в Боге,* которое можно обобщить и как учение о природе духа, *я.* Природа или первооснова в Боге, по Шеллингу, есть то темное и бессознательное начало, из преодоления которого возникает Бог как личное начало. Применительно к интересующему нас вопросу можно сказать, что *не-я* образует здесь *природу я,* φύσις в отношении к ипостаси. Ересь и заблуждение Шеллинга (обратное фихтевскому) в том, что он природу ставит *первее* ипостаси и из нее *выводит* ипостась. Иначе говоря, сказуемое, взятое в темной потенциальности, он берет *без* и *до* подлежащего и заставляет его из себя порождать для себя свою собственную ипостась. И это уродливое соотношение, унаследованное Шеллингом от Беме чрез посредство Баадера, искажает, делает ложным все его построение. Шеллинг не только различает, но и прямо противопоставляет природу в Боге и самого Бога: в этой природе как бы самочинно возникает мир, а затем самопроизвольно порождается зло, которое, в сущности, оказывается у него тожественно с индивидуацией, т. е. с возникновением ипостасного образа бытия. Тем самым здесь совершается рассечение несекомой Троицы, и ипостась мыслится обособленно от природы, хотя она и изображается возникающей из природы, как результат ее развития. Оставляя пока в стороне эту догматическую сторо-

ну вопроса, мы усматриваем в учении Шеллинга о природе в Боге попытку связать ипостась и природу, или субъект и объект, подлежащее и сказуемое. Хотя в развитии этой мысли получаются еретические извращения, тем не менее вопрос был поставлен правильный. Но вследствие того, что природа, сказуемое, была поставлена Шеллингом впереди подлежащего, получилось, в духе философии тожества, бессознательное первоначало, в котором и из которого возникает сознание. Это есть коренная ложь, ибо духу не свойственно быть бессознательным или внесознательным, это значило бы, что он и внеипостасен, между тем как он прежде всего есть ипостась, которая есть его альфа и омега, исток и исход. Все его богатство износится на свету ипостасного сознания, я не может быть бессознательным, оно и есть сознание. И это умственное солнце не может получить объяснения из начала тьмы, сознание, или я, не может возникнуть из чего-либо.

Но сознание не существует без сознаваемого, а ипостась без своего содержания. Как день предполагает в ночи свою скрытую основу, а свет в обнажаемой им и рассеиваемой тьме, так и сознание всегда имеет свою глубину, из которой порождаются его предметы. Ипостась имеет то, чего она есть ипостась, она нераздельна со своей природой, она ипостасна относительно своей природы. Природа есть основа или сказуемость для подлежащего, которое выявляет, вызывает к бытию это сказуемое. Что таит в себе, что содержит эта основа, сказуемость подлежащего? На этот вопрос следует ответить вопросом же: чего она не таит? Иначе говоря, она содержит все, потенциальное и актуализирующееся. Сказуемое говорит обо всем, есть всеобщее слово, мировой логос. Этот логос встает из глубины природы, ипостаси, которая чрез него познает свою собственную природу и богатство, ибо оказывается, что, по выражению нашего народного мистика Сютаева*, повторяемому в разных формах на все лады мистиками всех времен и народов, «все в табе», а ты во всем; весь мир есть собственность я, и природа есть глубина моего собственного духа, распахивающая передо мной свои сокровища. И этот характер духа, эта двоица ипостаси и ее природы, вскрывается, отпечатлевается в каждом его движении, в каждом его акте, всего же явственнее, как мы указывали, в акте мыслительного самосознания, в суждении. Суждение, имеющее дело с двоицей субъекта и объекта, есть живое свидетельство о двоице субстанции, т. е. духа: ипостаси и природы.

Но эта двоица не останавливается на двойственности, а ведет к троице. Сказуемое не исчерпывается одним предикатом, но восполняется, связуется с субъектом *связкой, бытием.* И субъект, ипостась, никогда не ограничивается тем, что смотрится в свой предикат как свое идеальное отображение, но он опознает при этом реальность — свою и предиката, или же, что одно и то же, он чувствует *силу бытия,* идущую из него и возвращающуюся к нему, и эта «животворящая» сила и есть, собственно, существование, «в душу живу», жизнь, реальность, бытие. Реальность как будто не имеет своего собственного голоса и образа, она есть только *как* некоего *что,* как бы его модус. Точнее надо сказать, лицо сказуемого есть и ее лицо; *все,* что стало быть как мировой логос, есть и ее собственное все. Вместе с тем и реальность, которую получает ипостась, осуществляясь в своей природе, есть та же самая реальность, что и предиката. Выходит, что реальность существует только *в отношении* между ипостасью и ее природой, в движении от одной к другой, которое, разумеется, должно быть понято чисто идеально, как осуществляемое отношение моментов жизни духа. Однако этого мало, и к одному отношению или движению не сводится реальность, она *пребывает во всем,* и все, или мир, «становится в душу живу»*, становится *бытием,* из которого затем философия тожества, отвлекая его всеединство и всеобщность, выделяет единое начало мира. Философский космизм ориентируется на бытии как всеобщей реальности. Безысходные трудности, в которые попадает космизм, или философия тожества, мы уже знаем. Реальность как таковая, взятая вне ее связи с ипостасным сознанием, субъектом, и мировым логосом, или предикатом, бескрасочна и нема, бессознательна и бессмысленна, а потому и отвлеченный реализм становится бессмысленным и невозможным. Бытие мыслимо лишь как связка, т. е. в свете ипостасного логоса и в связи с ним. Бытие не есть просто бытие, лишенное всяких предикатов и приравнивающееся ничто (что так любезно и нужно Гегелю для дальнейших его диалектических фокусов, ср. экскурс о нем), но всегда есть бытие *кого-нибудь* (ипостасное) и *чего-нибудь.* Его модус объемлет все аристотелевские категории[1] (разумеется, кроме οὐσία — сущности, которая попала

[1] Категории у Аристотеля, помимо οὐσία, следующие: ἢ ποσὸν, ἢ ποιὸν, ἢ πρός τι, ἢ ποῦ, ἢ ποτὲ, ἢ κεῖσθαι, ἢ ἔχειν, ἢ ποιεῖν, ἢ πάσχειν (количество, качество, отношение, место, время, положение, обстояние, действие, пассивность)**.

в число аристотелевских категорий по недоразумению или ошибке). Однако эта пестрота категорий принадлежит только преходящему образу мира, а не самому бытию, которое есть неподвижная и внекатегориальная основа всех категорий. Одна из величайших лжей гносеологического идеализма, особенно в его крайних направлениях (марбургская школа), вслед за Гегелем, состоит в том, что бытие как реальность оказалось отнесено к числу категорий, объявлено категорией *мысли,* реальность стала только мыслимостью. Эта философская «хула на Духа Святого» означает, несомненно, акосмизм, или даже антикосмизм, ибо логос делается космосом лишь силой реальности. Бытие не принадлежит само по себе ни ипостаси как таковой,— ибо она, как сущее, превыше бытия, а стало быть, и вне его,— ни логосу, предикату, как «представлению», или идеальному образу, возникающему только в лоне бытия. Чрез то, что есть животворящая сила бытия, *все* делающая причастным — в той или иной степени — реальности, ипостась нисходит в область бытия, последняя становится ей доступна. Она уже *есть* нечто, и сказуемое есть не просто слово, но слово *о* чем-то, вернее *из* чего-то (ибо истинная природа слова в том, что слова говорятся самими предметами, они уже предполагают реальность, конкрет). Превратить силу бытия, реальность, в логическую категорию «данности» или «бытия» означает растворить третий момент триединого суждения и триипостасной субстанции во втором, разумеется, для того, чтобы потом можно было хозяйничать по своей воле и построять «естественно-научный мир» по собственному образу и подобию, чем и занимаются, каждый по-своему, Гегель и Коген и комп. С бытием логике нечего предпринять, но и без него ей нельзя обойтись. Бытие алогично и вместе с тем насквозь пронизано логосом, который, однако, без него бессилен. Поэтому-то логика, имеющая претензии на дедукцию миробытия, и останавливается пред ним в смущении и беспомощности.

ЭКСКУРС О КАНТЕ

Учение Канта о бытии

Вопрос о бытии или существовании в учении Канта остается очень неясен, а между тем он должен был бы получить особенное разъяснение ввиду трудностей, связанных с его идеализмом. Кант, в числе категорий, пере-

числяет под рубрикой *качества* и реальность (рядом с отрицанием и ограничением), а под рубрикой *модальности* — существование (рядом с возможностью и необходимостью) (*Кант.* Критика чистого разума, 106, р<усский> п<еревод>, 75), но особого употребления из большинства своих категорий, кроме причинности, он не делает, и категории реальности и существования остаются у него даже без особого исследования, рассматриваются только в качестве модальностей сказуемого, не по существу. «Постулат познания действительности вещей,— говорит Кант (272; 162),— требует восприятия, т. е. ощущения и сознания, если не непосредственно данного предмета (?), существование которого должно быть осознано, то по крайней мере связи его с каким-либо действительным восприятием согласно аналогиям опыта... В одном лишь понятии вещи нельзя найти признаков ее существования. Действительно, если даже понятие обладает совершенной полнотой, так что нет недостатка ни в чем, чтобы мыслить вещь со всеми ее внутренними определениями, тем не менее существование вещи не имеет отношения ко всему этому, но определяется лишь в зависимости от того, дана ли нам такая вещь так, что *восприятие ее может даже предшествовать понятию».* Подчеркнутые слова вводят какой-то момент *данности вещи,* которой вовсе нет места в общей гносеологии Канта, где вещь или предмет есть категориальный синтез восприятий. Поэтому и вопрос о «данности» в системе Канта приобрел такую остроту и значение. Нарочито Кант останавливается на этом вопросе в 4-й секции 3-ей главы, 2-й кн. 30 отд.: «О невозможности онтологического доказательства бытия Божия». «Бытие, очевидно, не есть реальный предикат,— рассуждает здесь Кант, — иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединяться к понятию вещи. *Оно есть только положение вещи или известных определений само по себе.* (Ничего не может быть неопределеннее, сбивчивее подобного определения по основному вопросу.— *Авт.*) В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение «Бог есть всемогущее существо» содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко «есть» не составляет здесь дополнительного предиката, а служит лишь для того, чтобы ставить предикат в отношение к субъекту. Если я возьму субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и скажу: «Бог есть» или «есть Бог», то я не присоединяю никакого ново-

го предиката к понятию Бога, а только субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами и притом как предмет в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь точь-в-точь одинаковое содержание, и притом к понятию, выражающему только возможность, ничего не может присоединиться вследствие того, что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения: он есть). Таким обр<азом>, действительное заключает в себе не больше содержания, чем только возможное. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае, если бы действительное содержало в себе больше, чем возможное, мое понятие не выражало бы целого предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество более велико при ста действительных талерах, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и присоединяется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия... Итак, каковы бы ни были наши понятия о предмете, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать ему существование. Для предметов чувств это достигается путем связи с каким-либо из моих восприятий согласно эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления (речь идет именно об идее Бога), у нас нет никакого средства познать их существование» (Критика чистого разума, 626—629; 346—348).

Приведенное место из Канта вместе с пресловутым примером о ста талерах справедливо считается одним из наиболее уязвимых пунктов его учения. В самом деле, все притязания кенигсбергского Коперника вели к тому, чтобы вобрать в субъект, в мысль, всю энергию бытия и представить предмет как категориальный синтез. Но то, чем в действительности владеет мышление, оказывается не предметом, а лишь *понятием* о предмете, к которому бытие должно быть присоединено синтетическим актом, не на основании умозрительных соображений, но опираясь на какую-то интуитивную, мистическую данность предмета (хотя это стыдливо замаскировывается неопределенной ссылкой на «связь с каким-либо из моих вос-

приятий согласно эмпирическим законам»). Различие между понятием о ста талерах и действительной суммой (оставляя в стороне всю неудачную меркантильность этого примера) оказывается не только логически неуловимо, но и гносеологически непонятно: в кантовский гносеологический идеализм врывается мистический эмпиризм. И хотя Кант думает торжествовать победу над онтологическим доказательством бытия Божия, но в действительности обнаруживает беспочвенность и несостоятельность своего идеализма, раз он не имеет опоры в бытии и последнее становится неким синтетическим иксом. Нигде на протяжении «Критики чистого разума» не ставится вопрос о реальности иначе как в смысле формально-логического качества суждения. В первых же строках § 1 указывается, что воззрение — Anschauung «существует только тогда, когда предмет нам дан; а это в свою очередь возможно (по крайней мере для нас, людей) лишь вследствие того, что предмет известным образом действует на душу (das Gemüth afficire). Эта способность (восприимчивость) получать представления посредством того способа, каким предметы действуют на нас, называется *чувственностью.* След<овательно>, посредством чувственности предметы нам даются, и только она снабжает нас наглядными представлениями, но мыслятся предметы посредством рассудка, и из рассудка возникает понятие» (33, р. п., 41). Кант начинает свою «Критику» с совершенно догматического и отнюдь не мотивированного заявления, что в воззрении *даны предметы,* которые и действуют на нас, след<овательно>, в основе всего познания, как его предположение, лежит реальность предмета, которая дана, по Канту, только чрез чувственность, но не чрез мысль (на что и опирается его критика онтологического доказательства бытия Божия). Но, разумеется, исходный кантовский реализм не находит в дальнейшем ни развития, ни подтверждения, ибо оказывается, что предметы суть категориальные синтезы, и собственно res* отходит в область ноуменов, о которых мы ничего не можем знать. И в то же время она оказывается необходима, чтобы отличить действительные талеры от воображаемых. Характерно для Канта его отношение к связке «есть». В ней он видит выражение «отношения» субъекта к предикату, но в чем сущность этого отношения, он не поясняет и вопросом этим не задается. Кант не идет дальше формально-грамматического и формально-логического отношения к этому вопросу, между тем как в этой постановке он имеет

лишь вполне производное значение, и надо понять природу связки, т. е. бытия, сначала онтологически, чтобы затем перейти к его логическому отражению в связке. И во всяком случае, мало сказать, что связка есть лишь отношение между субъектом и предикатом, не спросив себя при этом, каково же это отношение. Поэтому ссылка на то, что бытие есть *только* «связка» и не присоединяет никакого нового предиката, не годится уже потому, что здесь мы имеем определение неизвестного чрез неизвестное же или, по крайней мере, чрез неопределенное. По общему смыслу гносеологии Канта даны лишь чувственные элементы реальности — Anschauungen, которые подвергаются активному воздействию со стороны гносеологического субъекта, в результате чего получается опыт, как единственная форма реальности, как доступная, но когда заходит речь о силе понятий, то Кант отсылает к реальности уже самого предмета и тем вводит особый источник познания — *чувство реальности,* показания которого синтетически присоединяются к суждению.

Вполне естественно, если у Канта оказывается так мало уделено внимания третьему моменту суждения, связке, т. е. вопросу о бытии или реальности. Философия Канта есть, как мы видели, субъективный идеализм, в котором исходное понятие субъекта берется даже не в подлинном своем виде, как ипостась, но в гносеологической оболочке, снятой со сказуемого. Это есть философия сказуемого, принимаемого за подлежащее. Но и в том и в другом определении Кант не доходит до третьего момента, до бытия, задерживаясь на втором, и проблема бытия получает у него совершенно недостаточное освещение. Она закутывается у него в учение о ноуменах и феноменах, которое само по себе проблематично. Поэтому кантовский идеализм оказывается настолько многозначным, что он растаскивается в разные, даже в противоположные стороны (кантовский пример о действительных и воображаемых ста талерах рассматривает в своей «Логике» и Гегель, соответственно своему учению о тожестве бытия и ничто. «Отвлеченности бытия и ничто перестают быть отвлеченностями, когда получают определенное содержание и переходят в «область существования», где и открывается реальное различие бытия и ничто» (Н. Лог. I, 33). В общем, рассуждения Гегеля, нужные для развития лишь его собственной точки зрения, не прибавляют ничего к существу вопроса)*.

* * *

Итак, бытие — *«есть»* — не есть только «связка». Вернее, надо серьезно спросить себя, что именно означает эта связка, откуда она проистекает. И сразу становится очевидно, что ее формально-логическая функция есть только отражение онтологической данности. Связка связывает, она соединяет субъект и объект, которые, взятые отдельно друг от друга, находятся в антиномической сопряженности. Между ними нет моста. Субъект имеет всю силу бытия, но не имеет образа бытия, остается трансцендентен; объект, сказуемое, имеет всю полноту бытия, но не имеет его силы. Нужна особая, посредствующая сила, которая бы связывала субъект и объект в акте бытия. Бытие есть единство ипостаси и ее природы. Нет бытия вообще, о котором учили Парменид и Спиноза со всеми своими единомышленниками. Бытие всегда конкретно и определенно. Поэтому оно не может быть взято и понято независимо от отношения субъекта бытия к объекту; ему принадлежит определенно третье место в составе субстанциального, а затем и логически-грамматического суждения, и этого иерархического места категории бытия ничто не может ни изменить, ни отменить. Сверх того этот третий момент субстанциальности имеет определенное отношение к двум предыдущим, и притом не одинаковое: бытие принимается ипостасью, субъектом, *он есть,* но оно направляется к сказуемому, к тому *нечто, что́* он есть. Можно сказать, пользуясь богословским языком, что третий образ субстанциальности, сила бытия, исходит из субъекта, как первого ее образа, и соединяет его со вторым так, что между ними устанавливается новое единство («вся Моя Твоя суть, и Твоя Моя»*): образ бытия, логос мира, сказуемое, неотъединим от бытия, ибо оно исходит из субъекта к объекту. Субъект качественно сам по себе не окрашивает бытия, ему принадлежит только сила его. Отсюда проистекает то свойство сказуемого сравнительно с подлежащим, что оно имеет всегда *общий* характер, выражает собою понятие или идею, известное свойство или окачествованность бытия, которое само по себе, вне этого свойства, не имеет своего лица; напротив, вся индивидуация, приуроченность к определенной ипостаси, присуща подлежащему, которое в этом смысле есть не понятие, но имя («собственное имя»). Отсюда следует в порядке формально-логическом первостепенной важности заклю-

чение, именно что *одно и то же сказуемое может быть свойственно целому ряду подлежащих.* Правда, и подлежащее может иметь ряд сказуемых и как будто с этой стороны не отличается от сказуемого, однако это только повидимому так. Дело в том, что сказуемое вообще не имеет законченной, исчерпывающей природы, оно всегда есть неопределенная множественность: А есть В, и B_2 и B_3... и B_n и B_{n+1} и т. д. ..., оканчивающееся многоточием. Интеграл же этого ряда, единственное всеобщее (хотя и потенциальное) сказуемое, есть *все* или мир. Поэтому область бытия, т. е. сказуемого, *едина* и она является общей многим подлежащим, а эти последние, напротив, *множественны, не повторяясь,* ибо повторяться они и не могут за отсутствием бытийного содержания, они остаются сверх бытия и приобщаются ему лишь чрез сказуемое. Таким образом мы имеем единый мир — всеобщее, универсальное сказуемое, область бытия, и множественность ипостасных центров. Проблема *общего* (τὸ καθ'ὅλου), природа понятия, которая начиная с античности чрез все средние века и до нашего времени стоит пред нами, именно и сводится к отношению его к подлежащему, которое никогда не обще и не есть даже понятие, но всегда есть *не-понятие,* ипостась, непосредственно или же в личине имени существительного. Действительная природа вопроса затемняется тем, что обычно местоимение первого лица в качестве подлежащего встречается скорее лишь в виде исключения, как правило же подлежащими являются понятия же (или «нарицательные» имена в отличие от «собственных») или просто слова (между тем как ипостась как таковая не есть даже слово, она сама по себе невыразима словом, почему и требует для себя сказуемого). Однако эти частные виды суждения существуют лишь по силе общего, онтологического суждения типа: Я есмь нечто, имярек есть А и под. Подлежащее, в силу своей функции, само перестает быть понятием, но становится как бы собственным именем и потому именно и требует для себя сказуемого. Как мы уже указывали, все суждения сводятся к ипостасному типу, предполагая его в качестве самоочевидной предпосылки. «Стол имеет черную поверхность» означает в действительности: я мыслю, я вижу, что стол и т. д., т. е. я есмь видящий, что стол и пр. Другой источник затемнения действительного положения вещей тот, что в суждении, как оно осуществляется в нашем

мышлении, сказывается вся зыблющаяся природа мысли, ее неистинность. Отсюда «модальность» суждения, его образ как «проблематического», аподиктического и ассерторического (по Канту)*, относится не к онтологической его основе, но к его, так сказать, логической технике, к способу осуществления в искании истинного суждения[1]. Все эти виды категорий суть модификации суждения в его логическом и грамматическом осуществлении, как мысли, но *суждение* — и в этом состоит самое существенное в нашей точке зрения — *не есть мысль,* точнее, *не есть только мысль,* но представляет собою основной факт самоопределения духа. *Суждение выражает природу субстанциальности.* И вот по смыслу такого, онтологического, суждения выходит, что подлежащее всегда имеет единственное число, есть самозамкнутая монада, сказуемое же всеобще, есть понятие, выражающее природу бытия, кому бы оно ни принадлежало.

Но здесь мы становимся лицом к лицу с наиболее жгучей и трудной проблемой — *многоипостасности бытия,* единства сказуемого — при множественности подлежащих, единства во множестве и множества во единстве. Единый мир имеет неопределенное множество обладателей — ипостасей, единая природа духа, которая раскрывается в мире, многолика.

И, прежде всего, откуда *мы?* Как каждое в себе замкнутое *я,* невольно мнящее себя абсолютным Я, узнает другое *я,* где и как совершается переход к *ты,* как возникает *мы?* Эта проблема является в равной степени жгучей и роковой как для Канта, так и для Фихте, и оба они не заметили ее, прошли мимо нее. А между тем об нее должно было бы разбиться все их построение. Для Канта, который объективное суждение определяет как всеобще значимое, т. е. для всех умов или всех *я* обязательное суждение, пришлось бы все свое гносеологическое учение об *я* как логической функции, о трансцендентальной апперцепции, пересмотреть при свете факта гносеологического (а затем необходимо и онтологического) существования *ты* и *мы.* Еще больше затруднения для Фихте, который не меньше Канта предполагает наличие множества индивидов, вместить чужое *я* в его схемы *я* и *не-я,* ибо *ты*

[1] Сюда же относятся и все другие виды суждений, различающихся в категориях, по Канту, по количеству (единство, множество, цельность), по качеству (реальность, отрицание, ограничение), по отношению (принадлежность и самостоятельность, причинность и зависимость, общение).

не есть ни то, ни другое, и все наукоучение должно быть целиком пересмотрено и перестроено при свете *ты.*

Главное затруднение здесь состоит в том, что *ты,* чужое *я,* ни в каком смысле не есть сказуемое, или образ бытия для *я,* для ипостасного подлежащего, а в то же время оно есть *не-я,* объект. Каждое *я* естественно делает себя абсолютным и единственным, и Штирнер в своем философском памфлете только раскрыл эту эгоистическую природу *я* (хотя и у Штирнера неожиданно и непоследовательно «эгоисты» появляются также во множественном числе и даже образуют «союз») *. Переход от единственного числа уже к двойственному или все равно множественному отнюдь не представляется таким легким и само собою понятным, как это может казаться по таблицам грамматических склонений. Он в своем роде не менее таинственен и изначален, как и переход от подлежащего к сказуемому, осуществляющийся также в тривиальном и как будто ясном, а на самом деле исполненном глубокой тайны суждении. Как может *я* заметить, увидать *ты,* т. е. свое собственное подобие и повторение? Не сказуемое, но со-подлежащее, не объект, но со-субъект? Этот акт настолько первоначален и чудесен, что для него нет и не может быть объяснения, возможно лишь констатирование, а затем надлежащий учет и оценка. Ведь речь идет не о психологическом изучении чужого *я* и даже не о гносеологической «интроекции» (хотя это слово, изобретенное Авенариусом, не говорит здесь ровно ничего) **, но об онтологическом касании чужого *я,* о постижении его как сущего. Мы можем указать, где лежит *задание* для другого *я,* для *ты* и *мы*: это в природе сказуемого как всеобщего, бытия, отрешенного от исключительной связи с его индивидуальным образом. Хотя Я есть и «der Einzige», но мир, которым оно владеет как сказуемым не ощущается им как «sein Eigenthum» *** или, по крайней мере, как *только* его собственность. Напротив, хотя сказуемое и соединено с субъектом связкой бытия, тем не менее мир — *ничей, т. е. общий,* и именно в самой природе суждения, как общего и общезначимого, есть молчаливый, но достаточно выразительный жест в сторону *мы,* есть *место* для *мы.* Всматриваясь в природу субъекта, ипостасности, мы с удивлением видим, что хотя *я* является обособляющим, отталкивающимся центром, но в нем, как в мировой силе тяготения, наличествует и сила притягивающая. Иначе говоря, самой природе *я* присуще предположение других *я, не-единственности своей. Я* становится непо-

нятным, разлагается, теряет всю свою упругость, как только мы попытаемся мыслить и ощущать его единственным, без всякого *ты* (да мы и не можем такое требование осуществить). Вне *ты* и *я* теряет свои краски и блекнет. Как это так, объяснить и сказать нельзя, но это так: *я* подразумевает не только *не-я* (в фихтевском смысле, т. е. сказуемое), но и *ты,* и *мы* или *со-я. Я* и на самом деле себя ощущает как *единственное число* от множественного *мы,* и как *первое* лицо по отношению ко *второму — ты* и *вы* — и *третьему — он, они.* И если бы это было не так, то ни *ты,* ни *мы* не были бы возможны и не существовали бы. Следовательно, в самой природе *я* включена множественность, ипостасность предполагает не единоипостасность, но многоипостасность, много *я* при едином *не-я,* или сказуемом, или мире. Вот мимо чего вслед за Кантом прошел Фихте, не зацепившись за проблему *я* больше, чем нужно было для дедукции *не-я.*

Множественность *я* есть основная аксиома мысли и жизни, ее довольно показать и нельзя не увидеть, ее, сверх того, нельзя и не нужно доказывать. Невозможность доказательства достаточно явствует из того, что *я* как сущее лежит *вне* мира бытия и, стало быть, не может быть рассматриваемо и доказуемо его логикой. В отношении к *я* возможны только аподиктические суждения, аксиомы, имеющие значение констатирования факта. Я не сознает себя единственным, напротив, оно предполагает неопределенное множество других ипостасей. С этим не только мирится его φύσις, природа сказуемого, но даже предполагает, если не прямо требует, такой множественности. Сказуемое имеет всеобщий характер, говоря логически, оно есть всегда общее понятие; говоря откровенно, мир есть общая сфера бытия для множества ипостасей. Поэтому на одной стороне множественность — Allheit, на другой же всеобщность — Allgemeinheit, обе общности смыкаются в круг в мировом всечеловеческом суждении: *все познают всё, все суть всё.*

Таким образом, *я* представляет собою нечто совершенно своеобразное. С одной стороны, всякое *я,* вернее, мое собственное *я* — единственно, в этом смысле оно абсолютно индивидуально; но в то же время оно оказывается некоторым genus, видом, ибо столь же непосредственно, как и *я,* дано *ты* и *мы,* и в сознание *я* входит это сознание себя как члена *мы.* Логически и гносеологически из *я* в *ты* и *мы* нет никакого пути, за эту дедукцию не взялся даже все дедуцировавший Фихте. Можно при желании рас-

положить триединство: *я-ты-мы* по гегелевской триаде, изобразив *ты* как антитезис *я,* а *мы* как синтез тезиса *я* и антитезиса — *ты.* Однако эта невинная игра в триаду, которая может быть упражнением по Гегелю, только обходит трудность и смазывает благополучием гегелевских непротиворечивых противоречий острую и колючую антиномию *я.* Я есть *я,* и это *я* в свою очередь есть *я* и т. д. Всякое *я* самозамкнуто и единственно, оно не имеет окон, как лейбницевская монада. И это же самое *я* знает не только *не-я* (чем думал исчерпать и ограничить его ведение Фихте), но знает другие *я-ты* и *мы,* а стало быть, и себя знает как *ты* и *мы,* и в себе знает чужое *я. Одним и тем же актом,* которым *я* сознает, по-фихтевски «полагает» себя как *я* единственное, оно знает или «полагает» себя как генерическое, со-ипостасное. Итак, ипостась одновременно единственна и неединственна, и примирить эту антиномию, обломав ее острия, приручить и превратить в невинное Гегелево противоречие нет возможности. Оказывается, что самое достоверное в нас и для нас то, в чем Декарт думал найти ποῦ στῶ*, опору и успокоение от сомнения, понятное и достоверное начало, содержит в себе разверстую бездну.

Небесный свод с горящей славой звездной
Таинственно глядит из вышины,
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены...**

Итак, нет ничего понятного само собою и до конца. Понятное изгнано из последнего своего убежища, самосознания *я,* и оно оказалось таинственно и непонятно. Трагедия разума исполнена, он раздран и заклан на острие антиномии. Но здесь начинается уже катарсис. Во глубине ада в огненном испытании раскрываются человеку его собственные черты, их смысл, он предстает пред собою в образе троичности. Формула церковного догмата, звучавшая для разума доселе чуждой и мертвой, парадоксальной и нелепой, предстает перед ним как единственный ответ на его недоумение, как *правда* об его собственной природе, и, как молния прорезает тьму, так догмат все исполняет смыслом. Однако об этом ниже, пока же задержимся еще на прерванном рассуждении.

Вопрос о многоединстве *я* неоднократно вставал пред философами либо в формально-гносеологическом ракурсе или же по существу. Многоединство субъекта при общем сказуемом означает не что иное, как одну общую природу во многих ипостасях, единство сказуемого во

многих подлежащих, из коих каждое имеет его как свое собственное. Здесь заложены корни объективности суждения, самопроверки Я по всякому другому *я,* Allgemeingültigkeit*. Формальным признаком истинности суждения гносеология Канта, да и после Канта, считает его *всеобщность,* обязательность для каждого мыслящего человека. Позитивисты типа Л. Фейербаха прямо говорят о родовом характере истины, настолько, что с этим формальным признаком отожествляют и все ее существо: истина для них есть представление рода, заблуждение — представление индивида. (Подобную же, но еще утилитарно-дарвинистически окрашенную точку зрения выставляет и Ницше, приравнивающий истинность к полезности, но опять-таки для рода и др.) О. Конт и позитивисты эту же идею выразили в религиозно-догматической форме, в учении о человечестве как едином существе, Grand-être. В сущности же и Кант и Конт, один в осторожной гносеологической форме, а другой в грубо догматической, воспроизводят, разумеется, крайне несовершенно христианское учение о человеческой природе, об *едином Адаме* — всечеловечестве.

Пред философами давно должна была бы встать проблема *я как многоединства.* И прежде всего вопрос о том, каким образом познается чужое *я* как в его чуждости, так и в его сродности моему *я*? Особенность этого случая в том, что чужое *я* не может быть познано в области *не-я* или сказуемого, оно не есть сказуемое. А между тем сказуемость есть единственная область познания и самопознания, где *я* познает свою собственную природу. Надо сказать поэтому, что чужого *я* мы не познаем и не можем познать как объект или как свою собственную область и природу. Есть особый способ познания субъектом субъекта же, но не объекта: это выход из себя *не* в свою собственную природу, но *за себя в себя же,* т. е. в *ты.* И единственным органом такого сознания, не подотчетного Кантовой гносеологии, является этот выход знания себя как другого. Это и есть любовь, единство многих, знание себя вне себя. «Возлюби ближнего твоего яко же сам себе»** — эта заповедь одинаково Ветхого, как и Нового Завета, имеет, как и все заповеди, онтологическую основу в природе вещей. Она указует прежде всего, что ближний, *ты,* это — твое же *я,* и тою же любовью, которою ты любишь, естественно самоутверждаешь свое *я* как незыблемую основу существования, ты утверждаешь и чужое *я,* должен его утверждать, и тем исполняешь закон своего

существования, осуществляешь свое же *я* в его истинной полноте. Эта же самая мысль дает руководящую нить и для суждения о *соборности,* над которым мучается современное сознание. Существа соборности ищут на основе единения в объекте, в сказуемом, в любви к одному и тому же; таким образом, существо соборности понимается как *единo*верие, *единo*чувствие, *единo*мыслие, согласие в мнениях. Однако можно сказать, что всего этого мало, ибо все это только производные признаки, и не об этом идет речь, когда провозглашается догмат о единой соборной церкви*, когда *соборность* непосредственно соединяется не с единением только, но с *единством.* Единение в мнениях создает секту, школу, партию, которые могут быть сплочены, дисциплинированы и, однако, оставаться столь же удалены от соборности, как и войско, руководимое одной властью и одной волей. Соборность состоит, сверх того, и в первооснове своей, в единении *в субъекте,* в ипостасности, которая может быть для всякого человека как бы его собственным *я,* и эта-то способность *я* отожествляться с другим *я,* любить его как самого себя, и есть любовь. И поэтому соборность есть на самом деле *единство* и на самом деле *во множестве*; поэтому и в церковь входят все и в то же время она едина; каждый, кто воистину в церкви, имеет в себе всех, сам есть вся церковь, но и обладаем всеми. Поэтому нельзя сказать, что церковь есть общество, ибо общество есть только внешнее выражение ее, схема или образ, правильнее определить ее как многоединое существо, которое всех в себе содержит, и в этом смысле церковь есть матерь всех, и в то же время каждому дает в себе место и с ним сливается. Разумеется, в этом веке соборность осуществляется едва ощутимым намеком, ибо эгоизм, т. е. противоположность соборности, есть закон нашей жизни. Однако соборность есть пребывающая основа нашего бытия, и если жизнь наша будет освобождена от тягостного и уродливого покрова, люди узнают свое собственное богатство в любви: «невозможное человеку возможно Богу»**. Однако, держась здесь только гносеологически-метафизической стороны вопроса, не будем отклоняться в это попутное богословствование. Здесь нам нужно указать, что реальная соборность есть вместе с тем и кафоличность-всеобщеобязательность, Allgemeingültigkeit, которой так ищет гносеология. Освободиться от субъективности — это значит быть *я* соборным, т. е. истинным, быть в истине, а потому и познавать ее. Это значит быть истинным субъектом, ко-

торый не извращает своего сказуемого, но дает ему свободно раскрываться в нем. Иначе говоря, это сказуемое должно годиться для всякого *я* или для субъекта вообще, в нем нет никакого пристрастия, момента ереси или отбора. Таким образом, объективности или кафоличности познания нельзя искать только по ту сторону субъекта, в объекте, где обычно ее видят и ищут ее в свойствах суждения, в соблюдении гносеологических правил и под. Ибо вся эта формальная безупречность нисколько не гарантирует содержания истины. Нельзя сводить все познание к форме, как делают это некоторые новейшие гносеологи. Познание есть творчество, т. е. деяние, хотя и в определенных формах, за которым стоит действующий. Что же касается «практического разума», т. е. области нравственного действия, то здесь активное значение субъекта ясно само собою. Оно было ясно и для Канта, у которого максима практического разума гласит: поступай так, как на твоем месте должен поступить всякий другой, чтобы в лице твоем действовал не ты, а как бы само человечество. Поступай не как *я* эгоистическое, но как *я* истинное, соборное. Ограничение или отрицание соборности *я* есть то, что на языке современной философии называют *психологизмом* в уничижительном смысле, и таким психологизмом вообще является вся пресловутая «гуща жизни», из которой якобы должна выбродить и откристаллизоваться чистая ее эссенция. Психологизм есть нечто, данное для преодоления, для самотворчества Духа. Дух не может быть данным как вещь, но заданным, он создан по образу Божию, т. е. не в вещной необходимости, а в свободе, и потому он должен сам себя знать чрез собственное самотворчество.

Мы сказали, что познание соборности в *я* совершается чрез любовь,— в любви и противоположности ей — себялюбии, которое имеет много разных проявлений от холодности до враждебности и ненависти,— состоит гносеология субъекта. Насколько истинность определяется со стороны субъекта, ее достижение связано именно с этим состоянием ипостаси,— замкнутой в эгоистической моноипостасности или же расширяющейся в соборном, окрыленном любовью к истине ипостасном многоединстве. Потому сатана, эта чистая моноипостасность, метафизический эгоизм, и есть человекоубийца и отец лжи[1], и дети

[1] «Дьявол был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ио. VIII, 44).

его, исчадия эгоизма, суть также чада лжи. Ибо отрицание соборности, in actu самоутверждающийся эгоизм,— эгоизм не слабости и состояния,— от психологизма,— но из основного самоопределения, ноуменальный,— есть клевета на Божье создание, клевета на *я,* которое не эгоистично, но соборно по своей природе, он есть злобствующая бездарность в любви и настоящая хула на Духа Святого. И это есть ложь, первоисточник лжи, ибо все знание и вся жизнь исходит из субъекта, и из отравленного источника не течет здоровая и прозрачная вода. Отсюда получает метафизический смысл дивный гимн любви, воспетый ап. Павлом в 1 Посл. к Кор. гл. 13. «Если я имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто» (ст. 2). Стало быть, при исключительной полноте самосознания со стороны содержания (сказуемого, объекта), существует еще особое *качество* этого познания, исходящее из субъекта, из его здоровья или нездоровья, которым обесценивается и обессиливается оно, получает отрицательный коэффициент. И это качество есть отсутствие соборного самосознания, отрицание любви. И познание истины, как бытие всех в единстве, подменяется холодным имением мира как своей собственности, каковою в действительности он вовсе не является.

Таким образом, субъект, ипостась не есть пустое место, трансцендентальная точка, не имеющая никакой окраски. Скорее, напротив, ее можно, вместе с Кантом и Шопенгауэром, охарактеризовать как ноуменальный характер, лежащий в основе эмпирических самоопределений, т. е. фактического знания и действия. Умопостигаемый характер, т. е. природа ипостаси в отношении к соборности, ее положение и самоощущение во всеединстве, как вневременный и на самой грани творения лежащий акт, не сознается нами как *акт* свободы, но в то же время ощущается нами как *дело* нашей свободы, за которое мы ответственны (как это убедительно показано Шопенгауэром). Дело это совершено не *в* бытии, но *до* бытия, т. е. в подлежащем, а не в сказуемом, и даже до сказуемого, ранее его возникновения. Означает ли это, что дело умопостигаемого самоопределения субъекта неотменно и окончательно, есть его фатум, предопределение, как учит тот же Шопенгауэр и, ранее его, Кальвин? Так было бы, если бы время было только феноменом вневременности, но не содержало бы в себе вечности в образе времен-

ности, если бы оно было метафизически пусто, бесцельно и незначаще. Но это не так, время имеет корни в вечности, оно тоже есть вечность, хотя в образе временности, а потому и фатализм по меньшей мере лишен основания. Возможна работа над собой во времени, имеющая значение для вечности,— в этом и заключается смысл временной жизни, на этом только и основывается метафизически возможность Страшного Суда с приговором для вечности. Совершенно верно, что довременное самоопределение составляет данность для субъекта, некоторый для него рок, своего рода метафизическую карму, и не из пустого места вырастает дерево жизни. Но его жизнь, деятельность в сказуемом в качестве деятельности не может быть понята как механизм, но предполагает наличие свободы, ибо деятельность есть свобода, но в необходимости.

В другом месте («Свет Невечерний», «Философия хозяйства») мне уже приходилось указывать, что свобода и необходимость суть понятия соотносительные и что и та и другая антиномически сочетаются в жизни Духа. Дух есть вечно живое и вечно деятельное начало, потому его стихия и его природа есть свобода. Однако эта свобода есть свобода деятельности и постольку самосозидания, но не абсолютного творчества, не всемогущества, ничего не имеющего вне себя и не знающего границ. Эта тварная свобода осознает себя через границы и ощущает себя благодаря им (как фихтевское практическое Я, которое, постоянно стремясь преодолеть Schranke* *не-я,* нуждается в то же время в этой границе для преодоления). Притом антиномия свободы и необходимости развивается одновременно в двух направлениях: в самом субъекте и в его отношении к объекту, в целокупном суждении, в жизни. В субъекте, в самосознании ипостаси, которая, впрочем, для нее есть тоже сказуемое, борются и встречаются ее ноуменальная природа как данность и ее же ноуменальная свобода как творчество, которое не мирится с данностью, но из себя хочет начинать все: в результате получается *работа* над своей природой, интеграл которой мы не можем увидеть, пока очи наши смежены временем. Отношение субъекта к объекту, подлежащего к сказуемому, т. е. бытие, жизнь, также есть непрерывно длящаяся антиномия. *Я* само по себе всегда несколько подбочениваетсяся на фихтевский манер, притязая на абсолютность, а следовательно, на всемогущество. Но его объект, природа, сказуемое ему *дано,* оно на самом деле есть его граница,

хотя вместе и его природа. Вне этой природы, без нее субъект обречен на пустоту небытия,— разлучение с нею, расторжение подлежащего и сказуемого, разрушение связки есть смерть, обморок субъекта, а вместе и обморок природы, которая также не существует без субъекта, так что оба они сходят на положение потенциальности. Таким образом, *я* нуждается в необходимости как своем сказуемом, как и последнее существует только при предположении свободы как подлежащего. Жизнь никогда не может быть только пассивна, оставаясь подвластна необходимости. Это соединение творческой свободы, действующей на почве необходимости, и составляет основу временного бытия, есть жизнь этого века.

Характерным свойством бытия остается его многоипостасность. С одной стороны, бытие есть океан, в который стекаются все реки, единое, неподвижное субстанциальное бытие, все в себе поглощающее. С другой стороны, бытие свойственно каждой ипостаси, и она имеет его для себя и в себе. Она вливает в него свою актуальность и свою свободу, и бытие является не неподвижным и единым, но множественным и зыблющимся,— становлением, так что одинаково правы о нем и Парменид и Гераклит. Соединение обоих образов бытия,— субъекта и объекта,— соответствующее единству необходимости и свободы, образует основу этой двуликости бытия, которое есть соединение субъекта и объекта, постоянно осуществляемая «связка». Неподвижность, единство бытия есть необходимость, как это с полной ясностью показано в метафизическом детерминизме Спинозы и диалектической параллели его учения, у Гегеля. Множественность, творчество, текучесть («évolution créatrice» *) связаны, напротив, с постижением мира в категориях свободы, персонализма, таков И. Г. Фихте, Ренувье, прагматисты. Правы же обе стороны, не эклектически, но антиномически. Это и есть антиномия подлежащего и сказуемого, которая ставится и снимается бытием, связкой.

Итак, в суждении запечатлен триединый образ субстанции, и имя этому образу — *человек*. Субстанция есть человек,— сущая ипостась, имеющая в мире свое бытие,— подлежащее, получающее свое сказуемое и скрепленное с ним связкой. Человек есть живое суждение или, точнее, в суждении, как первообразном и элементарном познавательном акте, заключается схема субстанции, отображается строение ее, ибо всякое суждение есть жизненный акт внутри субстанции — человека. Каково бы ни было сужде-

ние, познавательное или волевое, созерцательное или действенное, оно воспроизводит триединый лик бытия.

Мы сознаем, что давно уже навлекаем негодование логиков за неточность терминологии. О каком здесь суждении и в каком смысле говорится? Ведь суждения бывают различны и «по количеству, и по качеству, и по отношению и по модальности», априорные и апостериорные, аналитические и синтетические и проч., как то излагается обычно в главе о суждении в формальной логике, а также и гносеологии. Но все эти виды суждений, ближайшее рассмотрение коих совершенно не входит в круг нашего исследования, суть только *образы суждения,* его воплощения, психологические и логические лики. Они приводятся и понимаются из природы суждения как такового, из трехчленной формулы его триединства. Логические образы суждения и даже гносеологический его смысл опираются на онтологическую данность суждения. И высший его смысл, тайну суждения, надо, конечно, искать не в логике, но в метафизике, которая, само собою разумеется, изливается в религию и истекает из нее. Во всех же видах суждения, не только личных, но и безличных, усмотрели мы лишь бесчисленные образы единого суждения, имеющего субъектом ипостась или *я,* а объектом всякое содержание или все: *я* есмь все или мир. Только это зерно суждения и интересует нас здесь. Но в таком смысле оно ни малейшим образом не интересует логику, изучающую его форму, способы осуществления, ни даже гносеологию, рассматривающую эти же элементы в разобранном виде, как «категории». Между тем в суждении выражается природа духа, т. е. субстанции. И это философское воззрение сразу проливает свет на самые мучительные и запутанные вопросы метафизики сущего и бытия, указывая истинный смысл, место и значение отдельных философских школ или «направлений» (что и есть по смыслу философский перевод слова «ересь» в разъясненном нейтральном смысле избрания одной определенной стороны в качестве руководящей). Но что гораздо еще важнее, в суждении молниеносно озаряется глубина нашего духа и, стало быть, освещается природа человека. Ибо еще раз повторяем: человек есть живое суждение или предложение, жизнь есть во времени совершающийся его процесс. Проблема суждения вырастает в антропологическую проблему,— о человеке как субстанции. Ибо единственное знание субстанции и о субстанции для человека есть сам человек или же то, что в человеке, челове-

ческое. Человеческое вовсе не значит непременно субъективно-психологическое, что можно и следует отмыть гносеологическими щелочами, оно есть и субстанциальное. Иначе говоря, к субстанции мы имеем доступ и знаем ее только в себе самих и чрез себя; если даже мы сами в своем бытии еще не субстанция, то все же единственное окно в субстанцию — это мы. Почему учение о субстанции необходимо становится философской антропологией, а субстанцией — прямо или косвенно, посредственно или непосредственно — все-таки оказываемся мы. Так, в сущности, обстоит дело даже у Спинозы, для которого человек есть хотя всего модус субстанции, но и он чрез любовь к Богу может погружаться в субстанцию, сливаться с нею, растворяться в нее, т. е. становиться субстанцией, и только чрез это становление ею возможно и ведение о ней. В учении Плотина, где субстанция — Единое — трансцендирована в гораздо большей степени, чем у Спинозы, в сущности обстоит дело так же, потому что и здесь человек, выходя за себя в состоянии экстаза и сливаясь с тожеством Единого, делает себя на этот миг субстанцией и только на этом основании и ведает о ней. Вообще о том, что человек есть субстанция в том или другом смысле, и не может быть спора. Речь может идти лишь о том, как осуществляется эта причастность его к субстанции и каков ее характер. С своей стороны, иероглиф субстанциальности, печать тайны человеческого духа мы усматриваем в суждении и здесь делаем попытку вскрыть эту печать и разгадать этот иероглиф.

Глава вторая

ОТ ОБРАЗА К ПЕРВООБРАЗУ

Человеческий дух обладает ипостасною — притом не единоипостасною, но многоипостасною — природой, в которой раскрывается его содержание и осуществляется бытие. Ипостасный дух имеет образ триединства в своем самосознании и самоопределении, а многие ипостаси, в которых существует человеческий дух, имеют единую общую природу и бытие. Единое тройственно в образе своего существования и множественное едино природой своего существа. Произведенный выше анализ духа приводит нас, таким образом, к двойному парадоксу: единое тройственно, и множественное едино. Этим парадоксом как будто исчерпывается основное существо человеческого духа, но на нем никоим образом не может остановиться и успокоиться мысль. Человеческий дух непонятен для самого себя, он требует для себя объяснения. Разумеется, такое объяснение, если оно не может быть дано человеческим духом самим по себе, следует искать вне его и выше его, т. е. в Духе Божественном. Как дух, человеческий дух не может так отличаться в своей природе от духа Абсолютного, Божественного, чтобы невозможно было их в некоторых отношениях сравнивать и постигать на основании этого сопоставления. Как человеческий, т. е. не-абсолютный дух, он в то же время отличается от Абсолютного Духа, так что его можно постигать и в этом отличии. Одно остается вне сомнения: как тварный и относительный, человеческий дух непонятен *из самого себя.* Он несет в себе, в своих противоречиях, печать своей ограниченности и вместе с тем задание своего первообраза. Абсолютный, Божественный Дух, первообраз человеческого существа, не есть произвольное примышление или вспомогательная гипотеза, но есть внутренний его постулат. Есть ли Бог и каков Он в Своей природе, этого, оставаясь в себе, не может удостоверить никакая человеческая ипостась, это может удостоверить только откровение Самого Бога в человеке, религия. Но вне такого откровения остается невыполненным *постулат* существа че-

ловеческого духа,— свидетельство его образа, которое говорит о первообразе и необходимо нуждается в нем. Соотношение между образом и первообразом взаимно: человек создает себе Бога по своему образу (как это говорит Фейербах и подобные ему атеисты), но именно потому, что в образе своего духа он знает, по крайней мере в качестве онтологического постулата, и свой первообраз, т. е. Дух Абсолютный и Божественный, он постигает Бога через самого себя или в себе, познает, что он сотворен по образу Божию, что его дух есть икона Божества. Божественное откровение есть объективный, независимый от человека, процесс, нисхождение Божества. Но самое постижение догматов откровения связано и с имманентным человеческим самоопределением, с собственной природой человеческого духа, который не может успокоиться или себя постигнуть, оставаясь в пределах самого себя и не восходя к Первообразу. Это положение станет яснее при вскрытии антиномии человеческого духа в *я* и *не-я* как подлежащем и сказуемом. До сих пор мы останавливали внимание главным образом на том, что *не-я,* являясь сказуемым для *я,* раскрывает это *я* для него самого, *я* без сказуемого бессильно и пусто, оно нуждается в саморефлексии, которую получает только от *не-я.* Но сказуемое, *не-я,* является в то же время и границей для *я* (фихтевская Schranke), и отрицанием *я,* действительно *не-я,* так что и в этом смысле оказывается справедливо спинозовское omnis definitio est negatio. Между тем *я* — абсолютно по своему формальному масштабу, оно есть *Я,* которое, как таковое, не видит себе границы и потому не знает разницы между тварным, человеческим *я* и Божественным (отсюда люциферический соблазн: «будете яко бози»). В известном смысле можно сказать, что к человеческому *я,* к его ипостаси, нечего прибавить, как ничего нельзя убавить: оно абсолютно, едино, не имеет частей, не знает до и после, больше и меньше и под. Но тем разительнее выступает его ограниченность в нем же самом, изнутри, его бессилие раскрыть свою природу, справиться с своим содержанием, которое обнаруживается для него извне как данное, как его fatum, необходимость и граница. И *я* должно избирать или пустоту без сказуемости, но с сохранением абсолютности (один из люциферических ликов Денницы как самозамкнутого эгоиста), или же искать сказуемости, воплощения (другой из люциферических ликов, именно сатаны, действующего в мире, чтобы украсть у Творца Его творение, как «князя мира сего»).

Но всякое сказуемое дискурсивно, оно есть нечто, есть неопределенная множественность, которая совсем не мо-

жет быть абсолютной. Поэтому в яйности своей абсолютное *Я* в каждом самоопределении, во всяком акте сказуемости своей, не абсолютно. Оно изнемогает от бессилия выявить свой абсолютный лик. В то же время оно не может отказаться от этого, ибо эта абсолютность есть его существо. И в результате получается «дурная бесконечность» временной жизни, вечное топтание на месте в бессилии насытиться абсолютностью, которое Фихте угодно было возвеличить, возведя в ewiges Streben*. С легкой руки Фихте это привилось в философии, и бессилие *я* осуществить свою абсолютность, получающуюся в результате его попыток дурную бесконечность изображают в качестве абсолютности или «вечности»: мир как ewige Aufgabe** у Когена, абсолютное долженствование у Риккерта и под. Эта мнимая «Ewigkeit»** на самом деле прерывается многоточием, каковым и является наша собственная смерть. И поэтому формально абсолютное *Я* не может взять *абсолютным образом* свое сказуемое, которое начинается поэтому и заканчивается многоточием.

Такова антиномия ипостаси, *первого* момента в триединстве. Но в *Я* борются противоположности и раздирают его своею борьбой и в другом отношении. *Я*, единое и абсолютное, знает себя в то же время как genus, как родовое *я*. Оно не способно в своей самозамкнутой абсолютности выйти из себя, а вместе с тем оно сознает себя как одно из *со-я*, как соборное *я*. Вопрос этот не разрешается простым переходом от *я* к неопределенному количеству других *я*. *Я* соборно по своей природе и отъединено в своей «индивидуальности». Индивидуализм есть болезнь *я* в такой же мере, как и обезличение, утрата или ослабление индивидуальности. Соединение индивидуальности и соборности в самосознании *я* звучит как неисполнимый постулат, а задания к нему, наличествующие в *я*, раздирают *я* антиномией. Ибо *я* должно войти в *мы*, оставаясь *я*. Это антиномическое задание делает *я* для самого себя загадкой, какой-то неразрешимой шарадой. То, что казалось иногда в философии — Декарту, особенно Ich-Philosoph' у Фихте, — и наиболее достоверным и само собою очевидным архимедовским πού στῶ, то оказывается стоящим на острие антиномического ножа, живым парадоксом, который, очевидно, нельзя понять из него самого. Он заставляет искать ключа к своей собственной разгадке вне себя, для того чтобы установить свой собственный шифр.

Итак, подлежащее-ипостась, первый член предложения-суждения, — *я* страждет антиномиями и само из себя непонятно, оно указует путь *за* себя и *выше* себя. Иначе говоря, образ настойчиво говорит о Первообразе. Природа *я*

тварного понятна лишь из природы *Я* Божественного, человеческая ипостась есть только образ Божественной ипостаси. Если мы можем узнать что-либо достоверное об этой последней, тогда постигнем и первую. Тропинка умозрения ведет нас к огнедышащему Синаю откровения.

Второй член предложения-суждения — сказуемое, таит в себе трудности не меньшие, чем первый. Сказуемое также абсолютно, как сказуемое, *по своему заданию.* Сказуемое должно раскрыть природу ипостаси, ее *все,* которое есть и мировое все, ибо, как мы уже видели выше, истинным сказуемым является весь космос как идея, как его *логос.* Сказуемое есть мировой логос, не больше,— ибо что же может быть большее для сказуемого? — но и не меньше — ибо чем же иным может быть всякое слово, как не Словом, вернее, лучом, точкой, энергией Слова? Итак, сказуемое есть слово от Слова, им же вся быша, и без него ничто же бысть еже бысть. (Ио. 1, 3). Можно сказать еще короче и выразиться еще решительней, именно что слово-сказуемое и есть *Слово,* не в смысле полного тожества, но в смысле единства природы Слова и слов, в том смысле, что всякое слово от Слова. Каждое слово есть как бы буква, звук единого абсолютного Слова. Всякое слово, оторвавшееся от этого своего первоисточника, перестает быть словом, остается как бы погасшим светилом, трупом слова или его шелухой. Слова живит смыслом Слово, идеи связывает и исполняет смысла Идея Идей, умное солнце зажигает своим огнем и светом все земные светочи. Такова природа слова как воплощенной идеи, иным оно и не может быть.

Но ведь из этого онтологического определения сказуемого-слова следует как будто, что всякое сказуемое-слово выражает *все,* всякое сказуемое выражает весь мир. И это заключение об универсальности, всяческости сказуемого также следует совершенно непререкаемо из его природы. Да, сказуемое есть *все* в своем существе. Но на этом повороте мысли поджидает нас торжествующий Гегель, чтобы сообщить, что хотя «бытие» в неопределенной форме есть «ничто», однако, пройдя весь путь логических определений и исполнив задания диалектического метода, оно станет *всем,* т. е. Логосом, Идеей. Вся философия Гегеля исходит из той мысли, что всякое определение, всякое сказуемое есть Логос, ибо оно, входя как звено в диалектическую цепь, необходимо причастно целому этой цепи, т. е. мировому Логосу, Абсолютной Идее. Всякая идея, всякое сказуемое по существу есть абсолютное Слово,— вот краткий смысл философии Гегеля как философии сказуемости.

И в то же время всякое суждение дискурсивно, а всякое сказуемое фрагментарно и эмпирически ограничено. Оно есть всегда *нечто* и только нечто, отталкивающее, исключающее, заслоняющее собою *все.* Omnis definitio est negatio, еще раз вспомним эту злосчастную, но, к сожалению, верную формулу дискурсии. Сказуемое *выполнимо* только как частное определение, как *нечто,* но не *все.* И, однако, каждое сказуемое не может остановиться на себе, но необходимо стремится за себя, как это верно почувствовано Гегелем. В сказуемом есть вечная тревога, неуравновешенность, суетливость и стремление. Оно стремится обрастать со всех сторон всякими *И,* прорастает вверх и вниз, содержит в себе бесконечное движение. Ибо мысль — а сказуемое и есть именно мысль — никогда не знает остановки. Эта жажда абсолютного Логоса, от которого она зажглась и к которому она устремляется, есть ее внутренняя сила и энергия. Но в то же время и ее рок, и ее бессилие. Ибо это есть и бессилие — невозможность остановиться, вечное алкание и жажда, вечный посох Агасфера. Это — дурная бесконечность, природа которой с таким глубокомыслием раскрыта Гегелем, это — огненное колесо, вечно вращающееся. Это — истинность вместо Истины, истинность, которая принимает все новые лики и все манит просвечивающим через них образом истины, однако не дающимся в руки. Задание абсолютного в относительном, или относительность в свете абсолютного, соединение зараз абсолютного и относительного, имманентного и трансцендентного,— такова природа сказуемого. Относительно-абсолютное или абсолютно-относительное сказуемое есть невыносимая антиномия для разума, от которой он спасается лишь бесконечным движением — дискурсивною мыслью, чтобы не быть взорванным изнутри,— встречные под прямым углом силы дают движение по диагонали, предотвращающее их столкновение, но отнюдь не упраздняющее их встречи. Таким образом, и сказуемое оказывается парадоксом, разум становится загадкой для разума. Сказуемое непонятно из себя самого, как и подлежащее. Оно двоится в своей данности, ибо в одном оно дано, в другом задано. Оно также указует *за* себя, ибо непонятно *из* себя. Его загадка, неразрешимая в мире человеческого, т. е. абсолютно-относительного бытия, остается либо вовсе неразрешима, и тогда человек сам для себя непонятен и загадочен (так что невыполнима дельфийская надпись: γνῶθι σε αυτόν* и неразрешима загадка Эдипа о человеке), либо человек становится понятен как образ Божества из своего Первообраза. И тайну человека надо искать в Боге, загад-

ка сказуемого находит свое разъяснение в Божественном Логосе. *Таков постулат,* неизбежный и неуклонный, единственно возможный и прямо проистекающий из рассмотрения природы сказуемости. Или непонятность, парадокс отчаяния мысли относительно самой себя, или же видение себя в Боге, понимание себя, своей природы из природы Божества как образа из Первообраза.

Третий момент суждения-предложения — связка — выражает бытие, субстанциальность, причастие сущности. Связка связывает оба первые члена суждения и несет уже на себе их печать. Бытие, как мы знаем, в суждении не имеет ни своей ипостаси, ни своего логического лика. Оно утверждает существование, в нем получает жизненную действительность акт самоопределения подлежащего в сказуемом, в нем открывается субстанциальность, так что и подлежащее, и сказуемое суть только моменты бытия. В силу указанного, как почва или фон, бытие не поддается самостоятельному определению, и однако, и в нем можно нащупать ту же раздвоенность и антиномичность, которые присущи подлежащему и сказуемому. *Бытие едино и неподвижно,* как узрел его Парменид, столь же едино и столь же безусловно, как един и абсолютен мировой Логос, мировое все. Это все есть в едином абсолютном акте, ему присуща единая, нераздробимая сила бытия. Бытие абсолютно и едино в самом себе, это его аксиома, которую на разные лады провозглашает философия тожества субстанциальности. Оно не поддается никакой делимости, в нем нет никакой множественности, можно подумать, что в нем нет вообще никакого содержания (гегелевское ничто) или что бытия и вообще нет. Но этого помыслить не может мысль, не впадая в противоречие, ибо *нет* представляет собою лишь отрицательную форму *есть,* и отрицание бытия есть вместе с тем и его утверждение. Сказать: *бытия нет,* значит сказать: *бытие не есть,* причем *не* или зачеркивает, совершенно уничтожает самое суждение и делает его невозможным и бессодержательным, или же может быть понято лишь как *ограничение* бытия в отношении к бытию же, следовательно, никоим образом не как его устранение или отрицание. Гораздо правильнее другая сторона парменидовского определения, именно что только бытие есть, небытия же нет, поскольку небытие представляет собою тоже вариант бытия.

И однако это единое и недвижное, абсолютное бытие в *связке* множится и дробится на миги бывания, становления, возникновения. Оно разрывается на части и множится вместе с множественностью сказуемого. Гераклi-

товское πανῦτα ῥεῖ и всякий эволюционизм всех времен (не как научная теория, но как метафизика) есть отрицание абсолютности бытия во имя относительности бывания. И однако понять бытие без остатка как бывание, Werden, не позволяет самая природа бытия (как это яснее всего можно почувствовать на самом крайнем, можно сказать, беспардонном примере эволюционизма, в философии Бергсона). Движение немыслимо без неподвижного, не существует абсолютного движения, как и абсолютного бывания, так же как реки без берегов, или времени без часов (выражаясь парадоксом). Движение есть лишь при состоянии покоя, как и бывание есть симптоматика бытия. Но в то же время оно, как и всякий вообще процесс, эволюция, временность (в противоположность «жизни вечной») есть и бессилие бытия, его ограниченность. Бытие имеет здесь общую и нераздельную судьбу с Логосом бытия, связка со сказуемым: настолько же, насколько относительно-абсолютно подлежащее, относительна-абсолютна и связка, соединяющая сущее-ипостась с ее идеальным образом существования. Сущее полагает существующее в связке, и эта связка столь же двойственна и антиномична, как логос: она едина и множественна, неподвижна и состоит в движении, есть бытие и процесс, относительное и абсолютное. Она так же непонятна в себе, таит загадку, как и оба первые члена предложения. Она так же ведет за себя, может быть понята и истолкована только из Первообраза, из абсолютного. Она, с своей стороны, ставит постулат своего истолкования извне. Бытие человечески-космическое должно быть понято из бытия Божественного[1].

Итак, образ свидетельствует о Первообразе, его постулирует для своего изъяснения.

[1] У св. *Василия Великого* встречаем следующее интересное суждение об Образе Божием: «Божий Образ не таков, как человеческий; но Он жив, и, будучи истым образом, образотворен, так что все причастное Его делается Божьим образом. Образ Божий — Христос, иже есть, как сказано, образ Бога Невидимого (Кол. 1, 15)» (Твор. III, 155). «Образотворность» Образа Божия, т. е. Его онтологическая актуальность, есть именно то, что определяет существо человека. Однако видеть Образ Божий только в Христе, о Котором сказано, что Он есть образ Отца Невидимого, едва ли соответствует прямому указанию Слова Божия, этот Образ относящего к Св. Троице: «По Образу *Нашему* и подобию *Нашему*» (Быт. 1, 26).

Глава третья

ПОСТУЛАТ ТРОИЧНОСТИ И ЕЕ ДОГМАТ

Догмат троичности есть божественная тайна, которая может стать доступна человеку лишь божественным откровением и воспринята верою. Догмат есть не столько формула сознания и знания, ибо свидетельствует о непостижимом для нас, сколько указание пути, истины и цели религиозной жизни. В него *вживаются,* и жизнь в церкви есть не что иное, как это вживание в догматы, приобщение к тайнам божественной жизни, к ее полноте: «аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет: и Отец Мой возлюбит его и к нему приидем, и обитель у него сотворим» (Ио. XIV, 23). Общение человека с Божеством освобождает от границ разума, выводит за разум, почему и не является препятствием сверхразумность догмата. Однако обращенный к человеческому сознанию, т. е. пред лицом разума, догмат содержит в себе определенную идею, имеющую руководящее значение для разума или как задание, или как аксиома, или же как то и другое вместе. Догмат имеет *философский смысл,* и раскрытию этого смысла и посвящает свои усилия философская (спекулятивная) догматика, которая постольку является и общей метафизикой. Из анализа субстанции мы вплотную подошли к постулату троичности. Вопрос ставится так: если Абсолютное есть Троичная Субстанция, чрез нее делается понятной для человека его собственная духовная природа. Есть ли эта Троичная Субстанция, сам разум не может ответить и должен принять ответ веры, но он его ждет, этого ответа требует существо человека, превращающееся иначе в замысловатый парадокс. Философия постигает только то, о чем спрашивает или чему «удивляется», содержание философии и ее мера определяются ее проблематикой. Поэтому и способность философии вместить смысл догмата Троичности определяется тем, насколько в ней самой, изнутри, возникает *проблема* троичности, по крайней мере как постулат, вернее же именно как постулат. Ибо если бы догмат полным своим содержанием входил в философию, был ей вполне имманентен как ее теорема, то-

гда он потерял бы свою религиозную природу — не только идеи или понятия, но и «мифа», т. е. вещей обличения невидимых*. (Ср. «Свет Невечерний», введение.) Догмат не может быть имманентен разуму, так же как он не может быть и трансцендентен ему,— в последнем случае он был <бы> невыразим мыслью как нелепица и абсурд. Но догмат, хотя и непостижимый, не является ни тем, ни другим. Разум дает его логическую проекцию, как бы тень, но и для этого в своей структуре, в проблематике своей он должен находить к нему подход, иметь его проблематическую схему. Вскрыть эту проблематику разума, показать всю законность и неизбежность догмата для разума — это и значит показать философский смысл догмата. Догмат есть существенный исход для разума, спасение от его антиномий и апорий. В то же время догмат не есть ответ самого разума, который являлся бы разуму имманентен как его собственное порождение, догмат дан разуму трансцендентно, т. е. откровением, хотя он может быть освоен или, по крайней мере, освояем разумом. В символе веры, известном под именем св. Афанасия Александрийского, читаем: «Вера кафолическая сия есть: да единаго Бога в Троице и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть Ипостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа. Но Отчее и Сыновнее и Святаго Духа едино есть Божество, равна слава, соприсущно величество. Яков Отец, таков и Сын, таков и Святой Дух... Тако: Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святый: обаче не три Бози, но един Бог... И в сей Троице ничтоже первое как последнее: ничто же более или менее: но целы три ипостаси, соприсущны сами себе и равны»**.

Абсолютность субстанции в моменте ипостасности, в первом ее определении как *я,* страдает от того, что в раскрытии своей природы, своего содержания, своего логоса, она наталкивается на *не-я* как свою границу, о которую оно само себя рефлектирует. *Я* зависит от *не-я,* имея его как для себя данность, поэтому оно не абсолютно, хотя и хочет — и даже не может не хотеть — быть абсолютным.

Я осталось бы *я* и в *не-я,* в своем сказуемом, если бы могло иметь его как *я,* которое было бы *вместе с тем* и *не-я.* Подобное задание именно и тревожило мысль Фихте, и он искал из него исхода помощью различения абсолютного Я и возникающего в нем относительного *я,* связанного с *не-я.* Однако при моноипостасности, в которой

все время странным образом оставалась философия Фихте, из этой трудности нет исхода. Он указуется лишь христианским догматом об Отце, предвечно рождающем Сына, Вторую Ипостась Божества.

Не-я в таком только случае перестанет ограничивать абсолютность субстанции *я,* если оно будет также *я,* оставаясь в то же время *не-я,* т. е. имея в себе нечто новое, раскрывающее ипостась. Может ли быть такое отношение, при котором *не-я,* сказуемое, Логос, было бы одновременно *я* и *не-я,* раскрывало бы *я,* его не ограничивая, пребывало бы в лоне отчем, вместе с тем будучи явлением и образом Ипостаси его? Может ли такими чертами обладать Логос Я, Его сказуемое? Иначе говоря, Логос Божества, Его Содержание, Его Слово может ли быть таким Я и *Не-я,* оставаться в Я и самому быть Я, не являясь только его повторением и зеркалом, дурной бесконечностью саморефлексии: Я = Я = Я = Я, но будучи для него безусловно новым? Этого не может быть при простом *положении* в Я — *не-я,* ибо оно вместе с выявлением есть самоограничение, но это может быть *при духовном рождении.* Здесь тайна Отчей и Сыновней Ипостаси.

Что такое *рождение?* Очевидно, оно не может быть исчерпывающе определено на языке понятий, а только лишь описано, ибо оно есть жизненный акт, в существе своем представляющий собою нечто неисследимое. Притом речь идет не о рождаемости или рождениях, но о *рождении,* не об отцах и детях, но о самом отцовстве, об Отце, из которого начало всякого отцовства. Рождение (духовное) есть такой акт, при котором рождаемое, Сын, не отделяется от Отца, остается в лоне Отчем и, вместе с тем, являет Отцу в Себе Его самого. «Видевый Мене виде Отца», «Аз и Отец едино есма» (Ио. 10, 30). «Аз в Отце и Отец во Мне». Отец знает и любит все в Сыне, «никто же не знает Сына токмо Отец, ни Отца кто знает токмо Сын» (Мф. 11, 27). «Аще Мене бысте знали, и Отца Моего знали бысте» (Ио. 14, 7). Между Отцом и Сыном утверждается полное тожество, однако при различии их ипостасей. В своем рождении Отец раскрывает Сам Себя, но Он совершает это, рождая Сына Возлюбленного. Отец и Сын соединены единством Божества, ипостасно же Они соединены Любовью. Отец любит Сына и все Ему отдал, и Сын любит Отца и ничто же творит, если не видит Отца творящего. Сын рождается из существа Отца, но так, что это естество не терпит никакого ущерба в своей абсолютности, при этом рождение это есть рождение вечное,

должно быть понимаемо не как единожды совершившийся и закончившийся, но как предвечно совершающийся акт, существующий во всех своих моментах: Semper gignit Pater, et semper nascitur Filius (B. Augustinus*); рождается и в то же время не отделяется, пребывает неразлучно (ἀδιαστάτως) в лоне Отчем. Отец предвечно имеет блаженство рождения Сына, а Сын — блаженство любви Отчей. В тварном мире мы имеем только тело рождения, его схему, а потому и *смысл* рождения здесь в сущности закрыт.

Итак, для того чтобы Я могло иметь себя же в качестве своего сказуемого и преодолеть в нем *не-я,* как ограничение своей абсолютности, это *не-я* должно быть также Я, т. е. сказуемое должно быть также ипостасным, иметь *свое* собственное подлежащее, причем это подлежащее должно быть и *то же,* и не *то же,* что первое, истинное, подлежащее: оно должно быть предвечно *рождаемым* в акте Отчей и Сыновней любви. Все, что имеет Отец или «знает», Он знает и любит в Сыне, а Сын все, что имеет и знает, знает и любит в Отце. Нераздельность, но и неслиянность, единство, но и различение обеих ипостасей необходимо предполагается этим отношением — в откровении Отца в Сыне и познании Сыном Отца. Но при этом остается и неустранимое различие, связанное, так сказать, с метафизическим местом каждой ипостаси. Свойство Отца нерожденность — ἀγεννησία, из Него начало и сам Он безначален — ἄναρχος, безвиновен — ἀναίτιος, иногда в этом смысле Отец называется самобогом, αὐτοθεός, перво-Богом, πρῶτος Θεος, Deus princeps[1]. Образом Отца в нас поэтому является наше ипостасное Я, самодовлеющее, безначальное, из себя начинающее, из себя исходящее во всяком самоопределении, *ноумен* человеческой природы.

Личное свойство Сына, напротив, в том, чтобы быть рожденным, возлюбленным Сыном: «Отец любит Сына и вся показует Ему, еже творит» (Ио. 5, 20), — Сыном Единородным, пребывающим в лоне Отчем, Сыном истинным. Личное свойство Сына есть рожденность — γέννησις, generatio (а иногда оно выражается и более об-

[1] Ясно также, что в Боге есть только одно начало Божества, Отец, — мысль, которую часто повторяли древние учителя и доселе содержит православная церковь (*Макарий,* Догм. бог. I, 263). Ἀρχήφωτος Πατὴρ ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν φωτῶν τοῦ υἱοῦ καὶ πνεύματος *(Дион. Ареоп.).* «Отец единовинен есть» (Минея мес. июль). «Обоим Отец виновен веруется» (Общ. Минея).

щими названиями, показывающими происхождение Сына от Отца: προβολή, prolatio, processio, derivatio, ἀπορροία, signatura и глаголы προπηδᾶν, κελάμπειν, ἀναλάμπειν* и под.) Бог-Отец и Бог-Сын совершенно равны и едины по естеству Божеской природы, и в этом смысле одинаково как Отец есть истинный Бог, так и сын есть истинный Бог, и один, но не два Бога; но это не препятствует их ипостасному различию, которое есть рождение и рождаемость. В отношении этом заложена нераздельность и неслиянность обеих ипостасей: отцовство нераздельно от сыновства, но вместе с тем и неотожествимо, неслиянно с ним: здесь единство двух, диада, ἓν διὰ δυοῖν**, каким является всякая субстанция в качестве единства своего подлежащего и сказуемого.

Итак, вот тот единственный способ, каким может быть сохранена абсолютность, самодовлеемость и неограниченность субстанции как ипостаси: преодолеть *не-я* рождением — это значит: не *найти* в себе, не «положить» в себе *не-я,* как свое собственное сказуемое или определение, но его в себе и из себя *породить,* как свою же собственную вторую ипостась. Это есть единственный исход из замкнутого, распаленного круга Я, при сохранении его свободы и абсолютности: сделать его (пока) двуипостасным, удвоить Я. Но тварное, моноипостасное *я* не мыслит себя иначе как в *единственном* числе, оно не знает и не допускает удвоения и за то платится трагедией бессилия своей абсолютности, ибо, сознавая себя абсолютным и безграничным, с каждым актом своего самоопределения оно оказывается относительным. Это второе, удвоенное Я, *Я-не-я,* есть Сын, который показует Отцу Его самого, есть Его собственное сказуемое.

Постулат отцовства и сыновства выводит за круг логики Я, он ее разрывает, и она не в состоянии его осуществить. Но в то же время достаточно убедительно для разума (хотя и не до конца понятно), что *если бы* такое рождение было возможно и вообще было, тогда оно — и только оно — разрешало бы трудность. Возможно ли такое рождение и существует ли оно, об этом ничего не может поведать разум, который, однако, упираясь в антиномию абсолютно-относительности Я, сам указует *за* себя, к полноте Божественного бытия, к Первообразу. Сказуемое, слово каждого *я* о себе указует на ипостасное сказуемое, Слово, которое «было к Богу и само было Бог» (Ио. I, 1). Сын раскрывает Отцу Его самого, есть Его собственное Слово, и Отец любит Сына и Им и в Нем раскрыва-

емое, т. е. *все,* ибо «вся Тем быша и без Него ничто же бысть еже бысть» (Ио. I, 3), «Моя вся Твоя суть и Твоя Моя» (17, 10), Сын же раскрывает то, что видит в Отце, Его премудрость, благость, силу и славу.

Итак, стала ли для нас понятна тайна божественного рождения Сына от Отца? Никак. Однако может ли быть приближенным для разума философский ее смысл, может ли в него проникнуть тот свет, которым эта тайна озаряет свою собственную проблему? Безусловно, да. Ведь философия только того и искала, чтобы постигнуть тожество субъекта и объекта, чтобы снять их вековечное противоречие и разлад. И в догмате об Отце и Сыне философия тожества может найти для себя единственно верный путь. Тожества искали в *погашении* противоречия, в погружении его в сумерки абсолютного. Между тем единственное тожество не пустоты и безразличия, но единства в различии и конкретности есть духовное рождение, Отец-Сын.

Мы, земные отцы и дети, имеем лишь отраженный свет истинного и первообразного отцовства и сыновства. Нам недоступно духовное рождение[1], хотя все же в своем земном, человеческом отцовстве мы и приближаемся к нему. Однако, если мы соберем все свои духовные силы в апофеозе отцовства и сыновства, нам становится доступна вся единственность и специфичность этого отношения, которое отличается и от творчества, и от своеличного вещеделания. В рождении есть радость обретения другого и вместе родного *я* — отца в сыне и сына в отце, выход за свое *я* не вне-*я,* но в *я* же, акт субстанциальной любви. В этом смысле в отцовстве и сыновстве начертаны в человеке черты образа Божия, хотя оно затемнено двуполым рождением.

Итак, повторяем еще раз: рождение второго *я* вместо «положения» *не-я,* живая сказуемость Сына, есть такой ответ на вопрос о синтезе *я* и *не-я,* который вовсе не предусматривается логикой отдельного, уединенного, моноипостасного *я,* ибо вне его нет ничего, кроме *не-я.* Однако этот ответ не противоречит природе *я,* которое, как мы

[1] «Ты слышишь о рождении; не допытывайся знать, каков образ рождения» (св. *Григорий Богослов,* слово 20. Твор. св. отца. <М., 1889, т.> II, <стр.> 173). «Хочешь ли объясню тебе, как родился? Как ведают сие родивший Отец и рожденный Сын» (там же, III, 60). «Рождает Отец нескончаемо и непрестанно, потому что Он безначален, не подлежит времени, нескончаем и всегда одинаков. Ибо что безначально, то нескончаемо» (св. *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. <СПб., 1913>, I, 8).

знаем, индивидуально-соборно и которому, вместе со своим собственным самосознанием и одновременно с ним, дано сознание и о другом *я*. Выявляя свое сказуемое, раскрывая свою природу, *я* вместе с тем выявляет свою собственную ширь и объем, почему одновременно с *не-я*-сказуемым появляется и *я*-сказуемое, т. е. сын.

Здесь нет ничего чрезвычайного или ненормального пред лицом разума в том, что сам по себе акт рождения Сына непонятен разуму. Благодарение Богу, разуму непонятен в этом же смысле и никакой конкретный, индивидуальный *факт,* который не делается от этого внеразумным или противоразумным. Разуму не принадлежит своею «дедукцией» «полагать» что бы то ни было за пределами чисто логического постулата или умозаключения, так что о факте разум судит post factum, но не ante factum. И только безумие Канта могло приписать схемам разума запретительную силу, вследствие которой он отменил законом причинности всякое новое событие в причинной связи, отвергнув на этом основании всякое новое творение или чудо,— волокна причинности гораздо эластичнее, чем это ему казалось. И только в силу мании величия разума Гегелю пришло на мысль объявить, что все действительное разумно, поскольку оно представляет собою самоопределение разума. Разум занимает не первое, а второе место, он определяет, регистрирует бытие, но не дает его силы. Поэтому сам по себе разум ничего не может сказать ни за, ни против рождения Сына из лона Отца, но он может принять и осмыслить это как *факт,* насколько этот факт свидетельствуется верой и возвещается религиозным догматом.

Однако Двоица не исчерпывает Субстанции, которая триедина в своем самоопределении. Подлежащее соединено со сказуемым связкой, сказуемое имеет только образ бытия, но не силу бытия, не самое бытие. Абсолютной субстанции должно принадлежать и абсолютное бытие, разумеется, в абсолютном единстве, полноте и силе, в отличие от всякого относительного бытия-бывания. И нужно ли прибавлять, что если сказуемое есть само ипостасное, божественное Слово, живое божественное Всеединство, то Ему должна быть присуща и абсолютность бытия, жизни, чувствования, мощи, а всего этого не может дать относительный образ бытия. Вместе с тем ясно, что, если сказуемое, Слово, ипостасно, не может быть безликим, пассивным и третье определение Божественной субстанции, *Бытие.* Если ипостасен Сын, то ипостасно Его

Бытие. Конечно, и здесь не «дедукция», не «полагание», но догматическая данность. Однако эта данность уже легко и естественно, почти с логической принудительностью входит в мысль и как бы сама ей навязывается. Ибо с рождением Сына дается уже и исхождение ипостасного Св. Духа. Ипостасным образом второго момента субстанциальности предопределяется ипостасность и третьего. Бытие может абсолютизироваться, интегрировать свой бесконечный ряд лишь в абсолютном образе ипостаси, становясь Я. Ипостась бытия есть третья ипостась по своему онтологическому месту, она смыкает круг, соединяя обе первые ипостаси, давая область бытия первой и силу бытия второй. Определение субстанции никоим образом не может исчерпаться двумя ипостасями и в их взаимном общении, ибо *рождаемому свойственен* весь *образ* бытия, но не самое бытие в его силе. Слова «вся тем быша, и без него ничто же бысть, еже бысть» (или параллельные слова символа веры: «им же вся быша») означают, что Им определяется всякий *образ* бытия, и вне Его и без Него не существует ничего, однако не Он есть само бытие, хотя Он и имеет его по триипостасному единению Божества. Вместе с божественным блаженством *рождения* Сына Отец познает и божественное блаженство *бытия* Сына, Его животворение. Но это Бытие определяется тоже абсолютным ипостасным актом, который церковный догмат именует исхождением Духа Св. от Отца к Сыну или чрез Сына.

Исхождение третьей Ипостаси из Отца есть такая же тайна Божественной жизни, как и рождение Сына. Самый факт этот для человека неисследим, он сокрыт в глубинах божественной жизни. Философский же смысл этого факта доступен для разума. Ипостасностью дается абсолютность бытию в такой же мере, в какой она дается ею и сказуемому. Только такое, ипостасное, бытие может соответствовать абсолютному, ипостасному образу Слова. Природа субстанции, которая открывается в *бытии всего* во вселенском Логосе, имеющем Бытие, в единстве логического и алогического, идеального и реального, умного и эстетического начала, исчерпывает себя в трех ипостасных определениях.

Вместе с ипостасным рождением Сына возникает и ипостасное же исхождение Св. Духа, «животворящей» силы бытия. Рождение Сына связано с исхождением Духа Св. (подобно тому как сказуемое, слово, идея необходимо влечет за собою связку, бытие). Это исхождение *есть сопряженный по существу акт с рождением Слова.* Как логиче-

ски неразделимы сказуемое и связка, так что лишь в совокупности своей составляют они раскрытие подлежащего, так же неразрывно связаны между собою рождение второй и исхождение третьей ипостаси.

Как следует понять различие рождения от исхождения, об этом, разумеется, безмолвствует разум, ибо здесь речь идет не о «дедуцируемых» и координируемых понятиях, но о символических обозначениях перводанности Божественной жизни, причем для жизненного постижения рождения, сыновства и отцовства мы имеем некоторые наведения из своей человеческой природы. Относительно же исхождения Духа такое наведение отсутствует, ибо нам, облеченным плотию, совершенно не дана абсолютная, от нас исходящая сила бытия, мы знаем ее как данность, т. е. как уже исшедшую в мир и нами воспринимаемую чрез этот мир[1].

Православный догмат гласит об исхождении Духа Св. от Отца. Отец есть источное Божество (μόνη ἡ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος), по выражению св. Дионисия Ареопагита**. Бог-Отец есть вина, αἰτία, causa, ἀρχή, principium, auctor***,— чем и утверждается *единое* начало Божества, божественная μοναρχία. В *этом* смысле — но только в этом — можно сказать, что Отцовская Ипостась есть первоипостась, образом которой является наше ноуменальное *я,* раскрывающееся в сказуемом. Исхождение Св. Духа (ἐκπόρευσις, ἐκπόρευμα, processio, πρόοδος, προβολή, πρόβλημα — ἐκπορεύεσθαι, προσελθεῖν, προιέναι****) происходит от Отца по той же причине, что и рождение Сына; ибо Отец есть источное Божество, и тот, кто рождает Слово, изводит и Свой животворящий Дух, который живит, дает бытие. И в этом отношении Сын и Дух равно происходят от Отца, хотя и неравным образом. Первая ипостась стоит в положении подлежащего, из которого раскрывается сказуемое, есть то *Сущее,* которое порождает *существующее,* в свою очередь раскрывающееся чрез два момента: сказуемое и связку, Слово и Дух. Таким образом, если Отческая и Сыновняя ипостаси, Отец и Сын, составляют между собою Диаду в смысле

[1] «Quid inter nasci et procedere intersit... explicare qui potest?... Haec scio: distinguere autem inter illam generationem et haec processionem nescio, non valeo, non sufficio» (August., contra Maxim., III, c. 14)*.

«Дух. Св. хотя исходит от Отца, однако не образом рождения, но образом исхождения — ἐκπορευτῶς. Здесь другой образ бытия, так же непостижимый и недоведомый, как и рождение Сына. В чем состоит это различие и что такое рождение Сына и исхождение Св. Духа от Отца, всего не знаем» (св. *Иоанн Дамаск.* Точн. изл. прав. веры, кн. I, гл. 8).

взаимной обращенности и двуединства рождающего и рождаемого, то, с другой стороны, Сын и Дух составляют другую диаду, как образующее двуединство сказуемого, раскрывающее природу Отца,— «общее Сыну и Св. Духу то, что они из Отца» (*Григ. Бог.* Твор. II, 388) и в этом смысле противостоят Трансцендентному,— Отцу. Сын и Дух одинаково связаны между собою в их общем происхождении от Отца (хотя неодинаковым путем), поэтому Они соединены диадически. Между Первой же и Третьей ипостасью также существует свое диадическое соединение происхождения: Отец — Дух Святой. Другими словами, это означает только то, что при единосущии и равенстве божественного достоинства[1] в отношении между ипостасями есть определенный порядок или различие: триединство не есть три безразличные единицы, как бы числовые атомы, переставляемые произвольно, но конкретные, живые ипостаси, находящиеся в определенном отношении; почему же и в каком смысле третья Ипостась является третьей, а хотя бы не вариантом второй, раз и вторая и третья происходят вместе из сущности Отца? Здесь начинается католический уклон в догмате о Св. Духе и возникает вопрос о том, в каком именно смысле надо понимать характер третьей Ипостаси. Вопрос этот можно выразить еще и так: есть ли отношение Отца к Духу Св. также и диадическое, подобное (хотя и не тожественное) диаде Отца и Сына, или же, напротив, только триадическое, в том смысле, что вместо первого члена Диады — Отца следует поставить тоже еще диаду — Отца и Сына *вместе,* filioque*? Этот же вопрос можно выразить еще и так: есть ли Первая Ипостась *отчая* (не в смысле рождения, но в ином, человеческому разумению недоступном смысле), есть ли Отец первовиновник и Сына и Духа Св., или же Третья ипостась не имеет одного первовиновника, ибо исходит из Двух?[2] Этим учением колеб-

[1] «Божество есть Трех бесконечных бесконечная соестественность, где и каждый, умосозерцаемый сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын, Сын и Дух Св., с сохранением каждым личного свойства, и Три умопредставляемые вместе, также Бог, первое по причине единосущия, последнее по причине единоначалия» (св. *Григ. Бог.* III, 315).

[2] Правда, католическое богословие вносит различие об участии Отца и Сына в изведении Духа Св.: «Отец есть вина Св. Духа безвиновная или виновник, не имеющий себе виновника (causa improducta), есть начало, не имеющее себе начала (principium imprincipiatum), есть источник первоначальный (principalis); а Сын есть вина Св. Духа, уже *не безвиновная* (causa ex causa), начало, зависящее от коренного начала — Отца (principium imprincipiatum)» *(Макарий.* Догм. богосл. I, 319). Однако это различение вносит только частности, ничем не колебля основной мысли, а именно: что

лется все учение о Св. Троице во взаимных отношениях ипостасей. Ибо изведение Св. Духа, хотя и не тожественное с рождением, однако связано с отцовством как с первовиновностью. Распространяясь и на Сына, оно как бы переносит и на Него отцовство, делает Отца и Сына совиновниками, если не прямо соотцами Третьей Ипостаси. Разумеется, тайны внутрибожественной жизни не леть есть мерить нашими рассудочными определениями, однако здесь есть прямое противоречие с догматом о предвечном рождении Сына от Отца. Если Отец есть виновник Сына чрез предвечное рождение и Он же есть первовиновник и Духа Св., как это признают и католики, то как можно считать Первовиновника недостаточным для изведения Духа Св. и присоединять к этому акту еще участие Рожденного от этого Виновника?[1]

Словом, нет никаких внутренних оснований, которые бы повелительно требовали католического догмата о Духе Св., напротив, он вносит как бы замешательство и нарушение в учение о Св. Троице. Порядок или строй божественной Монархии определяется рождением Сына и исхождением Св. Духа из Отца Первовиновника. Отец, предвечно рождая Сына, изводит Св. Духа: раскрывая

Отец и Сын в диадическом соединении изводят Дух Св., чем нарушается, несомненно, и догмат о пресв. Троице в его чистоте, ибо и Св. Троица понимается не как триединство равночастных ипостасей, но как сложная, диадическая, диада.

[1] Соображения католического богословия по этому вопросу совершенно неубедительны и даже странны. «Если бы Дух Св. не исходил от Сына, то действительно не отличался бы от Него: ибо Лица пресв. Троицы, Отец, Сын и Дух Св., у которых все едино, различаются между собою только чрез противоположное отношение. Если бы Дух Св. не исходил от Сына, между Ними не было бы никакой противоположности отношений, Они были бы не противоположны, но совершенно раздельны (essent enim non oppositae, sed disparatae relationes)» (Theologiae cursus completus, t. VIII. <Paris, 1841, p.> 642). Это наивное рассуждение достаточно ниспровергается указанием митр. Макария (I, 345), что «Церковь издревле различала Божеские Лица не чрез какое-то противоположное отношение Их друг к другу, а веруя, что Отец есть не рожден, Сын рожден от Отца, Дух Св. от Отца исходит». Еще более наивно такое соображение: «Если Дух Св. не исходит и от Сына, как от Отца, то, значит, Отец отличается от Сына дважды, именно рождением из Себя Сына и изведением из Себя Духа. Но должно принимать только одно отличие, одну особенность у каждого из Божеских лиц, потому что совершенство их состоит сколько в высочайше возможном единстве, столько же в возможно меньшем числе отличий и, след<овательно>, в том, чтобы каждому Лицу кроме одного отличительного или личного признака ничего другого не усвоялось» (Цит. у *Макария*, I, 345). В общем объеме, впрочем, вопрос о filioque не подлежит здесь нашему обсуждению.

Словом Своим тайны Своей Природы, Божественное *Все,* Отец исходит в Духе животворящей силой, даруя жизнь *Всему;* Логос — Разум Бытия, Его Слово, Дух — Сила Бытия, Жизнь, Любовь, Блаженство Божественного Бытия. Отец любит Сына и дает Ему все Свое, на что и Сын отвечает Ему актом взаимной любви, признанием, что «вся Моя Твоя суть», и эта Любовь становится жизнью, источной силой бытия в Духе Св. В Божестве, в Абсолютном, разумеется, неуместно говорить о временном последовании, зато вполне уместно об идеальном последовании и соотношении. И то, что Дух Св. есть Третья Ипостась, означает, что место Его в Св. Троице определяется из существующего уже отношения Отца к Сыну, изведение Св. Духа связано с рождением Сына, ибо Дух Св. (как иногда Его определяют, напр<имер>, Августин, Амвросий) есть Ипостасная Любовь Отца к Единородному.

Это именно, правильно отмеченное, но не правильно учтенное, а затем в схоластическом богословии получившее извращенное истолкование, обстоятельство послужило к возбуждению вопроса об исхождении Св. Духа не от одной, но от двух ипостасей. В самом деле, вопрос этот не мог возникнуть о второй Ипостаси, непосредственно рождаемой из недр Отчих и ничего не имеющей между Собою и Родителем. Но он естественно и даже неизбежно возникает о Третьей Ипостаси, именно поскольку Она — Третья и, стало быть, понимается из отношения Двух Первых. Дух Св. исходит от Отца в направлении к рождаемому Сыну, есть Отческое объятие Сына. И такого участия Сына, которым как бы вызывается, побуждается Отец к изведению Духа, нельзя отрицать, напротив, таков именно смысл православного догмата о Духе Св. как о *Третьей* Ипостаси. Как разъяснено выше, не существует просто бытия отвлеченного от сущего — субъекта или его определения, объекта, напротив, бытие всегда конкретно, есть бытие кого-нибудь чем-нибудь, связка. Дух Св., животворящий, исходит от Сущего — Отца в ответ на Его рожденное и реченное о Себе Слово, есть Ипостасное Бытие Отца в Сыне и Сына в Отце. Но эта соотнесенность Духа к Отцу и Сыну, делающая Его Третьей Ипостасью, однако, отнюдь не предполагает исхождения Его от Отца и Сына, как это истолковывает католическое богословие. Оно же справедливо указует на третье место Ипостаси Св. Духа, хотя и преувеличенно подчеркивает участие обеих первых ипостасей, диады Отца и Сына, в исхождении Св. Духа. Оно должно быть понимаемо не

в смысле простого и грубого их соединения («una spiratione»*), но в более тонком и сложном смысле. Известно, что у многих отцов Церкви встречается указание на совместное изведение Св. Духа из Отца и Сына, причем неопределенность союза И чаще заменяется, хотя тоже недостаточно определенным, тем не менее вносящим требуемый оттенок мысли описательным выражением с предлогом *чрез,* διά, рег: от Отца чрез Сына исходящего[1], либо еще заменяется другим описательным выражением: исходящий от Отца, но «свойственный» (ἴδιος) и Сыну (св. Афанасий В<еликий>).

При свете этих определений, по смыслу скрытой в них богословской мысли, следует понимать и те, встречающиеся у отцов выражения, где говорится неопределенно об исхождении Духа Св. из обоих, из Отца и Сына. Богословская мысль здесь та, что Дух Св. исходит из Отца, но к Сыну, и в этом смысле и чрез Сына, или даже можно выразиться, хотя с большой неточностью и двусмысленностью: от Обоих, однако, отнюдь не забывая о различном участии Первой и Второй Ипостаси. Совершенно отрицать роль и значение Второй Ипостаси в исхождении Св. Духа невозможно уже потому, что иначе Он был бы не *Третьей* Ипостасью, но, как уже указано, лишь вариантом второй, составляя с Отцом самостоятельную вторую диаду. В таком случае, строго говоря, нельзя было бы даже говорить о Св. Троице, ибо круг Троичности не сомкнулся бы, но пришлось бы говорить о двуединстве Диад, имеющих каждая один общий член, об угле A B C,

[1] Напр<имер>, у св. *Василия Великого:* «Дух от Бога... явился чрез Сына (δι' υἱοῦ πεφηνέναι)»; у св. *Григория Нисского:* «чрез Него (Сына) сияющий, но причину бытия имеющий от света первообразного (δι'αὐτοῦ ἐκλάμπων)»; св. *Кирилл Александрийский,* у которого характерным образом соединяются обе формулы, причем одна поясняется чрез другую: «Дух, который существенно от обоих, т. е. от Отца чрез Сына изливается (или сообщается верующим), есть Дух Бога Отца, а вместе и Сына» (τὸ οὐσιοδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ πατρὸς δι'υἱοῦ προχεόμενον πνεῦμα)»; св. *Максим Исповедник:* «Латиняне отнюдь не признают Сына причиной — αἰτίαν — Духа, ибо знают, что *одна* причина Сына и Духа — Отец, первого чрез рождение, второго чрез исхождение, но показывают только, что Дух чрез Сына посылается — δι'αυτοῦ προιέναι»; у св. *Иоанна Дамаскина:* «Дух Св. не есть Сын Отца, но Дух Отца, как от Отца исходящий. Он есть и Дух Сына, но не потому, что из Него, а потому, что чрез Него от Отца исходит, ибо один Виновник — Отец». Многочисленные свидетельства из отцов Церкви разных оттенков см. в Догмат. бог. митр. Макария, т. I, 302 сл., у еп. *Сильвестра* Догм. бог., т. II, в католической Theologiae cursus completus, t. VIII (de trinitate); в сочинении *Зерникава* об исхождении Св. Духа от Отца и др. Ср. известный очерк проф. *В. В. Болотова***.

но не о треугольнике . Поэтому, когда мы говорим о наличности двух диад во Св. Троице, первой и второй, Отца и Сына, Сына и Духа Св., то понимать это надо не в смысле нового рассечения несекомой Троицы, но лишь в смысле различения ипостасей в их взаимном отношении. Отношение Отца к Св. Духу, от Отца исходящему и в нем имеющему Первовиновника, может быть понято диадически лишь в условном смысле, иначе чем отношение Отца к Сыну, ибо Отец относится к изводимому Им Духу Св. в Сыне или чрез Сына, и в этом состоит, хотя и затемненная и извращенная, мысль католического догмата. Иначе говоря, догматическое сознание вселенской Церкви не выявило еще всех резких контуров в вопросе о Духе Св., подобно тем, какие наметились в христологических вопросах вследствие большей их обостренности в эпоху вселенских соборов, и это есть дело будущего (хотя в богословской полемике XII—XV веков в Византии вопросы эти уже доводились до большой четкости).

Итак, возвращаясь к исходной проблеме о загадке человеческого сознания, разгадку ее мы можем искать только в Первообразе — в Триединстве триипостасного Божества, которое единосущно, ибо во всех трех ипостасях раскрывается божественная природа, и каждая ипостась, самобытная как таковая, нераздельна от других ипостасей как ипостасный момент Божественного единого самоопределения[1]. Или, как говорит св. Григорий Богослов: «Божество есть Трех бесконечных бесконечная соестественность, где и каждый, умосозерцаемый сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын, Сын и Дух Св., с сохранением в каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе, также Бог; первое по причине единосущия, по-

[1] «Бог-Отец, Бог-Сын, Бог Дух Св., — говорит св. *Амвросий*, — но не три бога, а един Бог, имеющий три Лица: так точно душа-ум, душа-воля, душа-память; но не три души в одном теле, а одна душа, имеющая три силы (dignitates), и в этих-то трех силах наш внутренний человек по природе своей удивительно отражает Образ Божий». «Якоже в трех лицах, — рассуждает св. *Димитрий Ростовский*, — так и душа человеческая в трех силах — ума, слова и духа. Якоже слово от ума и яко дух от ума: тако Сын и Дух Св. от Отца. Яко ум без слова и духа быть не может: тако Отец без Сына и Духа Св. не был никогда же и быти не может. И якоже ум, слово и дух три силы душевнии разнии, а едина душа не три души: тако Отец, Сын и Св. Дух — три Лица Божия, а не три Бога, но един Бог».

следнее по причине единоначалия»*. Тройственность образа Божества для нас близка и понятна чрез нашу собственную природу, чрез триединую субстанциальность нашего духа. Тайна и непостижность Абсолютной Субстанции состоит не в триединстве, но в триипостасности и, в силу этого, в ипостазировании трех моментов нераздельной Субстанции, а также в происхождении ипостаси чрез рождение и исхождение. Однако, как мы уже видели, и на эту сторону имеем мы указание и подобие в природе своей собственной ипостасности, ибо и наше *я* сознает себя как нераздельный, но и неслиянный момент некоего *мы,* стало быть, тоже ведает себя не единоипостасным. Эта *не*-единоипостасность нашего *я* — пока мы еще ничего большего не можем сказать об этой дивной черте нашего духа — и есть *мы,* и поистине *мы* есть великое чудо в *я,* оно возбуждает в мыслящем разуме настоящее философское удивление. Однако и эту черту в природе своего *я* мы можем понять не из себя, но изойдя *за* себя и *выше* себя к Первообразу. Пресвятая Троица есть единица в троице и троица — во единстве. Она в ипостасности Своей есть Я каждой из трех ипостасей, существующее неотделимо от Я двух других ипостасей, но вместе с тем и *Мы,* таинственное соединение многих, нескольких, именно трех ипостасей. Это свидетельствуется и самим словом Божиим, когда Бог во пресвятой Троице говорит о Себе во множественном числе первого лица, т. е. как о *Мы*[1]. Я = Мы, Три = Одно, — таковы противящиеся рассудочному закону тожества эти определения. Множественное число *Мы* само по себе не закрыто, как двойственное, существующее в некоторых языках для выражения диадического отношения, но открыто в сторону неопределенной, безграничной множественности, «дурной бесконечности». Однако в то же время в каждом данном составе оно замкнуто в себе, ибо все его члены связаны взаимной обращенностью в *мы. Мы* есть, хотя и неопределенного, изменяющегося диаметра, но совершенно замкнутое кольцо, круг, но не прямая, на любой точке обрывающаяся линия.

[1] «И рече Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. I, 26); «Се Адам бысть яко един от нас» (3, 22); «Сошедше тамо смесим язык их» (11, 7). То же самое в образах плоти показано было в явлении Аврааму трех странников, Божественного *Мы. Мы* как двойственное число встречаем в Новом Завете: «Аз и Отец едино есьма» (Ио. 10, 30), «да будет едино, как Мы едино» (Ио. 17, 22); как множественное число в применении к Св. Троице, в обетовании Спасителя: «кто любит Меня, тот соблюдет Слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и мы придем к нему и обитель у него сотворим» (14, 23).

Сколько нужно *я,* чтобы стало *мы?* — вот вопрос. В существе своем *мы* свидетельствует о выходе *я* из себя в другое *я,* след<овательно>, необходимо по крайней мере это второе *я,* чтобы было *мы*: *я* и *ты* гений языка выражает уже чрез *мы.* Однако он же в некоторых языках (греческий, славянский) выделяет этот случай, отличая диаду от множества формою двойственного числа в отличие от множественного. Он свидетельствует тем самым, что двойственное число есть еще не полное множественное, *я* и *мы* или *ты* и *я* не есть еще подлинное замкнутое *мы,* но есть лишь его предварительная ступень. *Ты* есть путь к *мы,* возникновение *мы,* но еще не самое *мы.* Полное же *мы* есть большее, чем *я* и *ты* или чем *я* в *ты,* как и *ты* в *я*; оно есть по крайней мере три *я,* которое уже составляет полное множественное число. Господь различает: «Где двое или трое собраны во Имя Мое, там я посреди них» (Мф. 18, 20). Конечно не случайно эти *два или три* при определении силы Церкви и существа Церкви, этого живого многоединства, благодатного человеческого *мы.* По смыслу всей главы 18 Мф. речь идет о Церкви и в данном случае определяется количественный минимум для этого *мы.* Во-первых, Господь различает *два или три,* разумеется, не в смысле тавтологического тожества, так сказать, для примера (как можно было бы продолжить: или четыре, или пять, и т. д.), но в смысле ступеней *мы,* как основное и полное *мы.* Во-вторых, первое *мы,* не полное — *двое,* становится в полноту триединства, ибо есть *Третий* — Сам Господь (таков брак, который совершается «во Христа и во Церковь» и установляет уже малую церковь, такова дружба). Второе же *мы, трое,* есть уже полное *мы,* человеческое общество, которое хотя и может разрастаться и увеличиваться, но содержит в себе уже полноту тричислия, есть Церковь. Таким образом, *три* есть основа (а потому и minimum) *мы,* или, как учил древний провозвестник тайны числа Пифагор, «все и вся определяется тремя»[1], ибо *три* вмещают в себя всю силу числа. Впрочем, самому Пифагору, как и всему античному умозрению, остается чужда проблема ипостасности, а равно и истолкование числа в применении к ее разрешению.

В Божественном триединстве Св. Троицы дано полное *Мы,* в себе завершенное и замкнутое. Таковым отнюдь не является еще диада, чет, который справедливо оценивали

[1] *Aristotelis* de caelo I, 1: καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόριοι τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισίν ὥρισται τελευτὴ γὰρ καὶ μέσου καὶ ἀρχή τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ πατρὸς, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος*.

пифагорейцы как неопределенное, женски неустойчивое, нуждающееся в нечете для своего завершения и законченности. Это справедливо и в отношении к интересующему нас вопросу: двоица *я* и *ты* несомненно разрушает замкнутость, отвлеченность, отъединенность и связанное с этим бессилие, неполноту *я,* ибо *я* есть *я* лишь в *мы,* чрез *мы* и с *мы,* как и наоборот. *Ты* есть окно в *я* и к другим монадам, которого не заметил Лейбниц; это есть раскрывшееся объятие двух во едино. Но здесь еще слишком сильно преобладает единство, *я* смотрится в *ты,* но видит в нем еще только другое *я,* свое зеркало, он<о> может остановиться как бы с поднятой ногой на этом зеркальном двуединстве, и *мы* так и останется недовыявленным, полуосуществленным. Нужно простое *я,* которое бы окончательно завершило этот переход, вывело *я* в *мы,* поставив его лицом к лицу не только с единичным *ты,* но и с *Ты* вообще, ибо второе повторение *ты* разрушает уже эту единичность. *Я* и *ты* составляют неполное, ограниченное *мы,* в котором не до конца осуществляется его природа. *Я* смотрится в *ты,* как в свое зеркало, и до известной степени сознает его еще самим собой, лишь явленным вне себя. В известном смысле *я* полагает *ты* для себя, как свое *не-я,* взятое в частном случае *ты.* Таким образом, *я* здесь не вполне еще выходит из себя, поэтому диада *я-ты* представляет собою лишь первичную и основную форму преодоления *я* и выхождения *за я* и *из я,* — семья и дружба. Однако если это выхождение задерживается и *я* застывает в этой диаде, то получается эгоизм вдвоем, и выход из *я* чрез *ты* к *мы* не осуществляется. Поэтому диада *я-ты* находит свое оправдание и смысл только в дальнейшем движении *за* диаду, иначе говоря, как звено в множественной цепи *мы.* Третье *я,* или второе *ты,* уже устраняет возможность *зеркального* отношения *ты* к *я,* диадического эгоизма. Рядом с *ты, непосредственно* соотнесенным к *я,* появляется еще *ты,* которое состоит уже *вне* этого прямого и до известной степени зеркального соотношения, но в то же время *входит* в это соотношение, соединяя *я* и *ты,* вместе с тем утверждая их раздельность и устраняя зеркальность. Вторым *ты,* или третьим *я,* исполняется *мы:* дальнейшие *ты* представляют возможность, но не необходимость для *мы,* и это множество приводится к типу триединства, не вводя новых элементов в структуру *мы.* Поэтому в множественности человеческих ипостасей, в *мы* осуществляется лишь образ Божественного триединства: три *Я* в *Мы.*

Особенность третьего *я* по отношению к первому и второму в том, что оно восполняет двоицу, раскрывает полноту *мы* для *я* и *ты*: если в диаде *я* существует только для *ты*, а *ты* для *я*, то здесь появляется *я*, которое есть *и-ты* (или же *и-я*), вообще И по отношению к *двум*, причем, перемещаясь из одного *я* в другое в качестве исходного пункта, триада (или множество) может каждое *я* иметь в качестве *и-я* или же *и-ты*, т. е. в качестве *со-я* или же *со-ты*. На языке грамматики это положение выражается местоимением *третьего* лица: *он*, которое имеет и множественное число: *они*; ему отвечает *мы*, т. е. многие *со-я*, или же *вы*, т. е. многие *со-ты*. (Конечно, и третье лицо имеет в некоторых языках двойственное число.) Третье лицо в грамматике, вообще говоря, двусмысленно и потому таит опасность подменов, на нем тяготеет Адамово грехопадение. В своем подлинном, личном, смысле оно может означать только: *и-ты*, как дальнейшая возможность *и-я*. Правда, оно оставляет *и-ты* в полутени, полуреализованным, как бы ждущим своей очереди и пока пребывающим в некоторой неполноте личного осуществления, но в то же время оно есть необходимый фон для полной и окончательной реализации *я* и *ты*, которые, осуществляясь сами, осуществляют и его. Одним словом, оно есть подлинно *третье* лицо, необходимо предполагающее *до* себя и *с* собой первое и второе и в то же время таящее в себе возможность самому реализоваться в первое или второе лицо и их в себе таким образом содержащее. В этом смысле *он* есть мистический жест, выражающий *третье я*, т. е. осуществление соборной природы *я*, его многоединства. И только в этом смысле *он* есть личное местоимение. Но и с ним происходит некая катастрофа, выпадение из своей собственной сферы: личное местоимение двоится, оно приобретает значение не-личного, безличного, указательного (он-оный), относительного (он же). Грамматически и логически это есть только развитие личного местоимения, онтологически же здесь происходит скачок от лица к *вещи*, от личного к вещному, лицо опредмечивается, субъект становится объектом, живое, ипостасное отношение лица к лицу, которое внутренно и существенно есть любовь, становится отношением лица к объекту, ипостась замирает под застывшею формою *он*, в холоде не-любви, не ипостасного отношения. Можно сказать, что вся жизнь лежащего в зле мира строится по категориям себялюбивого *я*, оторвавшегося от *мы*, знающего *ты* лишь как свое зеркало, и указательного, опредмеченного *он*, которое сливается с предметами мира как

не-я (позиция наукоучения Фихте). Поистине это есть чудовищное злоупотребление, являющееся последствием общего нечувствия, оскудения любви в греховном человеке. Для живого, любовного постижения *мы* нет мертвых, а только живые, нет *он,* который вместе с тем не являлся бы и *ты* и не входил бы в таковом качестве в *мы.* В этом основное различие *Церкви* от всякого человеческого общества (предельное же выражение этого опредмечивания ипостасей с устранением всякой проблемы личности мы имеем в радикальном социологическом детерминизме учений типа Оуэна, Маркса и под.).

Божественное Тричислие определяется внутренней жизнью Божества, раскрывающейся триипостасно в рождении Сына от Отца и в исхождении Св. Духа от Отца к Сыну. Но в то же время это тричислие раскрывает и природу ипостасности, *Я* как *Мы,* с исчерпывающей полнотой, поскольку три Я есть уже совершенное *Мы,* и более уже не требуется для ее полноты. Образ Божий сияет в человеке не только в его природе, но и в его ипостасности, соборности, кафоличности природы нашего Я, которое по природе своей всегда должно держать собор. И в этом смысле можно сказать, что во Св. Троице дается Первообраз не только природы единичного человека, но и человеческой общественности, т. е. человеческого *мы.* Человек, существующий во многих особях, имеет не только сходную, но и прямо-таки общую, одну природу, человек — единый Адам, хотя человечество многолико, дети Адама. В этом смысле средневековый реализм (в сущности лишь повторяющий сущность платоновского учения об идеях) есть сама истина: общие понятия имеют реальность как общие сказуемые (идеи) многих подлежащих, и человек, человечество есть общее сказуемое для всех человеческих ипостасей или подлежащих. Адам (древний) есть всечеловек или человек вообще, и новый Адам, Христос, есть воистину Человек, который, воплотившись, воспринял человеческую природу. Эта обновленная природа как бы стала новым общим сказуемым для человеческих ипостасей. Однако в человеке образ ипостасности Божией явлен только в меру вмещения его человеческим, тварным естеством. Вместо триипостасности, нераздельной и неслиянной, человеку присуща единоипостасность, особящаяся и обводящая себя чертой *не-я,* и если переходящая за эту черту, то уже в множественную беспредельность общества, человеческого *мы.*

Для Божественной Троицы, в Себе имеющей законченную полноту ипостасности, *Я* и *Мы,* создание новых *я,*

человеческих ипостасей, в которых Бог хочет иметь себе *друга, других* Себе подобных, есть всецело акт щедроты и человеколюбия, дающей — и только дающей — Божественной любви, но отнюдь не есть акт метафизической необходимости, или некоторого божественного фатума, который осуществляет «more geometrico» модусы, облепляющие субстанцию. Всякая новая ипостась, выходящая за пределы Божественной Полноты, в известном смысле *могла бы не быть,* в ней как таковой нет никакой онтологической необходимости своего бытия. Она *создана* Божественной любовью-всемогуществом (которая вообще находится по *ту* сторону антитезы свободы-необходимости) — ибо Премудрость Божия «радуется о сынах человеческих»*, «Бог почивает во святых Своих»**. Богу-Любви угодно было в неизреченной Своей любви и милости зажечь от Своего Света неисчислимые мириады духовных солнц или звезд, т. е. ипостасей, и притом не только в человеческом мире, но и в ангельском,— «в начале сотворил Бог небо и землю»***. Ангелы не имеют в себе той полноты триипостасного образа Божия, какую имеет человек, но и они имеют на себе образ Божественной ипостасности, суть ипостаси. И ипостасное же бытие дано и человеку, богу «по благодати». Единый триипостасный Бог породил сынов Божиих, умножился в них, стал *Мы* с ними, а их приял в Свое Божественное *Мы.* Это совершилось как чрез изначальное порождение человеческого духа из естества Божия («вдунул в него — Адама — Бог душу живу»****), так и чрез введение Человека в Божественную Троицу в ипостаси Сына, воистину вочеловечившегося и вознесшегося с плотию от земли на небо. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе»*****. Неизреченность любви и милости Божией, явленной в творении новых ипостасей, тварных богов, этом выхождении за предел собственной триипостасности, замкнутой и в себе абсолютной, превышает всякую мысль: в отношении к *этому* дивному чуду любви Божией получают производное значение все чудеса Его всемогущества. Господь может словом Своим творить миры, но душа человеческая, ипостась, дороже целого мира, и, чтобы спасти ее, Добрый Пастырь оставляет небеса с их славой и смиряется до зрака раба в вочеловечении******. И то, что Бог говорит человеку *ты,* Словом Своим признает и, следовательно, творит его личность, и то, что Он дает ему, тварному существу, власть и к Богу обращаться с *Ты* (научая молиться Ему как Отцу: Отче наш, иже *еси* на небесех), т. е. принимает тварь в Божественное *Мы,* это есть чудо милости Бо-

жией, более потрясающее, чем все звездные миры и бездны мироздания. И это новое, сотворенное *мы,* небесные воинства ангельских ипостасей и человечество во всех своих народах, образует онтологически особое многоипостасное *единство,* которое преодолевает многоликость единой природы человеческой и являет это единство как *Церковь.*

Пресвятая Троица исходит из абсолютности триединства к множественности ипостасей, соединяющихся в Церкви. Если в ней и чрез нее порождены Богом бесчисленные ипостаси, то ее самою Господь имеет не как Божественную, но и не как вне-Божественную (или тварную), не Абсолютную, но и не относительную, на самой грани абсолютности и неабсолютности, Божественности и тварности лежащую сущность. Это — Божественная София, Премудрость Божия, умный мир, предмет триипостасной Любви Божией, Божественное *Все,* как умный организм Божественных идей, небеса небес. То, что показует Отцу как Его мощь и слово Сын, и то, что животворит Дух Св., это *Все,* будучи, с одной стороны, раскрытием природы Божества, является вместе с тем и Славой Божией, одевающей светом своим неприступное Божество, и одновременно закрывающей храм Его, а вместе и являющей чудеса Божии. Эта слава Божия, которая существует для Бога как Его сияние и излучение, может ипостасироваться в тварных ипостасях, сама не будучи ипостасью (да не вводится таким образом некоей «четвертой» ипостаси в Божестве)[1]. Но эти тварные ипостаси уже выходят за пределы полноты Божественного тричислия, Божеского *Я-Мы,* являясь для него в известном смысле избыточными с точки зрения Божественной абсолютности. Таково свойство *тварных* ипостасей[2]: они *созданы,* суть образы и как бы повторения. Их основание не в них, но вне их и выше их, — в Первообразе.

[1] Ср. мой очерк: «Ипостась или ипостасность?» в сборнике в честь П. Б. Струве*.

[2] Поразительна ясность предчувствия о смысле троицы и четверицы у пифагорейцев, которые видели в четверице как бы свернутое тварное ВСЕ. Четверица заключает в себе полноту числа, его жизнь, его тайный источник и корень, она скрывает в себе всю декаду (1+2+3+4=10). Первый квадрат и первое сложное число, четверица не есть ни произведение, ни сумма; она заключает в себе положительную силу рождения, размножения числа. Углы квадратного четыреугольника были посвящены великим богиням-матерям: Рее, Деметре, Афродите, Гере, Гестии. Четыре есть первое положительное женственное число. Триада есть коренное начало раскрытия, проявления числа; четверица же есть начало не одного только внешнего явления, но знаменует собою существо в явлении. (Кн. *С. Трубецкой.* Метафизика в древней Греции. <М., 1890, с. 201—>202).

ЭКСКУРСЫ

I. ЭКСКУРС О КАНТЕ

1. О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АППЕРЦЕПЦИИ У КАНТА

Гносеология Канта берет и рассматривает сказуемое вне связи с подлежащим, внеипостасно. Однако ипостасность врывается в нее определяющим влиянием, именно в учении о трансцендентальной апперцепции, занимающем самое центральное место во всем построении Канта. Замечательно, что учение это вовсе отсутствует в трансцендентальной эстетике, т. е. в решающей, ключевой позиции критики. Я как начало сверхвременное, а потому и способное к созерцанию времени и сознанию временности, и начало сверхпространственное и потому лишь способное к созерцанию пространственности, здесь вовсе отсутствует (что делает трансцендентальную эстетику зданием, построенным на песке). Вследствие этого получается уродливое учение о пространстве и времени как пустых, абстрактных формах всякого восприятия и как о безусловных преградах, отделяющих вещь в себе от явлений, между тем как в ипостасной природе каждого акта познания установляется живой, неустранимый мост между сущностью и явлением, насколько временность и пространственность может быть полагаема только безвременностью и внепространственностью *я*. Это *я* Кантом бессознательно примышляется ко́ всему его анализу: в нем постоянно проскальзывает неясное и двусмысленное понятие субъекта, который нужен ему, чтобы навесить на него формы трансцендентальной эстетики, причем Кант неизменно говорит о них как о *субъективных* формах восприятия, или условиях чувственности, под которыми единственно возможны для нас внешние наглядные представления. «Так как восприимчивость субъекта (какого? <— прим. С. Б.>), способность его подвергнуться воздействию предметов (?) необходимо предшествует всем наглядным представлениям этих объектов, то отсюда понятно (!), каким образом формы всех явлений могут быть даны в душе раньше всех действит<ельных> восприятий, следов<ательно>, a priori. Следовательно,

с точки зрения *человека* (это еще что за определение? <—прим. С. Б.>) можем мы (какие мы? <—прим. С. Б.>) говорить о пространстве, о протяженных сущностях и т. п. Если отвлечься от субъективного (?) условия, под которым единственно можем получить внешнее наглядное представление (Anschauung), именно поскольку мы способны подвергаться воздействию предметов, то представление пространства не означает ничего». («Критика чистого разума» в переводе Лосского, 46, по первому изданию Krit<ik> der rein<en> Vern<unft>, 42—46).

В самом решительном месте критика есть одна сплошная контрабанда, неясность, сумбур: «субъективное, мы, человек» и под. позаимствования. Вообще учение о пространстве и времени, самое решительное место в «К<ритике> ч<истого> р<азума>», есть вместе и самое шаткое, наименее защищенное. Еще хуже изложено учение о времени, где роль *субъекта* выступает очевиднее и значительнее. Здесь мы имеем такие, напр<имер>, полные неясности мимоходные замечания. «Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. процесса наглядного представления нас самих и нашего внутреннего состояния. Время не может быть определением внешних явлений: оно не относится ни к внешнему виду, ни к положению и т. п.; наоборот, оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии». (49—50). Более ясных и отчетливых суждений здесь нет.

Главный недостаток этого анализа, как и всего плана «Критики», с вещностью в познании и философским кубизмом, заключается именно в том, что здесь отсутствует Я. Учение о чистой трансцендентальной апперцепции как единстве опыта должно было бы начаться не в аналитике, а уже здесь, в эстетике, как всеобщей основе «Критики»; даже формально учение о единстве пространства и времени как всеобщей форме a priori, в которую вмещается a posteriori, требовало бы этого единства Я. Но пред Кантом стоял гипноз факта математического естествознания, и его он искал обосновать в первую очередь.

Ко второму изд. «Кр<итики> чис<того> раз<ума>» в «Общие примечания к транс<цендентальной> эстетике» добавлен, между прочим, отд. II, по мнению Канта, содержащий «превосходное подтверждение идеальности внешнего и внутреннего чувства» и на самом деле содержащий сплошной сумбур. Приведем из него место о субъекте, вплотную подходящее к проблеме постасности:

«То, что может существовать как представление раньше всякого акта мышления, есть наглядное представление, и если оно не содержит в себе ничего кроме отношений, то оно есть форма наглядного представления. Так как в этой форме представляется нечто лишь постольку, поскольку оно полагается в душе, то она есть не что иное, как способ, которым душа действует на себя своею собственной деятельностью (?!), именно полаганием своих представлений, следовательно, способ, каким душа подвергается воздействию со стороны самой себя, т. е. внутреннее чувство со стороны его формы (что же это за способность души самополагаться хотя бы «со стороны формы»? <— прим. С. Б.>). Все, что представляется посредством чувства, есть в этом смысле всегда явление, а потому внутреннего чувства или совсем не может быть, или же субъект, служащий предметом его, должен быть представляем посредством него только как явление, а не так, как он судил бы о себе, если бы его наглядное представление было результатом чистой самодеятельности, т. е. если бы оно было интеллектуальным (значит, сначала за душой признается способность самополагания форм, которая затем заграждает ее от себя самой, превращая в явление <— прим. С. Б.>). Затруднение заключается здесь лишь в том, каким образ<ом> субъект может внутренно представлять себя наглядно (верно! <— прим. С. Б.>). Однако это затруднение стоит на пути всякой теории. Сознание самого себя (апперцепция) есть простое представление Я (?!) и если бы через одно это представление самодеятельно было дано все разнообразное содержание субъекта, то тогда внутреннее наглядное представление было бы интеллектуальным. В человеке это сознание требует внутреннего восприятия многообразного содержания, данного заранее в субъекте, а потому способ, каким это содержание дается в душе без самодеятельности, должен в силу этого различия называться чувственностью (!!). Если способность сознавать себя должна искать (apprehendiren) того, что содержится в душе, то, следовательно, она должна подвергаться воздействию со стороны души и только этим путем может создать представление о себе, форма которого, заложенная заранее в душе, определяет путем представления времени порядок многообразия в душе (два этажа в душе: абстрагированная форма и содержание! <— прим. С. Б.>). Итак, душа представляет себя не так, как она представляла бы себя непосредственно и самодеятельно, а сообразно тому, как

она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе» (58—59; 67—69). Образцовое место для неясности и догматизма самых основных положений критики!

Вообще, главный недостаток и беспочвенность, а вместе и бессодержательность трансцендентальной эстетики, бездушный ее формализм заключается в безыпостасности или бесчеловечности этого учения. Правда, вопреки воле в нем пробивается все время и «сознание», и «мы», и «душа», как мы видели в приведенном отрывке, но все это не принципиально, мимоходно, сбивчиво и смутно. Напротив, аналитика вся строится в предположении *ипостасного* характера всякого знания, которому Кант дает название *чистой апперцепции.* Разумеется, здесь оно оказывается бесплодно, после того, как устранено из эстетики. «Трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка» (§§ 15—27, имеющие две разных редакции в первом и втором изд.) начинается изложением учения о возможности соединения вообще. «Соединение многообразного есть акт рассудка, который мы обозначаем общим названием синтеза, который предполагает синтез аппрагензии (обозрение многообразия и собирание его вместе), далее воспроизведение в воображении, распознание его в понятии». В основе всего этого синтеза и лежит транс<цендентальная> апперцепция: «Для нас невозможны никакие знания, никакое сочетание и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем данным наглядным представлениям и в отношении к которому лишь возможно всякое представление о предметах. Это чистое первоначальное неизменное сознание я буду называть трансценден<тальной> апперцепцией» (91; 107). Эта же мысль излагается во втором издании так: «Должна существовать возможность того, чтобы «я мыслю» сопровождало все мои представления: в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе не может быть мыслимым, иными словами, нечто такое, что как представление или невозможно, или, по крайней мере, для меня вовсе не существует. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, я называю наглядным представлением. Все многообразие наглядного представления имеет, следов<ательно>, необходимое отношение к представлению «я мыслю» того самого субъекта, в котором это многообразие находится. Но это представление есть акт самодеятельности, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности.

Я называю его чистой апперцепцией, чтобы отличить его от эмпирической апперцепции; оно есть самосознание, производящее представление «я мыслю», которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тожественным во всяком сознании и, следов<ательно>, это самосознание не может сопровождаться никаким дальнейшим представлением «я мыслю», и потому я называю его также первоначальной апперцепцией. Единство его я называю также трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания благодаря ему», и т. д. (92, 132). Это наклеивание разных этикеток не уменьшает, конечно, факта самого обретения Я, хотя далее оно, вместо того чтобы быть осмыслено метафизически, догматически запрятывается «критикой» в логическую функцию — и только (чем Кант делает шаг назад за Декарта). Кант использует навязанное ему против воли открытие лишь опять в целях своей критической догматики. «Итак, лишь вследствие того, что я могу соединить многообразие данных представлений в одном сознании, возможно, чтобы я представлял себе тожество сознания в самых этих представлениях; иными словами, аналитическое единство апперцепции возможно только при предположении какого-либо синтетического единства апперцепции. Так<им>обр<азом>, мысль, что все представления, входящие в состав наглядного представления, во всей своей совокупности принадлежат мне, означает, что я соединяю их в одном самосознании или, по крайней мере, могу соединить их в нем, и, хотя сама эта мысль еще не есть сознание синтеза представлений, тем не менее она предполагает возможность его, иными словами только вследствие того, что я могу схватить многообразие представлений в одном сознании, я называю их все м о и м и представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразие я, сколько у меня есть сознаваемых представлений. Итак, синтетическое единство многообразия наглядных представлений как данное a priori, есть основание тожества самой апперцепции, которая a priori предшествует всему моему определенному мышлению. Во всяком случае, *не предмет заключает в себе соединение, которое могло бы быть заимствовано из него путем восприятия и таким образом впервые было бы получено рассудком, но, наоборот, сам рассудок производит соединение* (кубизм! < — прим. С. Б.>), он есть не что иное, как способность a priori соединять и подводить многообразие данных представлений под

единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании» (95; 34—35). Кант старательно отграничивает синтетическое единство апперцепции от внутреннего чувства (иначе говоря, гносеологическое Я от психологического), причем главным орудием отличия у него оказывается все-таки форма явлений внешних чувств, т. е. время и пространство. «В трансцендентальном синтезе многообразия представлений вообще, иными словами, в синтетическом первоначальном единстве апперцепции я не сознаю себя, как я являюсь себе или как существую сам по себе, а сознаю только, что я есмь. Этот акт есть мышление, а не наглядное представление. Но так как для знания о самом себе, кроме акта мышления, приводящего многообразие всякого возможного наглядного представления к единству апперцепции, требуется еще определенный способ наглядного представления, посредством которого это многообразие дается, то, хотя мое собственное существование не есть явление (и тем менее простая видимость), тем не менее определение моего существования может осуществиться только сообразно форме внутреннего чувства, по тому особому способу, как мне дано соединяемое мною во внутреннем наглядном представлении многообразия; поэтому я познаю себя только так, как я себе являюсь, а не так, как я есмь ... Таким образом, я существую как интеллигенция, которая сознает только свою способность соединения, но в отношении многообразия, которое она должна соединять, она подчинена ограничивающему условию, называемому внутренним чувством» (110—111; 157—159). В примечании к этому тексту читаем: „Я мыслю" выражает акт, которым определяется мое существование. Следоват<ельно>, этим самым мое существование уже дано, однако способ, каким я должен определить его, т. е. полагать в себе многообразие, еще не дан. Для этого необходимо наглядное представление самого себя, которое в своей основе имеет a priori данную форму, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого» (110<; 157>). Это замечательное признание о каком-то загадочном «существовании» Я, т. е. об ипостасности, обронено здесь мимоходом безо всякого пояснения, между тем как оно образует брешь во всей системе (Фихте!). Кант не выдерживает здесь невозможной порции гносеологического формализма именно потому, что *я* есть абсолютно онтологическая точка, и все здесь его наталкивает на различе-

ние ноуменального и феноменального, подлежащего и сказуемого, ипостаси и природы, бытия и жизни. Кант не вспоминает об этом в своих психологических паралогизмах, а между тем не мешало бы вспомнить.

В первом паралогизме субстанциальности Кант рассуждает (по первому изданию) так: «О всякой вещи я могу вообще сказать, что она есть субстанция, поскольку я отличаю ее от того, что составляет только предикат или определение ее. И в нашем мышлении *я* есть действительный субъект, которому мысли принадлежат только как определения и который может быть рассматриваем как определение какой-то другой вещи. Следовательно, всякий необходимо должен рассматривать себя как субстанцию, а мышление только как акциденцию своего существования. Но какое употребление могу я сделать из этого понятия субстанции? Я не имею никакого права заключать из него, что я всегда существую для себя как мыслящее существо и не возникаю, а также не исчезаю естественным путем; между тем понятие субстанциальности моего мыслящего субъекта могло бы быть полезно мне только для этого умозаключения, во всех же других отношениях я мог бы обойтись и без него» (226; 349). Ранее, как мы видели, Кант связывал с Я какое-то неопределенное существование. Во 2-м изд. эта же мысль излагается так: «Следовательно, я познаю себя не вследствие того, что я сознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я сознаю наглядное представление моего я как определенное в отношении функции мышления. Все модусы самосознания в мышлении сами по себе еще не суть понятия рассудка об объектах (категории), а только логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете и не дающие знания обо мне как о предмете. Не сознание определяющего я, а только сознание определяемого я, т. е. моего внутреннего представления, есть объект» (226—227; 407). Это сведéние я к логической функции, во-первых, несовместимо с допущенным признанием какого-то «существования», а затем, конечно, ложно, потому что гносеологически гипостазирует функцию, отрывая ее от функционирующего, т. е. конкретного, живого, субстанциального я. Но самое понятие субстанции, как его развивает Кант, т. е. устойчивости в текущем, в сущности сводится к сверхвременности, т. е. истинная субстанция остается связана все-таки только с я. «Отношение времени возможно только в устойчивом, иными словами, устойчивое есть субстрат эмпирического

представления самого времени, единство, обусловливающее самое понятие времени», ибо «время само по себе не может быть воспринято» (141; 225—226).

«Устойчивое в явлениях есть субстрат всякого определения времени, а потому также и условие возможностей всякого синтетического единства восприятий, т. е. опыт и всякое существование и всякая смена во времени может рассматриваться только как способ существования того, что представляется как устойчивое. Следов<ательно>, во всех явлениях устойчивое есть сам предмет, т. е. субстанция, а все, что изменяется или может изменяться, есть только способ (модус), как существует эта субстанция или субстанции, только определение субстанции» (142; 227). Таким обр<азом> оказывается здесь, что само по себе время, твердыня трансцендентальной эстетики, не может быть воспринято, оно оказывается подчинено субстанциальности, а последняя объявлена «категорией» во славу критики. А в паралогизмах доказывается, что я не принадлежит субстанциальности, между тем как оно только и есть устойчивое во времени. Совершенно догматически Кант заявляет: «То, что *я* апперцепции является единичным во всяком мышлении и не может быть разложено на множество субъектов, т. е. обозначает логически простой субъект, дано уже в понятии мышления и потому составляет аналитическое суждение; однако это не означает, что я есть простая субстанция, так как такое положение было бы синтетическим. Понятие субстанции относится всегда к наглядным представлениям, которые у меня могут быть только чувственными, следовательно, когда мы утверждаем, что *я* в мышлении есть нечто простое, они лежат совершенно вне области рассудка и его мышления» (228; 408). И далее такое удивительное соображение: «К тому же было бы удивительно, если бы знание, которое в других случаях требует стольких условий, чтобы отличить, какие из данных наглядного представления составляют субстанцию и, в особенности, может ли быть эта субстанция простою (как напр<имер>, когда речь идет о частях материи), было дано мне здесь в самом бедном представлении как бы путем какого откровения» (229 <; 408>). «Суждение,— продолжает Кант,— о тожестве моего я среди всего сознаваемого мною многобразия есть также положение, заложенное в самих понятиях (?) и поэтому аналитическое; однако то тожество субъекта, которое может быть сознаваемо мною во всех представлениях его, касается не наглядного представления

его, посредством которого он дается как объект; поэтому оно не может обозначать тожества личности, под которым подразумевается сознание тожества своей субстанции как мыслящей сущности, при всех внешних изменениях состояний» (230; 410). Замечательна слабость кантовского рассуждения в 1-м изд. «Критики», где он вдруг вспоминает о совершенно несуществующей для его кубистической предметности проблеме множественности *я* и без всякого разбора пользуется этим как аргументом против личного характера *я*. «Если я исследую себя с точки зрения другого лица (как предмет его внешнего представления), я нахожу, что впервые этот посторонний наблюдатель рассматривает меня во времени, между тем как в апперцепции время собственно только представляется во мне. Следовательно, хотя бы он и допускал, что я сопровождает в моем сознании все представления во всякое время, сохраняя при этом полное тожество, все же он не может отсюда вывести объективной устойчивости моей души. В самом деле, в данном случае время, в котором помещает меня этот наблюдатель, тожественно не с временем моей чувственности, а с временем чувственности самого наблюдателя; следов<ательно>, тожество, необходимо связанное с моим сознанием, не связано еще вследствие этого с сознанием наблюдателя, т. е. с внешним наглядным представлением о моем субъекте. (Откуда это взялись разные времена в разных субъектах? <— прим. С. Б.>) Следов<ательно>, тожество моего сознания в различные времена есть только формальное условие моих мыслей и связи между ними, но оно вовсе не доказывает численного тожества моего субъекта, так как в нем, несмотря на воплощение тожества я, тем не менее могут происходить изменения, делающие невозможным сохранение его тожества, хотя мы постоянно показываем его одним и тем же я, которое при всех новых состояниях, даже и при перемене субъекта, несмотря на это, могло бы сохранять мысли предыдущего субъекта и передавать их новому субъекту» (232; 363). В конце концов, по заключению Канта, «я мыслю только единство сознания, лежащее в основе всякого процесса определения как простой формы познания» (251; 427).

Гегель очень высоко ставит значение учения Канта о трансцендентальной апперцепции. «Глубочайшим и правильнейшим взглядам, находящимся в критике разума, принадлежит тот взгляд, по коему единство, составляющее сущность понятия, познается как первоначаль-

но-синтетическое единство апперцепции, как единство «я мыслю» или самосознания. Объект, говорит Кант (Kr<itik> d<er> r<einen> V<ernunft>, 2-е изд., 137) есть то, в понятии чего соединяется многообразие некоторого данного воззрения. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в их синтезе. Следов<ательно>, это единство сознания есть то, что одно образует отношение представлений к некоторому предмету, т. е. их объективную стоимость, и на чем основывается самая возможность рассудка. Кант различает от этого единства субъективное единство сознания, единство представления о том, сознаю ли я некоторое многообразие одновременно или последовательно, что зависит от опытных условий. Напротив, принципы объективного определения представлений должны быть выводимы единственно из основоположения трансцендентального единства апперцепции. Посредством категорий, которые суть субъективные определения, многообразие данных представлений определяется так, что оно приводится к единству сознания. По этому взгляду единство понятия есть то, вследствие чего нечто есть не простое чувственное определение, воззрение или простое представление, но объект, объективное единство я с самим собой. Понимание некоторого предмета действительно состоит в том, что я делает его своим собственным, проникает его и приводит его в свою собственную форму, т. е. в общность, которая есть непосредственно определенность, или к определенности, которая есть непосредственно общность. Предмет в воззрении или также в представлении есть еще нечто внешнее, чуждое. Чрез понимание бытие в себе и для себя, которое он имеет в воззрении и представлении, превращается в положение: я проникает его мысленно. Но он есть в себе и для себя лишь каков он в мышлении; каков он в воззрении или представлении, он есть явление; мышление снимает его непосредственность, с какою он ближайшим образом привходит к нам, и делает его т<аким> о<бразом> положенным; а это его положение есть бытие в себе и для себя, или его объективность. Т<аким> о<бразом>, предмет имеет объективность в понятии, а последнее есть единство самосознания, в которое он принят, поэтому его объективность или понятие есть само не что иное, как природа самосознания, не имеет никаких иных моментов или определений, кроме самого Я» («н<аука> Л<огики>», III, 7—8. Ср. определение идеи как субъекта в «Фил<ософская> энц<иклопедия>», стр. 31).

Гегель по-своему растолковывает философскую шараду Канта в духе логического тожества, т. е. проникновения еще нелогического логическим и снятием сказуемости (а следов<ательно>, и субъекта). Но он справедливо оценивает центральность и важность этого учения у Канта.

Ноумен и феномен — это различие, имеющее у Канта формально-гносеологический характер и принимающее извращенно кубистическое истолкование, на самом деле получает смысл лишь в том случае, если принять, что единственный ноумен есть ипостась, живое конкретное *я*, а феномен — вся его сознательность, т. е. и теоретическая, и практическая, и эстетическая способность, и весь мир. Кант не знает, что ему делать с ноуменом, а еще более неокантианство. Сюда принадлежит его учение о свободе как относящейся к ноумену в связи с третьей космологической антиномией. «Если явления суть вещи в себе, то свободы нельзя спасти. Природа в таком случае составляет новую и достаточно определяющую причину всякого события, условия события всегда содержатся только в ряду явлений, и вместе со своим действием необходимо подчинены закону природы. Наоборот, если мы считаем явления лишь тем, что они суть на самом деле, именно не вещами в себе, а только представлениями, связанными друг с другом согласно эмпирическим законам, то они сами должны иметь еще основание, не относящееся к кругу явлений. Причинность такой умопостигаемой причины не определяется явлением, хотя действия не находятся в сфере явлений и могут быть определяемы другими явлениями. Следов<ательно>, она вместе со своею причинностью (?) находится вне ряда, тогда как действия ее находятся в ряду эмпирических условий» («Кр<итика> чис<того> раз<ума>», 319; 565). По поводу различия «эмпирического» и «умопостигаемого» характера Кант замечает: «Этот действующий субъект не был бы подчинен, что касается его умопостигаемого характера, никаким условиям времени, т<ак> к<ак> время есть только условие явлений, а не вещей в себе. В нем не возникали бы и не исчезали бы никакие акты, следовательно, также он не был бы подчинен тому закону всякого определения времени и всего изменчивого, согласно которому все, что случается, имеет свою причину в явлениях (в предыдущем состоянии). Следовательно, согласно своему эмпирическому характеру этот субъект как явление был бы подчинен всем законам определения согласно причинной связи и представил бы собой в этом отношении не что

иное, как часть чувственного мира, действия которой, подобно всем явлениям, с необходимостью вытекают из природы. Поскольку он подвергался бы влиянию внешних явлений, поскольку его эмпирический характер, т. е. закон его причинности, был бы известен на основании опыта, все его действия должны были бы допускать объяснения согласно законам природы, и все данные для совершенного и необходимого определения их должны были бы находиться в возможном опыте, но согласно своему умопостигаемому характеру тот же самый субъект должен был бы рассматриваться тем не менее как свободный от всех влияний чувственности и определений посредством явлений, так как в нем, поскольку он — ноумен, ничто не случается и нет никаких изменений, которые бы требовали динамических определений во времени, т. е. нет связи с явлениями как причинами, но ввиду этого такое деятельное существо было бы свободным и независимым в своих действиях от всякой естественной необходимости как встречающейся исключительно в чувственном мире» (320—321; 568—569). Как известно, этот мотив получает особенное развитие в «Критике практического разума». Здесь появляется весьма важная контрабанда, настоящая Ding an sich, *лицо,* правда, под прикрытием моральной ценности. В учении о познании у Канта для чужого лица, для *ты,* не было дано никакой возможности. В «Основоположении к метафизике нравов» ex abrupto* появляется вдруг это понятие: *«Человек* (откуда он взялся у Канта? <— прим. С. Б.>), вообще (?) всякое разумное существо существует как цель, в себе самом же не только как средство к какому угодно употреблению для той или другой воли, но во всех его действиях, касающихся не только его самого, но и других разумных существ, он должен быть рассматриваем всегда в качестве цели. Существа, бытие которых хотя не основывается на нашей воле, но на природе, имеют однако же, если они существа неразумные, только относительное значение как средства и называются поэтому вещами; напротив, разумные существа — *личностями,* потому что их природа выражает их в качестве целей в них самих, т. е. как нечто, что не может быть употреблено в качестве средства, значит, насколько она ограничивает всякий произвол (и служит предметом уважения). Следов<ательно>, это суть не просто объективные цели, существование которых в качестве результата наших действий имеет для нас значе-

ние, но объективные цели (т. е. вещи), существование которых в себе самих есть цель и притом такая, на место которой нельзя поставить никакую другую цель, которой бы она могла служить как средство, п<отому> ч<то> без этого не могла бы встретиться с абсолютным значением; а если всякое значение есть условное, значит, и случайное, то для разума совсем нет никакого веского практического принципа» (*И. Кант.* Основоположение метафизики нравов, пер. Смирнова. <СПб., 1879>, стр. 66—67).

Неожиданно появляется *человечество:* «практический императив» будет состоять в следующем: «поступай так, чтобы человечество в твоем лице так же, как и в лице каждого другого, непременно употреблялось как цель и никогда как средство» (ib., 67).

II. ЭКСКУРС О ГЕГЕЛЕ

I. ЛОГИКА ГЕГЕЛЯ ЕСТЬ ОНТОЛОГИЯ И БОГОСЛОВИЕ

«Объект логики заступает место метафизики, которая была научным построением мира, осуществляемым только чрез мысль. Объективная логика заступает непосредственно место онтологии той части метафизики, которая должна была исследовать природу сущего (ens) вообще; сущее обнимает собою как бытие, так и сущность. Но засим объективная логика обнимает собой и прочую метафизику, поскольку последняя стремится принять в свои чистые мысленные формы и частные, почерпнутые ближайшим образом из представления субстраты — душу, мир, Бога, и поскольку определение мышления составляло существенное в ее способе рассмотрения предмета (Н<аука> л<огики>, I, 17). В этом смысле «система логики есть царство теней, мир простых существенностей, свободный от всякой чувственной конкретности» (I, 13). Чистая наука (т. е. логика) есть абсолютное знание. «Абсолютное знание есть истина всех родов сознания, так как, как показывает ход последнего, лишь в абсолютном знании вполне разрешается раздельность предмета и достоверность себя самого, и истина становится тожественной этой достоверности, а эта достоверность — истине. Тем самым чистая наука предполагает освобождение от противоположения сознания. Она содержит в себе *мысль, поскольку последняя есть также вещь в себе самой,* или вещь *в себе самой,* поскольку *она есть также чистая мысль.* (Первостепенной важности слова к пониманию учения Гегеля как философии тожества и вместе панлогизма! <— прим. С. Б.>) Как наука, истина есть чистое саморазвивающееся самосознание и имеет *образ самости* (??!!), которая *есть в себе и для себя сущее познаваемое понятие, понятие же как таковое есть сущее в себе и для себя.* Это абсолютное мышление есть *содержание* чистой науки. Последняя поэтому в такой малой мере формальна, столь мало лишена материи для действительного и истинного познания, что

ее содержание, напротив, есть единственно абсолютно-истинное или, если тут можно употребить слово «материя», истинная материя,— но такая материя, форма которой не есть нечто внешнее, так как эта материя есть собственно чистая мысль, стало быть, абсолютная форма. Логику поэтому надо понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли» (I, 6). Это царство чистой мысли и абсолютного знания осуществляется в самодвижении понятия,— диалектическом методе, который есть жизнь этого понятия. В конце Логики, оглядываясь назад и сводя все к единству, Гегель говорит так: «Абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся *жизнь, знающая себя истина и вся истина...* Логика изображает самодвижение абсолютной идеи лишь как первоначальное *слово,* которое есть обнаружение, но такое, которое как внешнее снова непосредственно исчезло, поскольку оно есть; идея есть, таким образом, лишь в этом самоопределении *воспринять себя,* она есть в *чистой мысли,* в которой различение еще не есть *инобытие,* но есть и остается вполне прозрачным для себя. Логическая идея имеет тем самым своим содержанием себя как бесконечную форму: *форму,* которая постольку составляет противоположность *содержанию,* поскольку последнее, как возвратившееся внутрь себя и снятое в тожестве определение формы, таково, что это конкретное тожество противостоит тожеству, развитому как форма; содержание имеет вид другого и данного относительно формы, которая как такая стоит просто *в отношении* и определенность которой положена вместе с тем как видимость. Абсолютная идея сама ближайшим образом имеет своим содержанием лишь то, что определение формы есть ее собственная завершенная полнота, чистое понятие. *Определенность* идеи и все развитие этой определенности и составили предмет науки логики, из какового развития абсолютная идея возникла, возникла сама для себя; для себя она оказалась состоящею в том, что определенность имеет вид не некоторого *содержания,* а есть просто *форма,* что идея тем самым есть просто общая идея, ...общность ее формы есть *метод.* ... Метод возник как *знающее само себя,* имеющее *своим предметом себя,* как абсолютное, столь же субъективное, сколь и объективное понятие, а с тем вместе как чистое соответствие понятия и его реальности, как некоторое осуществление, которое есть само понятие... Метод есть движение самого понятия, природа коего уже познана, но, во-первых, отныне с тем значением, что *понятие* есть *все* и что его движение есть

общая абсолютная деятельность, самоопределяющееся и самореализующееся движение. Поэтому метод должен быть признан без всякого ограничения всеобщим, внутренним и внешним способом и совершенно бесконечной силою, которой никакой объект, поскольку он представляется внешним, чуждым разуму и независимым от него, не мог бы оказывать противодействия, быть иным относительно метода природы и не быть проникнутым последним. Метод есть поэтому *душа и субстанция,* и нечто понято и познано в своей истине, поскольку оно *совершенно подчинено методу;* последний есть собственный метод всякой вещи, так как деятельность его есть понятие» (III, 198—199). «Вследствие этой природы метода наука представляется некоторым замкнутым в себе *кругом,* в начало которого, простое основание, возвращается путем опосредствования конец; притом этот круг есть *круг из кругов,* ибо каждый отдельный член, как одушевленный методом, есть рефлексия в себя, которая, возвращаясь к началу, вместе с тем служит началом некоторого нового члена» (III, 212).

Абсолютная идея, которую предметом имеет логика,— «это истина, как она есть в самой себе и для себя, она есть абсолютная идея понятия и объекта. Ее идеальное содержание есть только раскрытие ее самой в форме внешнего существования, которое она объемлет в своей власти и в своем тожестве. Т<аким> о<бразом> она сохраняет свое единство» (Энц., ч. I, § 23, стр. 348). К этому месту *прим.:* «Абсолютное есть идея, и это определение есть его абсолютное определение. Все предыдущие определения сосредоточиваются в этом определении. Идея — это истина, потому что истина состоит в согласии понятия с его объектом. Это не значит, чтобы истина имела свое основание в согласии наших представлений с их объектом. Отсюда происходят только верные представления, которые каждый составляет себе о том или другом предмете. Напротив, когда мы говорим об идее, мы не разумеем ни мнения отдельных лиц, ни наши представления, ни внешние предметы. Всякое действительное существование обязано своей действительностью идее, и только благодаря идее оно есть действительное бытие. Единичное существование выражает только одну сторону идеи, и бытие, которым оно обладает, принадлежит ему чрез посредство других действительностей, которые, в свою очередь, имеют, по-видимому, раздельное и независимое существование. Понятие осуществляется только в их целости и их соотношениях. Неделимое не соответствует

своему понятию, и эта ограниченность образует его конечность и ведет к его разрушению. Идею не до́лжно разуметь как идею *чего-нибудь*, так же как понятие не до́лжно рассматривать только как определенное понятие. Абсолютное есть единая и всеобщая идея, которая дробится (в акте суждения) и производит систему идей, которая состоит в связи с нею и находит в ней свое основание и единство. Благодаря этой делимости она вначале образует единую и всеобщую субстанцию, но в своей высшей и совершеннейшей форме бытия она есть субъект и мыслящий субъект, или дух» (стр. 348—349).

Отсюда ясно отношение между философией и религией (ср. предисловие ко 2-му изд. Энц., стр. XIV). Вступительные слова «Философской энцикл<опедии>» (ч. I, § 1, стр. 1) таковы: «Философия имеет те же предметы, что и религия. Обе имеют предметом истину в высшем значении слова, в том, что Бог есть истина и единственная истина. Обе занимаются также областью конечного, природою и человеческим духом и их отношением между собою и к Богу как их истине». «Философия имеет с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, но она есть высший способ понимания абсолютной идеи, так как способ философии есть высший, понятие» (Н<аука> лог<ики>, III, 198. Та же мысль и в «Феноменологии духа»).

Но этого мало. Из определения содержания логики вытекает, что оно не только совпадает с предметом религии, беря его в высшем смысле, т. е. бого*по*знание, но и б о г о с о з н а н и е; иначе говоря, идея и есть Бог, по крайней мере в его логической природе, Логос (хотя в богословии Гегеля оно и оказывается не второй, а первой ипостасью). Это и высказывается Гегелем, правда, как бы мимоходом, но от этого не менее веско: логика определяется как «наука, замкнутая в чистую мысль; она есть еще наука только *Божеского понятия*» (Н<аука> лог<ики>, III, 213), причем она «остается в себе и для себя полнотою понятия и наукой об отношении *божественного познания* (т. е. по смыслу контекста — *логики* <— прим. С. Б.>) и природы» (ib.).

Но это высказано и непосредственно, невероятными по дерзновенности словами: «Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor*

der Erschaffung der Natur und eines endliches Geistes sind (Logik, Einl., S. 33, рус. пер., I, 6)*.

Это единственное в истории мысли притязание есть не что иное, как философская хлыстовщина, в которой ум Гегеля непосредственно отожествляется с умом Христовым; более затуманенно выражено в цитате из Аристотеля, в Фил. Энц. (VI, § 236, S. 408): «Bisher haben wir die Idee der Entwickelung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserem Gegenstande gehabt, nunmehr aber ist die Idee für sich selbst gegenständlich. Dies ist die νόησις νοήσεως, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat»**.

В XII книге «Метафизики» (гл. IX) Аристотель рассуждает о Божестве, которое, как совершеннейшее из всех существ, имеет и совершеннейшую деятельность, состоящую в теоретическом мышлении, имеющем предметом само себя, именно νόησις νοήσεως. «Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον. Καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις... Οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τοῦ ἅπαντα αἰῶνα»***. Смысл этой ссылки подтверждает божественную природу идеи, т. е. логику как богосознание. Она же содержит в себе истину: «быть в истине», «познаваться в истине», т. е. в диалектической связи и движении, есть многократно повторяющийся мотив «Логики». Логика есть самосознание или саморазвитие Божества, которое приводит к истинности и это самосознание. Последнее движется по трем основным ступеням, каковые моменты соответствуют отделам Логики. «Бог в своем непосредственном понятии не есть дух; дух не есть непосредственная, противоположная опосредованию, но, напротив, вечно полагающая свою непосредственность и возвращающаяся от нее к себе сущность. *Непосредственно* Бог есть поэтому *лишь* природа. Или, иначе, природа есть внутренний, действительный не как дух и потому не истинный Бог. Или, иначе, Бог в мышлении, как *первом* мышлении, есть лишь чистое бытие или также сущность, отвлеченное абсолютное, а не Бог как абсолютный дух, составляющий единственно истинную природу Бога» (Н. лог., II, 114). Но, следовательно (и по смыслу всего дальнейшего учения Гегеля), *Gott wird*****, самосознание духа лишь возникает в истории, в человеке. «Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он сам себя знает» (III, 448, цит. у *Ильина,* В<опросы> фил<ософии> и псих<ологии. 1917,> кн. 137—138, «Учение Г<егеля> о свободной воле», стр. 181), так что «знание человека о Боге восходит к зна-

нию человеком себя в Боге» (III, 448, там же). Ибо «Бог реально действует в человеке и осуществляет себя чрез человека» («in Menschen und durch Menschen». Aesth. I, 4). Человек есть подлинно «медиум» Бога (ib.), «человек, увидавший Бога, познал, что познанная им божественность есть «его собственная природа» (Nohl*, 313) и ему открывается, что не он «познал» Бога, а Бог в нем познал сам себя (Beweise**, 330; 428, <Философская энциклопедия>, III, 292) (*Ильин,* там же, 194—195). Мировой процесс не закончился, и потому Бог еще не возник, а только возникает, потому неизбежно становится вопрос, как же возможно *уже* его полное изображение, как Он был до создания мира. Итак, неизбежно возникает вопрос, *как возможен Гегель,* отсюда, *как возможна «Логика» Гегеля* как самосознание истины, *как сама непокровенная истина?* Как возможна абсолютная философия, которая есть богосознание, а тем самым и миросоздание? Означает ли <она>, что мировой процесс закончился и дальше мирочеловеку *нечего* уже сказать, самоосвобождение (поскольку «познанная необходимость есть свобода») уже совершилось и дальнейшее существование всех кафедр философии и школ становится уже недоразумением, как недоразумением и парадоксом является даже второе издание «Логики» (I тома): истина не терпит разных изданий, она существует только в одном. «Логика» притязает быть боговдохновенной книгой и последним заветом откровения (так что имеет свое основание иронический анекдот о Гегеле, применившем будто бы к себе слова Христовы: «Я путь, истина и жизнь»). В «Логике» на нас смотрит и само смотрится Всевидящее око, Логос, во тьме светящий и ею не объемлемый. И как последовательно возникает из Гегеля Фейербах, Штраус***, человекобожие! Философские антиподы: Гегель и Фейербах — в религиозно-догматическом смысле, в сущности, единомышленники, как и позитивист О. Конт: в этой однострунности столь разных умов, в тожестве религиозных мотивов столь *разных* философских систем есть нечто жутко-значительное; в этом слышится мерная поступь «грядущего во имя свое», посылающего своих предтеч и пророков, вдохновляющего о себе «писания»... В этом притязании уже заключен, конечно, и приговор: Гегель, каким он volens-nolens провозгласил себя в «Логике», невозможен *по самому же Гегелю,* притязание это есть недоразумение, разоблаченное историей и его же собственной доктриной в ее развитии. «Логика» не есть изображение Бога в творении, но

всего лишь исследование по философии логики, имеющее свои ослепительные открытия и поразительные заблуждения.

И тем не менее весь интерес, значительность, даже единственность и грандиозность философского эксперимента содержится именно в *«Логике»,* только «Логика» делает Гегеля гегельянцем: если устранить его «Логику», то вся система натурфилософии и т. д. может быть понята как спиритуализм, вариант философии тожества, т. е. как Спиноза, Шеллинг, и заставляет постоянно вспоминать об их близости. Эта вторая система, богатая и ценная отдельными замечаниями и прозрениями, принципиально не оригинальна и в этом смысле неинтересна. Весь смысл гегелевского эксперимента и весь интерес в его обосновании заключается в *переходе* от *«Логики»* к космологии, в выведении мира из мышления. В этом и заключается характер панлогизма, точнее, монологизма. Царство Отца, Творца и Вседержителя, по Гегелю есть царство Логоса, *Вторая ипостась есть у него Первая.* Мысль, из себя порождаемая и развивающаяся, есть первооснова миробытия, тайна мироздания становится прозрачна для мысли. Предмет мысли вполне имманентен мысли, и в этом заключается то всеобщее тожество противоположного, которого искала философия тожества, притом не антиномически, но диалектически полагаемое мыслью. Логика есть онтология, а далее и космология, антропология и т. д., логика хочет быть Словом, им же вся быша. Очевидно, такая логика есть не только недоразумение, но и философский шантаж, передергивание карт. А вместе с тем, это есть единственное (после платоновского «Парменида» и зеноновских парадоксов) диалектическое исследование категорий мысли. И этот Гегель-Парменид есть умственный колосс, пробивающий стенобитным тараном непроницаемые перегородки категорий и обнаруживающий их проходимость. Логика Гегеля есть настоящая и подлинная «гносеология», это *динамика* мысли, тогда как Кант остановился всего лишь на статических чертежах, приняв их за действительность. В этом смысле Гегель есть «истина» Канта и, вместе с тем, его преодоление. Он показал подлинную творческую силу мысли, порождающую категории. Он показал логичность сущего, именно то, каким образом мысль бывает мыслимой, себе ассимилирует свой предмет. Однако его притязание и здесь идет дальше, он хочет дать не только ряд блестящих и глубоких анализов об отдельных категориях и их всеобщей соотносительно-

ле системы, должно различать субъективное, объективное и абсолютное начало. Абсолютное начало системы в смысле искомого реального принципа мира явлений и духа, мышление о котором составляет разум, есть понятие, образующее и конец ее, понятие абсолютного духа, понятие бытия есть только его ноумен, первоначальное сказуемое. Объективное начало системы есть это самое понятие совершенно неопределенного бытия; более простого определения существовать не может. Субъективное начало есть деятельность сознания, возносящегося к мышлению, к постановлению этого отвлечения». (Цит. в р<усском> п<ер.>, Энц. I, стр. 143.) «Чистая наука предполагает освобождение от противоположения сознания, она содержит в себе мысль, поскольку последняя есть также вещь в себе самой, или вещь в себе самой, поскольку она также есть чистая мысль» (Лог. I, 6). «Логика определилась как наука чистого мышления, имеющая своим принципом *чистое* знание, не отвлеченное, а конкретное живое существо (sic!), достигаемое тем, что в нем противоположность сознания субъективно *для себя сущего* и другого такого сущего, объективного, познается как преодоленная, и бытие познается как чистое понятие в себе, чистое же понятие — как истинное бытие (ib., 14).

Это напоминает слова из предисловия к «Феноменологии духа»: «es kommt nach reiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken»*. (Философия тожества!)

«Начало есть *логическое,* поскольку оно должно быть образовано в элементе свободно для себя сущего мышления, в *чистом знании.* При этом оно *опосредствовано* тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина *сознания...* Логика опирается поэтому как на свое предположение на науку об абсолютном духе, которая содержит в себе и излагает необходимость, а тем самым и доказательство истины той точки зрения, которая есть чистое знание, а равно и его опосредствование» (ib., 19). «Дано лишь решение, которое можно, пожалуй, считать и произволом, исследовать *мышление как таковое.* Таким образом начало становится началом абсолютным или, что здесь то же самое, отвлеченным; оно *ничего не предполагает,* ничем не опосредствовано, не имеет никакого основания, напротив, оно само должно служить основанием всей науки.

Оно должно быть поэтому просто чем-то непосредственным или, правильнее, только самим непосредственным... Начало есть чистое бытие» (20). «Движение (философствование) вперед есть *возвращение к основанию,* к тому *первоначальному* и *истинному,* от которого зависит и которым на самом деле производится то, что мы начинаем. Так, напр<имер>, сознание в своем движении от непосредственности, с которой оно начинает, приводится к абсолютному знанию как своей внутренней истине... так, в еще большей мере, абсолютный дух, открывающийся конкретной и последней высшей истиной всякого бытия, познается как свободно противополагающийся себе в конце развития в образе непосредственного бытия,— определяющий себя к созданию мира, содержащий в себе все то, что было дано в развитии, предшествовавшем этому результату; и чрез это превращенное положение он превращается вместе с своим началом в нечто зависящее от результата как от принципа. Существенное для науки состоит не только в том, чтобы началом служило нечто непосредственное, сколько в том, чтобы целое образовало в себе круг, в котором первое есть также и последнее, а последнее есть также и первое» (ib., 21).

II. ПОСТРОЕНИЕ ЛОГИКИ

Итак, таковым непосредственным началом Гегель полагает чистое бытие, которое, таким образом, является фундаментом всей системы. Представляется двоякая возможность понимать замысел логики: или вместе с Кэрдом *(Кэрд.* «Гегель», 1898, гл. VII—VIII) видеть здесь исследование категорий мысли, *подразумевая* их предметность, что явным образом не соответствует замыслу Гегеля, обрезая его крылья, и не считается с притязаниями панлогистической логики как онтологии и метафизики, или же видеть здесь попытку логического выведения всего миробытия, и субъекта, и объекта, одним словом, по собственному определению Гегеля, *логическое создание* мира, при котором мы присутствуем. Разумеется, *второе,* и роль хаоса или мэона, из которого возникает на наших глазах мир в шесть дней логического творения, принадлежит здесь категории бытия. Это мнимое творение есть, разумеется, контрабанда и престидижитаторство. Гегель

хочет через феноменологическое восхождение отмыслить мир, точнее, мыслить его *без* него и *до* него, повинуясь лишь потребности чистой мысли; в действительности же Гегель все время имеет пред собой бытие мира, примышляет его, так что фактически прав Кэрд, с точки зрения которого не существуют поэтому трудности панили монологизма, но зато и исчезает и главный букет гегельянства.

Итак, от *начала* требуется, с одной стороны, непосредственность, которая в результате становится всеобщей опосредованностью, [«существенное для науки состоит не только в том, чтобы началом служило нечто чисто непосредственное, сколько в том, чтобы целое образовало в себе круг, в котором первое есть также и последнее, а последнее есть также и первое» (I, 21). «Основание, по которому чистая наука начинает с чистого бытия, заранее и непосредственно дано в ней самой. Это чистое бытие есть единство, в которое возвращается чистое знание, или, так как последнее само должно быть отличаемо как форма от своего единства, оно есть также содержание этого знания. По этой своей стороне *чистое бытие,* это безусловно непосредственное, есть также безусловно опосредованное. Но оно должно быть по существу взято лишь в той односторонности, по коей оно есть чисто непосредственное, именно, потому что оно берется здесь как начало. Поскольку оно не было бы этой чистой неопределенностью, поскольку оно было бы определенным, оно было бы взято как опосредованное, уже развитое далее. Поэтому *в природе самого начала* дано быть только бытием и ничем более. Вследствие этого оно не требует никаких дальнейших приготовлений, чтобы проникнуть в философию, никаких размышлений или точек связи» (I, 22)]*, вместе с тем оно должно быть совершенно отвлеченно, совершенно обще, должно быть «вполне формой без всякого содержания» (I, 23), вначале это «есть лишь пустое слово, лишь бытие; это простое, которое не имеет никакого дальнейшего значения, это простое, есть, стало быть, начало философии»(I, 27).

Это соединение *двух* свойств начала, во-первых, непосредственности, во-вторых, отвлеченности, в смысле отсутствия определения уже таит в себе двусмысленность: отвлеченность не может быть непосредственна, п<ото-

му> ч<то> подразумевает отвлекаемое, т. е. конкретность, предметность, которую именно и хочет здесь отмыслить Гегель. *Отвлеченное не непосредственно.* Гегель сам понимает, что начало «не может быть конкретным, таким, что содержит отношение *внутри себя* самого. Ибо всякое такое отношение предполагает опосредование и переход внутри себя от первого к чему-либо другому, с объединенным конкретным в результате такого перехода. Но начало не должно уже само быть первым и другим; то, что есть в себе уже первое и другое, уже содержит в себе результаты совершившегося перехода. То, что составляет начало, само начало, должно быть взято как нечто не подлежащее анализу, в своей пустой, ненаполненной непосредственности, т. е. как бытие, как совершенная пустота» (I, 24).

«Бытие не было бы вообще безусловным началом, если бы оно имело определенность, так как оно в этом случае зависело бы от другого, было бы не непосредственным, не началом. Если же оно неопределенно, стало быть, есть истинное начало, то в нем нет ничего, что переводило бы его в другое, оно есть вместе и конец» (I, 39). Итак, с одной стороны, непосредственность, с другой — отвлеченность, в смысле неопределенности. Удовлетворяет ли этим требованиям бытие? Есть ли оно такое начало? В этом вопросе предрешается суд над всей логикой. Есть ли бытие хвост той абсолютной змеи, которая, свившись в абсолютное кольцо, берет его в свою голову-Понятие?

Не есть и не может быть. В бытии, как начале, заключается самообман и, объективно, обман, шантажность панлогизма.

Все дело в том, что *бытия нет как такового.* Нет бытия, а есть *есть,* вспомогательный глагол, *связка,* которая по обманчивому свойству языка (в частности, немецкого — seyn — das Seyn) и благодаря способности к формальному абстрагированию, превращается в нечто самостоятельное и даже абсолютное (у Парменида). Связку нельзя отвлечь от связываемого, отношение от соотносимого; бытие необходимо влечет за собой то, *чего* оно есть бытие, т. е. образ этого бытия, выражаясь логически-грамматически, и подлежащее и сказуемое. Оно не существует, немыслимо, не может быть отмыслено от этой связи иначе как отвлекающей деятельностью ума, останавливающей мысль на бытии как моменте. Поэтому бытие *не* непосредственно в том смысле, в каком нужно это Гегелю, напротив,

оно всегда есть посредство и не может быть отделено от посредуемых. Если не желать тайно, контрабандно ввести их вместе с бытием и под его прикрытием (чего желает — и что делает «Логика» Гегеля), нельзя начинать с бытия. Взять началом бытие — это значит взять *все* и *всякость* не в их логическом определении (которое появляется в «Логике» позднее), но в их существенности, для логики по крайней мере вначале чуждой и непроницаемой, между тем как притязание панлогизма сводится к устранению всякого непрозрачного для мысли остатка. Бытие не есть даже категория, именно потому, что категория есть высказывание, обособление, модус бытия, выражаясь образно, оно есть материя для категорий или, если угодно, матерь их. Говоря грубо, бытия вообще нет и не может быть (логически), п<отому> ч<то> оно есть непременно бытие кого-нибудь или чего-нибудь и как-нибудь, есть связка. Стало быть, если и можно поставить под логический микроскоп эту связку, то лишь силою абстракции не в смысле неопределенности и пустоты, отсутствия определений, как это требуется от *начала* у Гегеля, но в смысле рассудочного обособления того, что действительно существует только in concreto: нужно зажать логическими пинцетами жилы и прекратить доступ крови, чтобы получить этот логический препарат. Вообще поставить *средний род* и *третье лицо* в начале того, что должно иметь в результате первое лицо, можно только повинуясь предвзятости.

Для Гегеля дело обстояло таким образом: ему нужно было из ничего (в смысле предметного бытия), из одной мыслимости вывести *все,* правда, в логических силуэтах, но так, чтобы получился «мир до творения». Мнимую дедукцию можно было повести только при условии, если в «начало» принято такое неопределенное, многосмысленное понятие, в котором, по собственному выражению Гегеля, все кошки серы. Именно Гегелево бытие ничем не лучше здесь абсолютной индифференции Шеллинга.

Напрасно Гегель думает, что в одном, нужном ему отношении бытие непосредственно, в другом, тоже нужном, отвлеченно и пусто, лишено всяких красок. Мы видим, что *бытие* ни в каком случае не является непосредственным. Поэтому, начиная с него, Гегель молча вводит и ставит в сторонку всех и кладет в свой фокуснический ящик *все,* чтобы, когда будет пора, вынимать оттуда по мере надобности. Логическое ипостазирование посредства, *связи,* он превращает в самое непосредственное, и в этом

и обнаруживается бессилие и неудача панлогизма, невозможность его замысла. Ибо действительное, или только потенциальное, скрытое *все* нужно иметь уже в логическом первоначале, или такового начала вообще не существует, так же как и абсолютной философии, т. е. панлогизма, а всякая философия есть лишь то, что она есть, т. е. философствование.

Итак, непосредственность бытия на самом деле не непосредственна, но и отвлеченность или пустота его вовсе не отвлеченна. Бытие, как связка, как отношение, ровно ничего и не содержит, что можно было бы отвлекать; оно не имеет никаких красок, ибо они принадлежат к образам бытия, а бытие только *есть,* и больше про него нечего сказать, подобно тому как нечего рассказать про геометрическую точку, каковы ее свойства. Если Гегель и говорит по поводу бытия об отвлеченности, неопределенности и пустоте, это лишнее свидетельство тому, что он примышляет здесь и субъекты и объекты, т. е. образы бытия (а вместе с тем и промышляет ими). От бытия не может быть никакого отвлечения, п<отому> ч<то> оно всеобще, но, как таковое, оно и совершенно бессодержательно по своей природе, п<отому> ч<то> есть связка, есть отношение.

Таким образом, в основе «Логики» лежит *неверное* употребление идеи *бытия,* посредством которой туда втискивается весь мир сущностей. На самом деле *бытие* не есть логическая идея или категория, какою почитает его Гегель[1]. В заблуждение вводит здесь, что она высказывается словом, как и все, следов<ательно>, мыслится. Но все мыслится, однако не все есть идея. Предлог, союз, междометие — все это высказывается, мыслится, м<ожет> б<ыть> поставлено под микроскоп мысли и сделаться «das», предметом, категорией. Нельзя произвольно всякое das делать категорией, идеей, которой присуща непосредственность. Есть разряды слов-идей, которым эта непо-

[1] В «Энциклопедии» Гегель дает такое определение: «*Чистое бытие* образует начало, п<отому> ч<то> оно есть чистая мысль (тавтология! <— прим. С. Б.>) и неопределенная, простая, непосредственная (!) мысль, а начало не может быть посредственным и определяемым дальнейшим образом» (§ 86, 144). Далее выражается уже совершенно неверная мысль: «Если высказать бытие как сказуемое абсолютного, получится первое его определение: *абсолютное есть бытие.* Оно есть самое первое, самое отвлеченное и бедное (в мысли) определение» (прим. 145). Это совершенно неверно: Абсолютное *не* есть бытие ни в каком смысле, оно порождает бытие, обосновывает его собой, но не имеет его своим определением. См. в тексте.

средственность неприсуща, ибо выражают они прямое посредство. Напр<имер>, предлог «в» может быть превращен в объект мысли, но его нельзя мыслить непосредственно: он существует только в ряду понятий, и в этом смысле с него нельзя начинать, он несет с собой *пред*положение (по гегелевскому же выражению). Начинать можно только с идеи, которой принадлежит непосредственность и сила бытия, а не с ничего, каковым является чистое отношение.

Именно таковым *относительным* понятием и является *бытие,* и оно безусловно не годится для начала, п<отому> ч<то> оно *за* себя выводит, *пред* собой предполагает, собой вводит, *не* в гегелевском смысле всеобщей диалектической соотносительности, нет, а в другом им же указанном смысле, что нельзя понятие понять (по-ять), брать вне его контекста, без его (логического) прошлого, настоящего и будущего. Бытия в смысле гегелевского начала логически нет,— так, как хотел Гегель, нельзя его помыслить, чистое бытие — не-мысль, non-sens. Идея *чистого бытия* есть совершенно фальшивая идея, и на эту фальшивую монету Гегель и покупает всю «Логику».

Так как «Логика» есть онтогенезис (или, если угодно, логическая автобиография) Абсолютного, то тем же самым и Абсолютное определяется как бытие.

Это характерный для имманентизма и пантеизма ход мысли, где уже заранее предопределяется, что бытие = мир = Абсолютное = Бог; где завита уже вся эволюционная философия. Но, разумеется, Абсолютное, или Бог, ни в каком случае не может быть определяемо через бытие, как предикат тварного относительного существования.

Характерно, что отец учения о категориях, Аристотель, среди своих десяти категорий (οὐσία или τί ἐστι; ποσὸν, ποιὸν, πρός τι, ποῦ, ποτὲ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν) не имеет категории бытия, очевидно, и для него бытие не категория, подобным же образом и Кант, с которым по поводу «100 талеров» так спорит Гегель. Гегель же под категорией бытия в действительности берет не логическое бытие, но существование, т. е. существующее, всякое *что,* как в смысле подлежащего, так и в смысле сказуемого. Таким образом, измена чистому панлогизму происходит уже в «начале», и именно в «начале». Если же принять это начало, то дальше уже пойдет более или менее благополучно, и логика окажется превращена в онтологию. Однако в начале совершена передержка, фокус-покус. И эта двусмысленность или многосмыслен-

ность гегелевского бытия обнаруживается на первых же шагах, на учении о *ничто.*

Ясно уже по первому взгляду, что бытию, das Seyn, *не* противоположно Nichts, а только nicht Seyn*. Гегелю должно быть известно, что отрицание имеет несколько смыслов, однако он оставляет безо всякого освещения истинное значение своего *не.* Оно может быть ἀ privativum**, οὐ, μή[1]. То *не,* на которое как свое отрицание уполномочивает Гегеля категория бытия, прежде всего может быть ἀ privativum, т. е. фактическое *уничтожение* мысли, или немыслимость, притом в двояком смысле: недомыслимость как граница мысли, Ding an sich, или иноприродность мысли, алогичность, немыслимость; этой немыслимостью характеризуется бытие в алогической сущности, сфера немыслимого вообще обширна, но именно ее отрицание есть сущность гегельянства; из такого отрицания, разумеется, не получается никакой дальнейшей «диалектики». Оно же может быть οὐκ — т. е. *логическое* отрицание, зачеркивание мысли (напр.: круг *есть* квадрат, круг *не* есть квадрат), и здесь тоже никакой диалектики, ибо не всякое отрицание содержит в себе противо-речие, т. е. противо*положение,* т. е. положительность содержания, хотя и с другим знаком, не всякое отрицание есть минус, при котором сохраняется прежняя абсолютная величина; может быть отрицание, всякое содержание аннулирующее и совершенно не-диалектичное. Такова именно отрицательность в чистом виде, т. наз. бесконечное суждение в логике, типа «А есть не В, С, D...». Это тряпка, стирающая неверную мысль, уничтожающая ошибку, но в конце концов устраняющая содержательность мысли. Есть, наконец, третье отрицание, μή, которое есть, в сущности, *утверждение,* лишь в форме соотносительности или неопределенности, причем здесь заранее вынуто жало чистой, аннулирующей содержание или отрицающей мыслимость отрицательности. Такое отрицание и образует *основу диалектики,* ее противоречий, которыми так кичится Гегель. Это противоречие на самом деле вовсе не противоречиво, как и это отрицание не отрицательно. Оно есть просто *инаковость,* иной образ мысли, почему оно вовсе не страшно для мысли, все противоречия благополучно разрешаются, полагаются и снимаются, как ссоры влюбленных — честным пирком да свадебкой. Но возвратимся к основному противоречию: бытие — небытие.

[1] Ср. мой «Свет Невечерний», отдел I.

Оно могло бы иметь онтологический, а не диалектический смысл, если бы было взято во всей онтологической серьезности и остроте, как антиномия *тварности:* как бытие из небытия и в небытии, творение мира из ничего, *тайна* творения (хотя об этом некстати и вспоминает Гегель, о чем ниже), но тогда эта антиномия мыслью неразрешима, а может быть только констатируема. Если же притупить эту антиномию, шагнув от края бытия, от логического обрыва, став к нему спиной, смотреть на область уже существующего бытия, тогда получается благополучная диалектика: с одной стороны, omnis definitio, т. е. всякое отграничение, есть отрицание, отталкивание от этих границ; с другой же — всякое *что,* пока не определившееся, в этой своей неопределенности есть еще *ничто,* т. е. *нечто*: NICHTS = ETWAS, а, получивши в свое обладание некое WAS*, диалектика получила все, что нужно, т. е. трамплин, который тщетно было искать в чисто логическом определении бытия. И — представление начинается, диалектическая змея благополучно добежит до меты.

Поражает у Гегеля, прежде всего, эта словесная неряшливость и неточность. Существуют пары соответствующих утверждений и отрицаний:

(I) Seyn — nicht Seyn: бытие — небытие,

(II) Etwas (Ichts, старое, у Беме встречающееся слово) — Nichts.

Напротив, у Гегеля: Seyn (I) — Nichts (II) — бытие — ничто[1]: первый член сопоставления берется из первой

[1] Гегель это сам, по-видимому, чувствует и однако отделывается от сомнений в высшей степени недостаточным рассуждением, вот оно дословно: «*Ничто* обыкновенно приводится в противоположность с нечто, есть ничто (небытие) чего-либо, определенное ничто. Здесь же ничто должно быть взято в своей неопределенной простоте. Если бы сочли наиболее правильным вместо ничто противополагать бытию *небытие,* то в рассуждении результата ничего нельзя было бы возразить, так как в *небытии* содержится отношение к *бытию*; то и другое, бытие и его отрицание, высказывается в одном — ничто, находящемся в становлении. Но прежде всего дело идет здесь не о *форме* противоположения, но об отвлеченном, непосредственном отрицании, о ничто чисто для себя, безотносительном отрицании,— что, если угодно, можно бы было выразить прямым нет» (Лог. I, 30). И это все. Гегель с поразительной слепотой проходит мимо существа вопроса, видя в нем только «форму противоположения» (а не сущность) и ослепленный уже предрешенным и предвкушаемым становлением. Поэтому оказывается возможным это удивительное по легкомыслию (как ни странно это звучит о Гегеле) суждение о ничто как о безотносительном отрицании, простом *нет* (хотя опять в *каком* смысле «простом»?). *Нет,* как α privativum, просто уничтожает мысль, и никакого «становления» не получится. Все вообще место неточно, неясно и неполно, содержится в примечании 1. И только этим обмолвился Гегель по кардинальному для него вопросу и далее уходит в частности.

пары, второй из второй. Смешение это не только словесное и отнюдь не невинное, п<отому> ч<то> чрез него из всей многосмысленности категорий *бытия* наперед избирается один смысл, который, правда, проводится чрез колебания оттенков и неясности, но в конце концов окончательно переводит мысль Гегеля на иные рельсы и из логического бытия в область реальности, существования. Эта стрелка пути помещается именно здесь, при переходе *от бытия к ничто,* и можно заранее уже предвидеть, что поезд, вместо того чтобы упереться в безысходный тупик и разбиться, благополучно придет на станцию «возникновение», Werden, и пойдет дальше. Осмотрим внимательнее эту хитроумную стрелку.

«Чистое бытие вследствие чистой неопределенности есть ничто; оно *невыразимо,* и его различие от него чисто мнимое» (Энц. § 87, стр. 149)[1]. Все усилия Гегеля приблизить к мысли этот переход от «невыразимого» бытия к ничто свидетельствуют о двух возможностях понимания: или «невыразимое» есть чистый нуль мысли, тогда он за ее пределами и не может быть *началом* логики; или же *невыразимое* вообще *не* есть чистый нуль для мысли, ибо она своим *предположением* имеет вообще невыразимое, но всегда выражаемое, и гегелевское понятие «невыразимого» есть в сущности синоним для *еще не* выраженного. В первом смысле, панлогическом, здесь non-sens, а во втором — отход от панлогизма и совершенное иное понимание Логики (как у Кэрда: «Поэтому общий план «Логики» является нам в следующем виде: та самая реальность, которая сперва представляется нам как *бытие* независимых друг от друга вещей, определяемых по качеству, но не имеющих никаких необходимых соотношений между собою,— познается постепенно в процессе развития мысли как агрегат существования» (стр. 192—193)). Если иметь перед собой уже космос, становится естественным и понятным философствование о космосе же, но не его порождение.

[1] Здесь же содержатся очень характерные для гегелевского панлогизма слова: «Размышление, которое находит в бытии и ничто более глубокие определения, есть логическое мышление, которое производит эти последние, но не случайно, а по внутренней необходимости. Все дальнейшие определения бытия и ничто можно, следовательно, рассматривать как более точные сказуемые и более истинные определения абсолютного» (стр. 149). Таким образом, здесь бытие прямо признается сказуемым абсолюта, который тем самым отожествляется с космосом, т. е. с бытием.

Бытие и ничто сопоставляются между собою Гегелем как «неопределенность и пустота», без всякого дальнейшего определения (I, 29), и чрез это «чистое бытие и чистое ничто есть одно и то же». Они тожественны, но в то же время различны, «каждое непосредственно исчезает в своей противоположности» (29). «Их истина есть *движение* непосредственного исчезания одного в другом — становление» (30). Смысл этого может быть только один: чистое бытие, т. е. вполне неопределенное *нечто,* в этой своей неопределенности есть еще ничто, т. е. не *не-что,* а еще не ставшее собою, не определившееся *что,* иначе, *еще не* что. Чистое бытие — *что вообще,* чистое ничто — *еще не что* вообще; в начавшемся определении *что,* которое есть в то же время (еще) *не что, становится,* т. е. определяется: исходом в определении является неопределенное *что* («бытие-ничто») и движение идет к поглощению их в возникновении.

Иного смысла диалектика не имеет, вне его она прямо невозможна (как разъяснено выше).

Далее, по существу нет у Гегеля никакого объяснения этого основного пункта. У него следуют в большой «Логике» длинные примечания к этому пункту (стр. 30—47), которые в разные стороны переворачивают его, но, в сущности, ничего не поясняют по основным и принципиальным вопросам, отчасти даже запутывают дело, п<отому> ч<то> показывают, как сам Гегель колеблется между разными оттенками этих основных понятий. Вот самый яркий и по существу важный пример: сначала Гегель вспоминает парменидовское чистое бытие и ничто буддизма и, наконец, вечно текущее становление Гераклита. «Но эти выражения (восточные о переходе от жизни к смерти <— прим. С. Б.>) предполагают субстрат, в котором совершается переход, бытие и ничто представляются разделенными во времени, как бы перемежающимися в нем, а мыслятся не в их отвлеченности и потому не так, чтобы они сами по себе и для себя были одним и тем же» (I, 30). Но «субстрат», хотя и не во временном последовании, предполагает и «царство теней»,— сравнение, которое содержит в себе самокритику Гегеля, ибо тень есть тень *чего-либо.*

Далее следует в высшей степени важное замечание, обличающее Гегеля.

«Ex nihilo nihil fit* — есть одно из тех положений, которым в метафизике приписывается большое значение. Между тем в нем оказывается или бессодержательное по-

ложение: ничто есть ничто,— или же, если в нем придается действительная важность становлению, то, поскольку из *ничего* становится ничто же, на самом деле *становления* не получается, ибо ничто так и остается ничто. Становление предполагает, что ничто *не* остается ничто, но переходит в свою противоположность — в бытие. Если последующая, главным образом, христианская метафизика отвергла положение «из ничего не происходит ничего», то именно потому, что она допускала переход ничто в бытие; ка<ким> бы синтетическим или просто представляющим образом ни принимала она это положение, тем не менее даже при самом несовершенном способе этого соединения она содержит в себе один пункт, в котором бытие и ничто совпадают и различие их исчезает. Существенная важность положения: из ничего не происходит ничего, ничто есть не более как ничто, заключается в его противоположении *становлению вообще, а следовательно, сотворению мира из ничего»* (I, 31). В этом Гегель усматривает «пантеизм». Здесь содержится характерное смешение, которое изобличает панлогический имманентизм, т. е. именно пантеизм самого Гегеля. Христианская идея создания мира из ничего не имеет ничего общего с гегелевским логическим *возникновением* даже внешне, п<отому> ч<то> здесь противоположный порядок следования: ничто — бытие, а не: *бытие — ничто.* Но, самое главное, здесь есть *творение,* а не логическое, имманентное *возникновение.* Во всяком случае, вместо китайских «теней» логики мы имеем здесь всереальнейшую реальность и всеконкретнейшую конкретность, возникновение из *ничто — всего,* или хотя потенциально: хаоса. Гегель постоянно предостерегает от смешения отвлеченного с конкретным, здесь же, применяя непосредственно к истолкованию творения мира самые первые категории логики, он совершает это смешение, а вместе с тем изобличает, что его «бытие», как и «ничто», хотя логически и пусто, но есть в его собственных глазах уже мировой хаос, исполненный всех возможностей, есть *уже* возникшее из ничто мировое *что,* т. е. *все.* Колоссальная и принципиальная разница между христианским догматом и Гегелевым учением в том, что первое содержит в себе *антиномию,* разрывает мысль и в этом смысле сверхразумно: оно констатирует трансценс из укона, οὐκ ὄν, абсолютного не-бытия к (гегелевскому) мэону-бытию, μὴ ὄν, и между этими началами нет никакого моста, разум не видит его и не может усмотреть, ибо здесь мание десницы Божией, творческое

да будет Господа Бога, и не дано твари *понять* своего творения, хотя и ничего она не может понять, если не будет считаться со своей сотворенностью. Итак, христианское творение из ничего находится по ту сторону гегелевской диалектики, ею предполагается как совершившееся: диалектика бытия уже по сю сторону, в бытии. И этого не понимает сам Гегель, который, растворяя в диалектике бытия творение с его антиномией,— этим следом прохождения Божества, есть, конечно, пантеист. Ничто — укон и ничто — мэон не тожественны, но противоположны, как *ничто* и *что,* при этом они даже не могут быть диалектически соотнесены, это — непроницаемость для рационалистической мысли, *тайна.* А диалектика есть отрицание тайны, принципиальное раскрытие тайн; и антиномии подводят разум к краю, показывая обрыв мысли, напротив, диалектика всюду сооружает мосты. Антиномия и диалектическое противоречие Гегеля между собою различны, а по смыслу даже противоположны.

Что Гегелево бытие и ничто следует понимать пантеистически, т. е. космически, подтверждают его же слова на той же странице о том, что нигде ни на небе, ни на земле нет ничего, что не содержало бы в себе того и другого, бытия и ничто (I, 31).

Анализ кантовского примера «100 талеров» (I, 33) так же ничего не прибавляет к уразумению существенного вопроса, как и все остальное.

В результате основной, исходной мысли Гегеля о тожестве бытия и ничто мы не имеем ни антиномии, ни настоящего диалектического противоречия. Платоном и вообще древними уже показано соотношение бытия и небытия в *бытии,* и к этому Гегель ничего не прибавил. Но его собственное употребление этих понятий на самом деле *не* диалектично: бытие и ничто представляют собой тожество в смысле пустоты, неопределенности, но *не* представляют собой диалектического противоречия, какое Гегель примышляет в изложении в угоду потребностям диалектики: так, как описывает Гегель, нет ни бытия, ни не-бытия, а есть лишь *нечто,* неопределенность. Нет диалектики (и не может быть в пустоте), а потому нет и возникновения, потому нет и начала. Логика Гегеля лишена фундамента, а потому и вся представляет собой воздушный замок. В основе ее положена двусмысленность, и reiner Ursprung, каким должно быть бытие-ничто, не удается. И однако Гегель с облегченным чувством заявляет: «Возникновение есть первая наполненная (sic!)

категория, следовательно, первое понятие в противоположность бытию и ничему, простым отвлечениям. Истинное понятие бытия есть возникновение, п<отому> ч<то> оно есть переход бытия в пустое ничто, и ничто в пустое бытие» (Энц. § 88, прибавл., стр. 155). Возникновение есть переход от ничто-мэона к что («бытию»), а не от бытия к ничто, и в этом смысле диалектика Гегеля здесь неверна. Уж если начинать возникновение, то с мэона (как у Когена), а не наоборот. Конечно, Гегель хочет, начиная с бытия, остаться в пределах чисто логического; мыслимости самодовлеющей, независимой от всякого внелогического *что*. В действительности же он свидетельствует, что мысль, опустошенная от всякого содержания, сказуемость коего сведена к нулю,— бытие, которое в пустоте своей равно ничто, есть *уже не мысль*, немыслимость, хотя при этом она *не равна* нулю, совершенной пустоте мысли. Это именно и свидетельствуется самим Гегелем, что ничто для мысли имеет еще бытие как возможность возможностей, не есть пустота, подобно тому как нуль не есть чистый нуль, вообще не есть нуль, а только отсутствие конкретного числа, при сохранении места числа, напр<имер>, 10, 101 и под. Напротив, абсолютный нуль как таковой вне счисления, не-число. И так как гегелевский нуль содержания мысли, бытие-*ничто*, с которого начинается логика, не есть такой абсолютный нуль, который не может быть помыслен и представляет собой вообще отсутствие мысли; он не есть нуль абсолютный, но относительный,— то есть возможность мысли, логическое *место* мысли, то, чем этот нуль логического мэона отличается от не-мысли, логического укона.

Он отличается от этой не-мысли не со стороны содержания, но со стороны опредмеченности, это есть логический жест в сторону предмета, это показывает, что отсутствие логического содержания или определения бытия не есть отсутствие бытия, иначе говоря, что то, что раскрывается в мысли, имеет не-логическую, внемысленную основу. Одним словом, первоначальная дедукция *начала* свидетельствует против абсолютного панлогизма, а след<овательно>, и против абсолютной философии, говорит о том, что царство логических теней в действительности отбрасывается алогической реальностью. Поэтому и природа понятий не логична только, как это представляется Гегелю, но символична: понятия не тени теней, но символы реальностей, сами realia в логическом бытии. Но этот реализм символический, существенно иной, чем пан-

логический Гегеля. Согласно последнему, понятия суть реальности, п<отому> ч<то> реальность вообще устанавливается только мыслью, есть только категория (бытия, существования, реальности и пр.), и все остальное сверх понятия; чувственность есть, рассуждая генетически или феноменологически, низшая, уже перейденная ступень духа, рассуждая же онтологически, есть иллюзия, т. е. инобытие понятия, полагаемое им же для преодоления, так что онтологически, кроме понятия и вне понятия, ничего нет, есть чистый нуль, пустота укона. Мы только что видели, что этой мысли последовательно не выдерживает сам Гегель, но здесь это и не важно. Символический же реализм, он же платонизм, равно как и средневековый реализм утверждает реальность понятий как символов, т. е. имеющих в себе силу бытия своих объектов, которые имманентны мысли своей логической природой, но трансцендентны ей своей алогической, бытийной основой: понятия-символы вырастают на этом корне; они могут быть субъективны, ошибочны, но не пусты и не беспочвенны. Однако среди этих понятий-символов, первооснов, в силу способности мысли к отвлечению, есть понятия, порожденные абстракцией, надстройки, не первоосновы, но формы словесного образования, *не слова — идеи,* но *слова — слова;* к ним-то, собственно, и относится гегелевский реализм: эти понятия — бытийные нули, которые созданы по рецепту диалектики Гегеля. Но и они, как показано, суть нули относительные. Итак, согласно символическому реализму, понятия суть логические самосвидетельства алогически-логической, супралогической сущности; согласно же панлогическому реализму они суть самопорождения мысли в ее диалектическом движении, самопорождение логического мира, — Божества, которое творит и мир внелогический. Наконец, обычная логическая точка зрения, прагматическая, состоит в том, что мы *создаем* понятия отвлечением на основании «схем». Этот прагматизм, по-своему верный, говорит о *как,* а не о *что.*

Дальнейший анализ логики Гегеля выходит за пределы нашей задачи, ибо не имеет принципиального значения. Здесь есть много удивительного по глубокомыслию и прозорливости, столько же — по упрямому педантизму, с которым шаг за шагом выводится «абсолютная философия»: чем дедукция подвигается дальше и становится конкретнее, тем больше пахнут землею эти понятия. Логика становится отвлеченной теорией наук, подобно априорно-

му естествознанию Канта. Разумеется, целостность и неразрывность системы, «круг» самозамыкающейся абсолютной философии, есть иллюзия, она есть ряд анализов то более ценных, то менее ценных. Основное задание Гегелевой логики есть *философия тожества,* именно *логического* тожества: вместо Шеллингова Абсолютного, объединяющего собою субъект и объект, природу и сознание, рациональное и иррациональное, здесь утверждается рациональное тожество всего, обнаруживаемое диалектикой понятия: из первоначального безразличия *бытия-ничто* на глазах закономерно возникают, выявляются как звенья все определения, так что в свое время появляются и субъект-понятие, и жизнь, и Абсолютное, раскрывающееся до дна, насквозь логически прозрачное, чуждое всякой тайны, истина без покрова, в Г. В. Гегеле само себя опознавшее. Разумеется, это самые трудные и основные дедукции, в особенности появление субъекта и превращение категорий в Понятие, т. е. Дух, которому присуще, впрочем, только логическое бытие, мышление без мыслящего, бытие без сущего, духовность без духа, совершенно не убедительны и не удовлетворительны. Они кратко и словесно декретируются, причем составляют исходное задание, цель всех построений. Но они и не могут быть сделаны убедительны<ми>, ибо между субъектом и объектом, т. е. сущностью и ипостасью, существует не логическое, но онтологическое отношение, которое приводится к антиномиям, а не к благополучным диалектическим противоречиям.

Примером особенно насильственного и прямо возмутительного злоупотребления абстракцией в самом дурном смысле является в «Науке логики» появление «категории» Жизни. Самая эта мысль — превратить всеобщее определение сущего, в котором мы живем и движемся и есьмы, в *одну* из категорий, поставив ее на определенное место на философской полке, поражает безвкусием и тупостью, умственным филистерством в столь диалектической голове. Категория *жизни* появляется в «субъективной» логике, где исследуется уже *понятие понятия,* сначала как субъективность (понятие — суждение и умозаключение), затем как объективность (механизм — химизм — телеология) и, наконец, идея (жизнь — идея познания — Абсолютная идея). Вообще чем дальше подвигается логика, чем больше выявляется ее «гегельянство», уже не диалектическое исследование, а доказательство во что бы то ни стало предвзятой и неверной, заведомо метафизической тезы,

тем слабее и неубедительнее становятся рассуждения Гегеля, и последние его страницы, в том числе о жизни, самые слабые и произвольные. Гегель оправдывается в том, что он вводит рассмотрение категории *жизни* в логику тем, что «идея жизни в самой общей форме составляет предположение познания, ею исследуемого, как ее непосредственная идея, притом как чистая идея, в отличие от идеи природной жизни, составляющей предмет философии природы, и от жизни, поскольку она связана с духом. Первая как жизнь природы есть жизнь, поскольку она выброшена *во внешность существования,* имеет свое условие в неорганической природе и, как момент идеи, есть многообразие действительных образований. Жизнь в идее свободна от таких *предположений,* которые суть образы действительности» (III, 148—149). «Жизнь, рассматриваемая в своей идее, есть в себе и для себя абсолютная общность; объективность, которую она имеет в ней, вполне проникнута понятием, имеет субстанцией лишь его... понятие есть тут вездеприсущая душа, остающаяся простым отношением к себе самой и единого во многообразии, присущем объективному бытию» (III, 149). Эта педантическая галиматья внушает такую скуку, что нет никакой возможности в нее вникнуть. Вместе с тем это есть кощунство вообще над Жизнью. Категория жизни благополучно расчленяется на три лжедиалектические части (Гегель очень быстро впал в стилизацию самого себя и излагает «под диалектику» там, где она совершенно неуместна, подобно Марксу в его карикатурной «форме ценности»*: живое неделимое, жизненный процесс, процесс рода). В конце концов «жизнь есть непосредственная идея, или идея как еще ее не реализованное в самом себе *понятие.* В ее *суждении* она есть *познание* вообще» (III, 159).

В «Энцикл<опедии»>, § 216, стр. 353, читаем: «Идея в непосредственном состоянии есть *жизнь.* Здесь понятие есть душа, которая осуществляется в теле». Далее дедукция смерти: «Так как идея находится здесь в непосредственном состоянии, то душа и тело могут быть разделены. В этом состоит конечность этого момента идеи, и это ведет к смерти живого существа» (ib.). «Рассудок считает жизнь за тайну и непонятную тайну. Но это мнение показывает только то, что определения рассудка конечны и неверны. Жизнь есть не что другое, как понятие или идея, которая существует в непосредственном виде. В этом состоит несовершенство жизни, п<отому> ч<то> ее понятие и ее реальность не могут соответство-

вать друг другу. Понятие жизни составляет душа, но реальность этого понятия образует тело. Душа, так сказать, вылита в тело, и поэтому она может только ощущать, а не мыслить или существовать для себя. Жизнь несовершенна потому, что она есть идея в себе; знание, напротив, несовершенно потому, что здесь идея существует только *для себя.* Истинное существо жизни и знания образует абсолютная идея, которая существует в себе и для себя» (§ 236, стр. 371).

Учение Гегеля есть типичное савеллианство, моноипостасность Божества, имеющего три модуса; вместе с тем оно есть и пантеизм, как учение о становящемся, но не ставшем еще окончательно Боге: до Христа не было второй ипостаси, теперь осуществляется третья, почему троицы в сущности еще нет. Притом, в роли Отца у Гегеля является Логос, ипостась Сына, а вследствие этого все перевернуто, оказывается в обратном соотношении: не Отец в Своем лоне безвременно рождает Сына, открывающего Ему Божественное Все, изрекающего Слово, причем этим Словом творится мир, но логическая идея, не имеющая бытийного ядра, внезапно и ни с чем несообразно погружается в свое «инобытие»[1]. Этим, в сущности, ликвидируется панлогизм, п<отому> ч<то> установляется трансцендентное Логосу начало логического бытия. Однако это начало конструируется лишь как упражнение для логической идеи, вызванное ее собственными нуждами, а не как благодатный дух любви вседовольного Божества, не имеющего у Гегеля никакой внемировой, собственной, внутрибожественной жизни. При этом царство Духа, Третьей Ипостаси, вводится у него больше в угоду триадическому схематизму да лютеранской ортодоксии, нежели действительной логической необходимости. Настоящего места у Гегеля для Царства Духа нет и быть не может, п<отому> ч<то>, исходя из логоса, он устанавливает необходимость для логоса осознать себя чрез инобытие и вернуться к себе же. Поэтому религия «ist nicht bloss

[1] У Гегеля есть проникновенные слова о серьезности миротворения, которое, однако, не содержит в себе полного ответа на этот вопрос: жизнь Божества,— жизнь, которую предвосхищает и которой наслаждается разум, когда он возвышается до абсолютного единства всех вещей,— может быть изображена как действие любви в самой себе, но эта идея становится прописной банальностью или даже пошлостью, когда она не объемлет в себе в полной силе страдания, терпения, труда, заключающихся в отрицательной стороне вещей *(Hegels* Werke II, 15, Phän<omenologie> d<es> Geistes), т. е. и здесь выходит, что мир *нужен* для Бога, есть момент Бога и в Боге.

ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist sondern der absolute Geist ist das Sich-leziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der zu sich selbst verhält, das Selbstbewustsein des absoluten Geistes» (Bd. XII, 196. Цит. *K. Fischer.* G<eschichte> d<er> n<euen> Ph<ilosophie>, VIII, 959)*.

Здесь прямое сближение Гегеля с воинствующим спиритуалистическим пантеизмом Гартмана — Древса**.

И в результате религиозная философия Гегеля есть пантеистическое *человекобожие,* ибо дух сознает себя и рождается в человеке, который и есть становящийся, т. е. сознающий себя постепенно бог. Здесь Гегель есть единомышленник не только вышедших из него Фейербаха, Штрауса, Б. Бауера и даже Маркса, но и О. Конта, несмотря на всю метафизическую пропасть, их разделяющую, несмотря на то, что оба не подозревали друг о друге. Таким образом, неожиданно, не сговариваясь, с разных точек, на разных языках, разными подходами и системами, во *всех* отношениях *по-разному* философия времени говорит об одном и том же — о грядущем *во имя свое* сверхчеловеке-самозванце, отовсюду звучит одна и та же музыка антихристова.

Как имманентизм и логический пантеизм, система Гегеля, начинающаяся с абстракции безликого бытия, есть и *имперсонализм,* сближаясь в этом с пантеизмом Спинозы. Правда, это противоречит буквальному заявлению самого Гегеля, противопоставляющего себя спинозизму как имперсонализму, в котором «das Selbstbewustsein nur untergegangen, nicht erhalten ist»*** (Phän. d. Geist., 10—11. *K. Fischer,* VIII, 291), и определяющего свою задачу «das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken» (Vorwort zur Phän. d. G.)****. Но личность есть здесь *результат* развития *целого,* как его момент или самоопределение. Так развитие Логики приводит от безликого бытия, чрез безликую сущность к понятию, которое определяется Гегелем уже как субъект (хотя и совершенно произвольно и неубедительно). Так и человек «für sich ist er nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist» (Ph. d. G. II, 16)*****.

Подобным же образом личность при переходе от натурфилософии к антропологии появляется как сознание и самосознание: «Die Für-sich-sein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich». «In Ihr erfolgt

ein Erwachen höherer Art, als das auf das blosse Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende Blitz; in Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele für die Seele» (Enc. III, 412)*.

Подобно тому как самосознание вневременно появляется лишь на известной ступени саморазвития понятия, есть его момент и определение, в мире самосознание *возникает* в человеке, образуя основу «субъективного духа» соответственно науке *феноменологии.*

Итак, в отношении к личности, началу ипостасному, учение Гегеля есть метафизический эволюционизм. «Дух», «понятие» у него есть некая безликая субстанция, в которой возникает саморазличение, субъект-объект, внешне-внутреннее, an sich und für sich и т. д.; личность, ипостась, есть в глазах Гегеля только «субъект», т. е. не абсолютная, пребывающая и несмываемая спекуляцией точка, *из* которой эта спекуляция возникает, но лишь момент самоположения сверхсознательного или бессознательного начала,— согласно Гартману. Но ведь спинозизм и даже материализм разъясняет каждый по-своему личность, они только не признают ее абсолютности и самоочевидности, как и весь вообще эволюционизм, который сплошь есть философия тожества от Спинозы до Гегеля. И этой философии тожества, которая есть тем самым эволюционный пантеизм разных оттенков, противоположен персонализм, для которого ипостась первее всякого определения. И всякое an und für sich бытие возможно в предположении субъекта, *в* ипостасном бытии, для ипостаси, пред ее лицом, есть *ее* жизнь и бытие, а не некоего *оно,* безликой субстанции, за которой укрывается пантеистический атеизм и акосмизм. Здесь проходит рубеж всей новейшей философии. (Эволюционизмом Гегеля странным образом соблазняется и Вл. Соловьев в словарной статье о Гегеле, в противоположность своей ранней, более верной точке зрения, когда он находил, что гегелевское мышление остается без мыслящего**; здесь же он, напротив, говорит: «Несправедливо укоряют Гегеля за то, что его диалектический процесс есть будто бы мышление без мыслящего и мыслимого. Конечно, Гегель не признавал субъекта и объекта за две отдельные и внешние друг другу *вещи* и хорошо делал: ведь самое происхождение его философии связано с умозрительной необходимостью окончательно освободиться от картезианского дуалистического противоположения между мыслящей и протяжен-

ной субстанцией. По Гегелю, в истинном процессе бытия и мышления субстанция становится субъектом или духом и, если он делал особенное ударение на термине «становится», то из этого не следует, чтобы он отрицал два другие: он установил только их отдельность» (?!). Далее Соловьев хвалит его за «решительное установление в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий *процесса, развития, истории* как последовательного осуществления идеального содержания»*).

На самом деле, Гегелю эта мнимая заслуга принадлежит (или не принадлежит) столько же, сколько Конту, Спенсеру, Марксу, Геккелю, вообще всей эволюционной ереси, и взято у Гегеля, как и у всех данных лиц, в пантеистическом смысле, совершенно для Соловьева не приемлемом.

В том-то и дело, что Гегель, отдав всю свою колоссальную мыслительную силу диалектике бытия (попросту «эволюции») *не* разрешил этого вопроса философии и не мог разрешить, потому что он был пантеистом, а для пантеиста даже и не существует самого вопроса в правильной постановке. Вопрос состоит именно в *со*-положении Бога и мира, а в нем человека, ипостаси и ее сущности, лица и природы, т. е. об истинном смысле, природе и границах эволюционизма. И самая коварная опасность гегельянства (которую не почувствовал странным образом Соловьев) именно состоит в том, что эволюционизм у него соединяется с христианским умозрением савеллианского типа, т. е. представляет собой *христианскую ересь,* как и всякий пантеизм и эволюционизм.

Post-scriptum. Что одной из основных черт гегельянства является безыпостасность Абсолютного, почему он не в состоянии метафизически утвердить и человеческую индивидуальность, яснее всего показано в заслуживающем полного внимания исследовании *Ильина* — «Философия Гегеля». М., 1918, I—II, где особая глава посвящена развитию учения Гегеля о личности. (В моих руках не было еще этого исследования, когда писался настоящий экскурс.) Что в практическом применении своих начал, особенно в философии права, Гегель много говорит о личности, не установив, однако, для этого никакого метафизического основания в онтологии, т. е. в логике, это факт, но всю необоснованность этого образа действий и должна выявить критика. Для Гегеля личность может пониматься как особый момент или образ бытия абсолютного, как граница для преодоления этой особенности, но отнюдь не

как безусловный, абсолютный центр, нерастворимый и неустранимый в жизни самой субстанции. И этого не доказал Ильин всеми своими инкрустациями слов и выражений Гегеля (см. особенно стр. 176—183 и д<алее> II тома). Все рассуждения Ильина — Гегеля о значении индивидуального начала, разумеется, бесспорны и правильны, но при одном условии, обязательном для рационалиста, да еще панлогиста: если оно онтологически обретено и явлено. И наличие этого нужно показать, без этого же все рассуждение покоится на petitio principii. Вообще выдающиеся достоинства книги Ильина, в которой Гегель подвергнут совершенно изумительному по трудолюбию, а вместе и по мастерству (если исключить упомянутые преувеличения в манере цитирования) изложению, бесспорны, но она есть не столько исследование о Гегеле и его учении, сколько образцовое его изложение, не чуждое, разумеется, модернизации. Как исследование же о философии Гегеля, оно имеет самый серьезный и непонятный пробел: в нем отсутствует изложение и критика «Науки логики», т. е. самого существа гегельянства, и вообще больше говорится о замысле и заданиях философии Гегеля и о смысле этих заданий, нежели о выполнении. Наиболее ценными и проницательными замечаниями являются критические замечания о невыдержанности системы Гегеля в основных вопросах космологии (я бы прибавил: и антропологии), или «пантеизма». Однако в дальнейшем автор как будто примиряется с фактом и излагает практическую философию Гегеля так, как будто бы она была обоснована в теоретической. Между тем панлогизм «Логики» и спиритуализм дальнейшей философии у Гегеля суть совсем *разные* системы, между собою не связанные, причем философски интересна, значительна и оригинальна только первая.

III. ЭКСКУРС О ФИХТЕ

I. ИЗЛОЖЕНИЕ ИДЕЙ НАУКОУЧЕНИЯ

В «Grundlage der allgemeinen Wissenschaftslehre» Фихте излагает основы своего учения об *Я*. В качестве «первого, совершенно безусловного основоположения» он полагает не мысль, но «действенное деяние» — Thathandlung, которое не встречается среди эмпирических определений нашего сознания, но лежит *в основании всего* сознания и только одно делает его возможным (Избр<анные> сочинения Фихте. М., изд. «Путь», 1916, т. I, стр. 69).

В основу рефлексии, устанавливающей наличность этого деяния, в качестве самоочевидного положения Фихте берет положение: А есть А (то же, что и А=А, ибо таков смысл логической связки), которое «признается прямо и без всякого размышления за нечто совершенно достоверное и установленное» (I, 69; нем. изд., 93*). Разумеется, эта очевидность и особенно это приравнивание *А есть А* к А=А совсем не бесспорно, форма суждения или «связка», которую отвлекает здесь Фихте, вовсе не проста и содержит, быть может, центральную проблему, почему и начинать с нее как с очевидности есть дело произвольное, и все здание дальше строится на песке. Тем не менее именно эта необходимая связь и «полагается *безусловно* и безо всякого дальнейшего основания», она достоверна, даже если А не существует (связка *до* и *без* связываемых!). Далее к этому воображаемому основанию на ниточке прицепляется мир — Я, посредством двух-трех вольтов. А именно: «а) X (т. е. связка) по меньшей мере полагается в *Я* и через посредство *Я*, ибо в вышеупомянутом суждении судит ведь Я (какое?) и судит согласно X, как некоторому закону. Этот последний, следовательно, дан Я; а так как он устанавливается безусловно и без всякого дальнейшего на то основания, то он должен быть для Я самим же *Я*» (70; 93, 94). Далее, положив X в Я (откуда и как?), он втискивает в него и А на том основании, что «X возможно лишь в отношении к какому-нибудь А, но X действительно (?) полагается в Я, стало быть, и А должно

полагаться в Я, поскольку с ним соотнесено X». Следующим вольтом из связки вынимается субъект и предикат и рассаживаются на свои места, и торжествующий фокусник возвещает: «Соответственно этому вышеуказанное положение может быть выражено следующим образом: если А полагается *в Я, оно полагается,* или же существует» (70; 94). Этим смехотворным и наивным престидижитаторством «дедукция» заканчивается, и далее торжественно возвещается: «Таким образом, *Я* чрез посредство X полагает следующее: *А есть в наличности для судящего Я безусловно и исключительно в силу его положенности в Я вообще,* т. е. им полагается, что *Я* есть нечто, что равно себе всегда, что всегда остается одним и тем же. И безусловно полагаемое X можно выразить также след<ующим> образом: Я=Я; Я есмь Я» (ib.). Фихте полагает, что «путем такой операции» «незаметным образом» (браво!) «достигли положения *Я есмь*». Конечно, это нелепость и притом двойная: никакой дедукции здесь нет, и положение: *Я есть Я* (которое совсем не равносильно положению *Я есмь*) есть бессмыслица, применение связки или формы суждения к тому, к чему она не может быть применена, т. е. к *одному только* субъекту (каковым всегда является *Я*). Заключить Я в комнату с зеркальными стенами, где бы оно смотрелось, умножалось, без конца повторяя: *Я есмь Я,* это значит произвести насильственную абстракцию, которая и лежит в основе всей системы Фихте и определяет ее внутреннее задание. А задание это таково: из Я, т. е. из подлежащего, субъекта, *вывести* сказуемое как *не-я,* в *я* втянуть сказуемость, все суждение, самоопределение; в этой моноипостасности, а в то же время в абстракции, лежит сущность всего фихтеанства, и для этого средством явилось злоупотребление связкой, взятой *до* осуществления суждения, внесение ее в Я в качестве зеркала для него и получение таким образом бессмысленной тавтологии: *Я есть Я,* которому присоединяется заведомо неверно Я=Я, ибо *есть* вовсе не значит=. Таким способом установляется достоверность положения *Я есмь* и делается выход к Ich-Philosophie: «прежде всякого положения в я должно быть положено само Я» (71; 95).

«Значит, положение Я самим собою есть его чистая деятельность. *Я полагает самого себя,* и оно *есть* только благодаря этому самоположению. И наоборот, *Я есть,* и оно *полагает* свое бытие только благодаря моему бытию.— Оно является в одно и то же время и тем, что совершает действие, и продуктом этого действия; действующим на-

чалом и тем, что получается в результате деятельности. Действие и дело суть одно и то же, и поэтому *Я есмь* есть выражение некоторого действенного акта» (72; 96).

Далее начинается вынимание из шляпы фокусника, из положения: *Я есмь Я,* заранее туда положенного. Здесь сначала различаются «безусловно полагаемое Я» (т. е. субъект) и «сущее Я» (предикат): «Я есть потому, что оно положило само себя». «Я в первом смысле и Я во втором смысле должны быть друг другу совершенно равны». (Это утверждение есть, конечно, величайший вздор,— они *никогда* не равны, ибо *есть* не равно=, и притом ненужный, п<отому> ч<то> верность дальнейшего самоочевидна и ни в какой дедукции не нуждается.) «Поэтому можно обратить вышеуказанное положение и сказать: Я полагает себя самого просто *потому, что оно есть.* Оно *полагает* себя единственно лишь чрез свое бытие и *есть* единственно лишь чрез то, что оно положено» (73; 97).

Далее дается определение Я как «абсолютного субъекта»: *«То, бытие (сущность) чего состоит единственно только в том, что оно полагает себя самого как сущее,* есть Я как абсолютный субъект. Поскольку оно *полагает себя,* оно есть, и поскольку *есть,* оно *полагает* себя. И соответственно с этим Я безусловно необходимо для Я. Что не существует для самого себя, не есть Я» (73; 97). Здесь совершенно верно указывается самоосновность, или самополагаемость, или абсолютность Я, ибо природа Я в этой самоосновности, оно есть действительно действенный акт, где бытие и сознание совпадают в одной точке. Но для этого совершенно не нужна громоздкая и фальшивая дедукция, которая лишь умаляет абсолютность *я.* «Ничего нельзя помыслить без того, чтобы не примыслить своего Я как сознающего самого себя; от своего самосознания никогда нельзя отвлечься». *«Полагать самого себя и быть* — утверждения, применительно к Я, совершенно одинаковые. Положение: Я есмь, потому что Я положил себя, м<ожет> б<ыть> поэтому выражено также и след<ующим> обр<азом>: *Я есмь безусловно потому, что Я есмь.* Далее, полагающее себя самого Я и сущее Я есть то самое, *чем* оно себя полагает; и оно полагает себя как *то самое,* что́ оно есть. Таким образом: *Я есмь безусловно то, что Я есмь.* Непосредственным выражением раскрытого теперь смысла действенного акта м<ожет> б<ыть> признана следующая формула: *Я есмь безусловно, т. е. Я есмь безусловно потому, что Я есмь; и Я есмь безусловно то, что Я есмь;* в обоих случаях для Я — Я полагает первоначально и безусловно

свое собственное бытие» (75; 98). В примечании следующее пояснение: «*Я есть* по необходимости тожество субъекта и объекта, — субъект-объект, и оно является таковым прямо безо всякого посредства». — Верность всего этого в раскрытии самоосновности Я; неверность же, и притом роковая, состоит в распространении на Я принципа тожества, в приписании ему *бытия,* когда оно есть *сущее,* и вообще в затемнении того, что *Я* вне сказуемости не имеет бытия.

«Может быть указано нечто такое, из чего выводится в свою очередь каждая категория. Это Я как абсолютный субъект. Относительно всего остального, к чему только она должна быть применена, нужно показать, что на него реальность переносится *из* Я, что оно необходимо должно быть, поскольку есть Я» (76; 99).

Свое отношение к Канту и Декарту Фихте определяет так: «На наше положение как абсолютное основоположение всего знания намекал *Кант* в своей дедукции категорий; но он нигде не установил его определенно как основоположение. До него *Картезий* указывал подобное же положение: cogito ergo sum, которое не только должно было быть меньшей посылкой и заключением некоторого силлогизма, коего бóльшая посылка гласила: quodcunque cogitat, est*, но которое он считал для себя возможным рассматривать также как непосредственный факт сознания. В таком случае оно значило то же, что cogitans sum, ergo sum (или, как выразились бы мы, sum ergo sum). Но в таком случае прибавка cogitans совершенно излишня. Нет необходимости мыслить, если существуешь, но необходимо существовать, если мыслишь. Мышление отнюдь не составляет сущности бытия, и есть лишь особое его определение» (76; 100).

О Спинозе: «Для него Я (то Я, которое он называет своим или моим Я) есть не безусловно *потому,* что оно есть, а потому, что оно есть *нечто другое.* Правда, Я, по его мнению, есть Я для Я, но он ограничивает при этом, чем бы оно было для чего-то вне Я. Такое «вне-Я» было бы равным образом некоторым Я, по отношению к которому положенное Я (напр<имер>, *мое Я*) и все возможные, могущие быть положенными *я* были бы видоизменениями. Он отделяет чистое и эмпирическое сознание. Первое он полагает в Боге, который никогда не сознает себя, так как чистое сознание никогда не постигает сознания; второе же он полагает в отдельные модификации Божества. В таком виде его система вполне последовательна

и неопровержима, так как она находится в такой сфере, куда разум не может за нею следовать. Но она лишена оснований; ибо что же давало ей право выходить за пределы данного в эмпирическом сознании чистого сознания? <...> Если преступить за пределы *Я есмь,* то неизбежно придешь к спинозизму. (Что Лейбницева система, взятая мысленно в ее завершении, есть спинозизм, показывает... С. Маймон*.) И что существуют только две последовательные системы: критическая, которая признает такую границу, и спинозо-догматическая, которая ее переходит (77—78; 101).

НЕ-Я. «Противоположность как таковая существует лишь как действие Я, а не по какому-нибудь другому основанию» (80; 103). «Так как сначала безусловно полагается одно Я, то только одному Я можно и безусловно противополагать. Но противоположность Я есть НЕ-Я» (81; 104). Сколь несомненна среди фактов эмпирического сознания наличность безусловного признания достоверности положения — А не = А, столь же безусловно Я несомненно противополагается некоторое НЕ-Я» (ib.). Фихте поясняет, между прочим: «Чтобы я мог утверждать какой-нибудь *предмет,* я должен уже его знать, он должен, стало быть, содержаться во мне, представляющем, первично, до всякого возможного опыта.— И это до того бросается в глаза, что всякий, кто этого не понимает и не поднимается отсюда до трансцендентального идеализма, бесспорно должен быть духовно слеп» (81—82; 105).

«Поскольку полагается НЕ-Я, Я не полагается, так как чрез *Не-я* Я совершенно уничтожается. *Не-я* же полагается в Я, так как оно противополагается. А всякое противоположение предполагает тожество Я, в котором нечто полагается и противополагается положенному. Следовательно, Я не полагается в Я, поскольку в нем полагается *Не-я.* Но *Не-я* может быть полагаемо лишь постольку, поскольку в Я (в тожественном сознании) полагается некоторое Я, которому оно может быть противополагаемо. Итак, *Не-я* должно быть полагаемо в тождественном сознании. Следовательно, в нем необходимо полагается также и Я, поскольку должно быть положено *Не-я*» (83; 106). «Я и *Не-Я* есть оба продукты первичных действий Я; и само сознание есть продукт такого первоначального действия Я,— положения Я самим собою» (84; 107). Я и *Не-Я* взаимно ограничивают друг друга, и т<аким> обр<азом> вводится понятие *делимости Я: «как Я, так и Не-Я полагаются просто как делимые»* (85; 109).

«Только теперь можно сказать о них обоих: они суть *нечто.* Абсолютное Я первого основоположения не есть нечто (оно не обладает никаким предикатом и никакого предиката не может иметь); оно есть безусловно лишь то, что оно есть, и этому нельзя дать дальнейшего объяснения. Теперь чрез это понятие до сознания доведена вся реальность; и у нее на долю *Не-я* приходится та часть, которая не присуща Я, и наоборот. То и другое представляют собою нечто; *Не-я* — то, что не есть я, и наоборот. *Не-я,* будучи противопоставлено абсолютному Я, являет собою *безусловное ничто;* будучи противопоставлено ограниченному Я, оно знаменует собою отрицательную величину» (86; 109—110).

Итак, в недрах абсолютного *Я* возникает Я делимое, «нечто», разделяющее свое бытие с *Не-я* и от него в своем рефлективном определении зависящее: без *Не-я,* в сущности, нет Я как сознания или субъекта, нет и мира. Переход к *Не-я* совершается путем неясности и двусмысленности, ибо ради него абсолютное Я, которое не имеет никакого предиката, вернее логоса, абсолютно нелогично или внелогично, предвосхищая гегелевское salto-mortale духа к инобытию или природе, переодевается в Я-субъект и допускает — предикат, хотя он и состоит сначала только в противоположении, простом *не* или в минусе (—А); но и это невозможно в отношении к неопределенному и невыразимому, логически трансцендентному Я, он не может возникнуть чрез Я, а только чрез *я,* а от Я к *я*[1] нет никакого перехода, существует hiatus, как справедливо и тонко отмечено в превосходном этюде *И. Ильина* «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте-старшего» (В<опросы> ф<илософии> и пс<ихологии, 1912, №> 111—112): «Между первым действенным актом «самополагания» и вторым актом «инополагания» такое же расстояние, как между Богом до сотворения конечного мира и Богом после его создания... Вся проблема наукоучения возникает из того, что наряду с Абсолютным «Я» появляется другое «Я», *не абсолютное,* и задача всего построения лежит в том, чтобы конструировать такое отношение между «Я» Абсолютным и «Я» относительным, которое могло бы представить оба «Я» как известное *единство.* В са-

[1] Кстати сказать, здесь помогла и двусмысленность немецкого языка, в котором Ich всегда пишется с прописной буквы, между тем как у Фихте явно *два,* если не *более понятий* Ich, и это следовало бы отметить в русском переводе.

мом деле, вспомним, что *Абсолютному* «Я» не может быть ничего равнопоставлено или противопоставлено; а между тем «Не-Я» возникает как противопоставленное «Я». Ясно, что оно противостоит *не тому же самому* «Я», которым оно впервые и первоначально «положено» (В<опросы> ф<илософии и психологии, №> 111, 33). (Далее вопрос о *делимости я* и об определении отношения между «я» и «не-я», т. е. между субъектом и предикатом, фальшив в основе и есть и абсурд, и πρῶτον ψεῦδος у Фихте, но об этом ниже.)

Сам Фихте говорит: «В то же самое время, как Я противопоставляется некоторое «Не-Я», оно ему и приравнивается, но только не в более высоком *понятии* (которое их обоих заключало бы в себе и предполагало бы некоторый высший синтез или по крайней мере тезис), как то бывает во всех остальных сравнениях, а в более низком понятии. Для того, чтобы быть уравнено с Не-я, *Я само должно быть опущено до более низкого понятия, понятия делимости;* здесь имеет место не *вос*хождение, а *нис*хождение. Я и Не-я, поскольку они уравниваются и противополагаются чрез понятие взаимной ограниченности, сами суть нечто (акциденции) в Я как делимой субстанции, они положены Я как абсолютным, не допускающим ограничения субъектом, которому ничто не равно и ничто не противополагается» (95—96; 119).

Это-то таинственное «нисхождение» или «опущение» до более низкого понятия в абсолютном Я есть метафизическая катастрофа, совершенно разрывающая фихтевскую «систему», которой он так гордится и хвалится (92; 115). Фихте продолжает: «В том и состоит сущность *«критической»* философии, что в ней устанавливается некоторое абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и ничем высшим неопределимое... напротив того, *догматична* та философия, которая приравнивает и противополагает нечто самому Я в себе; что случается как раз в долженствующем заключать более высокое понятие *вещи* (Ens), которое вместе с тем произвольно рассматривается как безусловно высшее понятие. В критической системе вещь есть то, что полагается в Я; в догматической же системе оно представляет собою то, в чем полагается само Я. Критицизм *имманентен* потому, что он все полагает в Я, догматизм же трансцендентен, ибо он идет за пределы Я» (96; 120). «Поскольку догматизм может быть последователен, спинозизм является наиболее последовательным его продуктом» (ib.).

Из делимости Я на Я и Не-Я Фихте выводит природу синтетических суждений и неразрывность тезиса и антитезиса, предвосхищая Гегеля в «диалектическом методе». Совершенно справедливо он констатирует всю немудрящую его сущность, именно, что «никакой антитезис невозможен без синтеза, ибо антитезис заключается ведь в розыске из подобных элементов общего признака, но подобные элементы не были бы подобны, если бы не были бы уподоблены некоторым синтетическим актом. Точно так же и наоборот, никакой синтез не возможен без антитезиса. Противоположности должны быть объединены; но они не были бы противоположны, если бы они не были противоположны чрез некоторое действие Я» (89—90; 113—114). Отсюда Фихте делает между прочим заключение, что «чисто аналитических суждений вообще не существует». Но рядом с этим установляются «тетические» суждения, т. е. просто суждения, в которых и заключено зерно онтологической и критической проблемы. «Тетическое суждение есть такое, в котором нечто не приравнивается и не противополагается ничему другому, а только полагается себе равным» (93; 116). Все подобные суждения подводятся под *Я есмь,* «т. е. под абсолютное положение Я (если даже не всякий раз имеют Я своим субъектом; напр<имер>, человек свободен» (93; 116). Это есть глубокое и характерное заблуждение, ибо *Я есмь* есть вовсе не суждение, абсолютное Я лишенс предикатов, и это сближение свидетельствует лишний раз о неясности Фихте в исходных основоположениях.

Развертывая далее «синтез» я и не-я, Фихте указывает некоторые черты в положении: *Я полагает себя как определенное чрез не-я,* выделяя здесь два момента: Я полагает себя как *определенное чрез Не-я,* и *Не-я определяет я,* наконец, *Я полагает себя* определенным абсолютной деятельностью (104; 105—127).

О реальности

«Поскольку утверждается: Я определяет себя самого, постольку Я приписывается абсолютная полнота реальности, так как оно положено как реальность просто и в нем не положено никакого отрицания. При этом раз Я должно определить самого себя, это не значит, что оно уничтожает в себе реальность,— так как этим оно было бы поставлено в противоречие с самим собою; но это должно значить, что Я определяет реальность и чрез ее посред-

ство себя самого. Оно полагает всю реальность как некоторое абсолютное количество. За пределами этой реальности больше нет никакой реальности. Эта реальность полагается внутрь (ins) Я. Стало быть, Я определено постольку, поскольку определена реальность» (106; 129). «Не-я противополагается Я; и в нем пребывает отрицание, так же как в Я — реальность. Раз в Я положена абсолютная полнота реальности, то в Не-я неизбежно должна быть положена абсолютная полнота отрицания» (106<;129>). «Сколько частей отрицания полагает в себе Я, столько же частей реальности полагает оно в Не-я» (107<;130>).

«Источником всякой реальности является Я, так как оно есть непосредственно и безусловно полагаемое. Только чрез посредство Я и вместе с ним дается понятие реальности. Но Я есть потому, что оно *полагает себя,* и *полагает себя* потому, что оно *есть.* Следовательно, *самоположение* и *бытие* есть одно и то же. Но понятия *самоположения* и *деятельности* вообще суть, в свою очередь, одно и то же. Значит, всякая реальность действенна и все действенное есть реальность. Деятельность есть положительная, абсолютная реальность» (111; 134). *Страдание* Я есть *«положительное,* абсолютное отрицание, и постольку оно противоположно страданию только относительному» (111; 134), оно есть отрицание *количественное* («простое отрицание деятельности, равное нулю, было бы покоем»). *«Не-я,* как таковое, *лишено какой бы то ни было реальности, но оно имеет реальность, поскольку Я страдает,* т. е. поскольку Я находится в состоянии аффекта» (112; 135).

Характерно: «Каждый возможный предикат Я означает собой некоторое ограничение его. Субъект Я есть безусловно деятельное или сущее. Предикатом же (напр<имер>, Я представляю, стремлюсь и под.) эта деятельность заключается в некоторую ограниченную сферу» (118; 141).

Далее следует такой Ich-Spinosismus, очень типичный: «Поскольку Я рассматривается как охватывающий в себе весь и всецело определенный круг реальностей всяческих, оно есть *субстанция.* Поскольку же оно полагается в такую сферу круга, которая не всецело определена, постольку оно *акцидентально* или же *в нем имеется некоторая акциденция»* (119; 142). «Никакая субстанция не может быть мыслима безотносительно к акциденции, так как Я становится субстанцией только чрез положение возможных сфер в абсолютный круг; только благодаря возможным акци-

денциям возникают *реальности,* так как в противном случае все реальности были бы одним и тем же» (120; 142). «Субстанция *есть вся смена целиком, мыслимая вообще;* акциденция есть *нечто определенное, которое сменяется вместе с каким-либо другим сменяющимся.* Первоначально есть только одна субстанция — Я. В этой единой субстанции полагаются все акциденции, следовательно, все возможные реальности» (120; 142). Фихте предусматривает возникновение дальнейших, так сказать, производных субстанций из акциденций, но в основе лежит единая субстанция — Я. При этом остается, конечно, совершенно открытым, есть ли эта субстанция единичное, индивидуальное Я, и тогда как относиться к множественности *я*? или же если разуметь всеобщее Я, то как понимать отношение частных *я* к универсальному Я? Ответа нет, ибо нельзя считать ответом краткое и глухое замечание в речи «О достоинстве человека»: «Все индивиды заключаются в Едином великом единстве чистого Духа» (405; 416) или: «Для меня, который есть *я,* таков и каждый, который есть *я*» (ib.). Но *я* имеет свойство мыслить и ощущать себя в единственном числе и не только в первом, но и единственном лице, писать себя с большой буквы, как Я у Фихте, и от такого *я* к чужому *я* или *ты* нет никакого логического перехода.

Интересно далее следующее суждение: «Неисследованной и совершенно невыясненной осталась частью та деятельность Я, посредством которой оно различает и потом сравнивает себя как субстанцию и акциденцию, частью же то, что побуждает Я предпринимать это действие, причем этим побуждающим началом должно быть, конечно, действие Не-я <...> Подлинной высшей задачей, содержащей в себе все другие задачи, является следующая: как может Я непосредственно воздействовать на Не-я или же Не-я на Я, раз оба должны быть друг другу противоположны». Между ними продвигаются все новые члены, но в конце концов все же остается точка непосредственного соприкосновения Я и Не-я. «На это можно посмотреть и с другой стороны.— Поскольку Я ограничивается Не-я, оно конечно в себе самом, поскольку оно полагается собственной деятельностью, бесконечно. Оба его момента, бесконечность и конечность, должны быть объединены между собою. Но такое объединение само по себе невозможно».

«Противоречие (между светом и тьмой) может быть разрешено только следующим образом: свет и тьма вообще не противоположны между собою, а различаются

лишь по степени. Тьма есть только чрезвычайно незначительное количество света. Совершенно так же обстоит дело и между Я и Не-я» (122; 145).

Фихте, исследуя дальнейшие «синтезы» Я и Не-я, их «независимую деятельность» (рассуждение многословное и темное), снова возвращается к вопросу о точке непосредственного соприкосновения Я и Не-я. «Поскольку *я не* должно полагать чего-либо в себе, оно *само* есть *Не-я.* Но так как оно должно быть (sein muss), то оно должно и полагать; а так как оно не должно (soll) полагать в Я, то оно должно полагать в Не-я» (150<;173>). «Что Не-я чего-либо *не* полагает в Я или же отрицает нечто,— значит, что Не-я для Я вообще не является полагающим, а только лишь отменяющим (aufhebend), поэтому постольку оно противополагается Я согласно своему *качеству* и является *реальным основанием* некоторого определения в Я.— Но утверждение, что Я не полагает чего-либо в Я, не означает собою того, что оно вообще является полагающим; ибо, без сомнения, Я является полагающим, когда оно чего-либо не полагает, когда оно что-либо полагает как отрицание, в действительности утверждение это значит, что Я является только *отчасти* не-полагающим. Поэтому Я противополагается себе самому не со стороны качества, а лишь со стороны *количества,* оно является, стало быть, лишь *идеальным основанием* определения в себе самом.— Что Я *не* полагает в себе чего-либо и что оно полагает это нечто в Не-я, значит одно и то же: Я является поэтому основанием реальности Не-я тем же самым способом, каким оно является основанием определения в себе самом, основанием своего страдания. Оно является лишь *идеальным основанием.* Это только *idealiter* полагаемое в Не-я должно *realiter** быть основанием некоторого страдания в Я, идеальное основание должно стать реальным» (151; 174). Вопрос: «Каким же образом реальное основание может стать идеальным?» — Разрешение его «предполагает непосредственное соприкосновение Я и Не-я», дается «нашим синтезом» (sic!), смысл которого таков: *«идеальное основание и реальное основание суть одно и то же в понятии действенности»* (152; 175). Далее некоторое пояснение: «В вещах самих по себе должно быть налично нечто от нашего представления независимое, благодаря чему они проникают друг в друга независимо от нашего содействия; основание же того, что мы связываем их между собою, должно содержаться в нас, хотя бы, напр<имер>, в нашем ощущении. Т<аким> обр<азом>, однако, мы и наше Я пола-

гаем вне нас как *полагающего,* в виде некоторого *Я в себе,* в виде некоторой безо всякого нашего содействия и неизвестно как существующей вещи; и вот какая-нибудь другая вещь должна воздействовать на него безо всякого содействия с нашей стороны, наподобие того, как магнит действует на железо» (152; 175). (Разумеется, эта темная и противоречивая мысль о полагании «Я в себе» в виде вещей есть недопустимая, однако неизбежная контрабанда для Ich-Philosophie.) «Но Я ничто за пределами Я, ибо оно само есть *Я.* Если сущность Я заключается только в том, что оно полагает себя, в таком случае для него *самополагание* и *бытие* одно и то же. В нем реальное основание и идеальное суть то же самое. И наоборот, *самополагание* и *не-бытие* суть для Я опять-таки одно и то же» (153; 176).

«Что для Я должно существовать некоторое Не-я, не может означать ничего иного, кроме того, что Я должно полагать реальность в Не-я; ибо для Я нет и не может быть никакой другой реальности, кроме реальности чрез него положенной» (ib.). «Что деятельность Я и Не-я суть одно и то же — значит, что Я может *не* полагать в себе чего-либо только чрез то, что оно полагает это нечто в Не-я. Полагать же вообще Я должно с необходимостью, поскольку оно есть некоторое Я, но только не непременно *в-себе.* Страдательное состояние Я и страдательное состояние Не-я суть одно и то же. Что Я *не* полагает чего-либо в себе значит, что это нечто полагается в Не-я. Деятельность и страдание Я суть одно и то же, ибо поскольку оно чего-либо *не* полагает в себе, оно полагает его в Не-я. Деятельность и страдание Не-я суть одно и то же. Поскольку Не-я должно воздействовать на Я, должно уничтожить в нем нечто, постольку в нем полагается силою Я нечто равное.— Следовательно, вопрос о том, каково основание страдания в Я, вообще нельзя разрешить, менее же всего его можно разрешить, предположив некоторую деятельность Не-я, как вещи в себе; ибо в Я нет никакого чистого страдания» (154; 177). Вопрос этот нельзя разрешить в теоретическом наукоучении, а только в практическом. Свою систему «критического идеализма» Фихте противопоставляет «догматическому идеализму» и реализму, ибо «и деятельность Я сама по себе не является основанием реальности Не-я самого по себе, не является основанием страдания в Я» (154; 178).

Итак, возникает противупоставление субъекта и объекта, *я* и *не-я,* причем в *я* возникает представление о реаль-

ности *не-я*: хотя *не-я* на самом деле не есть реальное основание полагаемого в я страдания, иначе оно было бы вещью в себе, но оно должно быть необходимо представляемо таковым. Эта «удивительная способность, без которой ничего нельзя объяснить в человеческом духе», есть productive Einbildungskraft*. О ней говорится: «Всяческая реальность — само собою разумеется — *для нас*, — ибо только так оно и может быть в системе трансцендентной философии — порождается только силой воображения... на таком действии силы воображения основывается возможность нашего сознания, нашей жизни, нашего бытия для нас, т. е. нашего бытия как Я» (202; 227). Этим самогипнозом порождается и самосознание. Таким образом, речь идет о такой деятельности *я*, которая протекает за пределами сознания, до сознания, ибо его обосновывает собою. По справедливой квалификации К. Фишера, речь идет о bewusstlose Production** как основе сознания. Невольно спрашивается: как же можно установить эту *до*-сознательную функцию *я*, по какому (гносеологическому) праву говорит о ней сам Фихте? Тот же вопрос, что неизбежно возникает о философии Гегеля, он же возникает и о философии Фихте: *как возможно фихтеанство* как абсолютная философия? как может *я*-субъект подняться над своей роковой приуроченностью к *не-я* и познать всякий акт в *не-я* как *я*, посмотреть на себя со стороны, взглянуть на мир глазами творца еще *до* его создания? Ответа нет. Сам Фихте вспоминает о Маймоне, называвшем это *обманом* чрез посредство силы воображения. И в защиту от иллюзионизма Фихте умеет выставить лишь указание, что «каждому обману должна противополагаться истина, каждое заблуждение должно быть устранимо». Здесь же его быть не может, «раз только мы не должны отвлекаться от Я, что противоречило бы самому себе, так как отвлекающее не в состоянии отвлекаться от самого себя; следовательно, способность воображения не обманывает, а дает истину и притом единственную возможную истину. Предполагать, что она обманывает, значило бы обосновывать скептицизм, который учит сомнению в собственном бытии» (202—203; 227).

Но ссылка на закономерность иллюзионизма или его неизбежность есть психологический, но не философский аргумент. И с того времени, как открыта в *я* сила воображения, порождающая иллюзию реальности, является неизбежным скептицизм или же берклианство.

Сам Фихте делает такое замечание: «Для Божества, т. е. для такого сознания, в котором благодаря простой положенности Я было бы положено все (но только для нас понятие такого сознания немыслимо), наше наукоучение было бы лишено всякого содержания, так как в таком сознании не совершалось бы никакого полагания, кроме полагания Я; формальной же правильностью оно обладало бы также и для Бога (sic!), ибо форма его есть форма самого чистого разума» (231; 253).

Я представляющее, теоретическое, есть *интеллигенция* и «постольку совсем не является одним и тем же с абсолютным, просто чрез себя самого полагаемым Я». «Мы совершенно не в состоянии были бы мыслить для себя возможность представления иначе, как предполагая, что устремляющаяся в неопределенное и бесконечная деятельность Я подвергается толчку. Согласно этому, Я, как *интеллигенция вообще,* является *зависящим* от некоторого неопределенного *не-я;* и только благодаря такому *не-я* и чрез его посредство становится оно интеллигенцией. Но Я должно полагаться со стороны всех своих определений только, и только самим же собою, и, стало быть, должно быть совершенно независимо от какого бы то ни было возможного *не-я.* Следовательно, абсолютное Я и интеллигентное Я не суть одно и то же, но противополагаются друг другу, что противоречит абсолютному тожеству Я» (226—227; 249).

В Я возникает противоречие между Я как абсолютным, неограниченным и Я как интеллигенцией, связанной с объектом. Разрешается же оно в *практическом* наукоучении тем, что в *я* одновременно (и в разных отношениях, а потому и непротиворечиво) сочетаются и Я абсолютное, неограниченное, и интеллигентное тем, что, преодолевая *не-я,* границу Я, <Я> в то же время устремляется далее этой границы, и это бесконечное стремление, Я идеальное, долженствование, выражает бесконечную природу Я, а рефлексия на самую эту границу или объект порождает Я теоретическое, или интеллигентное. «С одной стороны, Абсолютное Я должно быть причиною Не-я, поскольку это последнее является последним основанием всякого представления» (228; 250). «Поскольку Я абсолютно, *оно бесконечно и неограниченно.* Все, что существует, полагается им; и чего оно не полагает, того нет вовсе. А все то, что оно полагает, оно полагает как Я; и оно полагает самое Я как все то, что оно полагает. *Следо-*

вательно, в этом отношении Я объемлет в себе всяческую, т. е. бесконечную, безграничную реальность» (232; 255).

«Чистая к себе самой возвращающаяся деятельность Я является *в отношении к некоторому возможному объекту* некоторого рода *стремлением,* а именно *бесконечным стремлением.* Это бесконечное стремление является до бесконечности *условием возможности всякого объекта:* без стремления нет объекта» (239; 261). Я, безусловно себя полагающее, не находит в себе никакого различия, оно может быть внесено лишь чрез некое Не-я, однако возможность этого «чужеродного влияния» должна быть обоснована в нем самом, ибо «если бы оно было обретено за пределами Не-я, оно оказалось бы ничем» (251; 272). «Я полагает себя безусловно и чрез то является в себе самом совершенным и закрытым для всякого внешнего воздействия. Но оно должно также с необходимостью, раз оно только долженствует быть некоторым Я, полагать себя, как положенное чрез себя само; и чрез это новое полагание, относящееся к некоторому первоначальному полаганию, оно открывается, так сказать, воздействию извне; чрез одно это повторение полагания оно полагает возможность того, чтобы в нем было также и нечто такое, что полагалось бы не чрез него самого. И то, и другое полагание составляет условие воздействия Не-я; без полагания первого рода не было бы никакой деятельности Я, которая могла бы быть ограничена; без полагания второго рода эта деятельность не была бы ограничена для Я. Я не могло бы полагать себя как ограниченное. Таким образом, Я, как Я, находится в первоначальном взаимодействии с самим собою, и только благодаря этому становится возможным влияние на него извне. Т<аким> обр<азом>, мы находим, наконец, также и искомую точку объединения между абсолютной, практической, и интеллигентной сущностями Я. *Я требует от себя, чтобы оно охватывало всю реальность, заполняло бесконечность.* В силу этого требования с необходимостью полагается идея просто изложенного, бесконечного Я; это и есть то *абсолютное* Я, о котором мы говорили. Только здесь вполне ясным становится смысл положения: *Я полагает себя само безусловно.* Тут и речи нет о данном в действительном сознании Я; ибо такое Я никогда не является безусловно положенным, но его состояние постоянно обосновывается собою либо непосредственно, либо посредственно чем-либо вне Я находящимся; тут речь идет об *идее Я,* которая должна с необходимостью лежать в основе его практического бесконечного

требования, но которая для нашего сознания является недостижимой и потому никогда не может непосредственно в нем присутствовать» (но зато может входить в него посредственно в философской рефлексии) (255—256; 277). «Я должно с необходимостью рефлектировать над собой относительно того, действительно ли оно охватывает в себе всю реальность. Оно полагает в основу своей рефлексии только что упомянутую идею и, таким образом, устремляется с нею в бесконечность, и постольку оно *практично:* в этом акте оно не абсолютно, так как благодаря тенденции и рефлексии оно как раз выходит за свои пределы; а равным образом и не теоретично, т<ак> к<ак> в основании его рефлексии лежит не что иное, как такая из самого Я происходящая идея, причем тут совершенно отвлекаются от возможного толчка и, стало быть, нет в наличности никакой действительной рефлексии. Благодаря этому возникает ряд того, что *долженствует* быть и что дается чрез одно только Я, стало быть, ряд *идеального.* Если рефлексия обращается на этот толчок и Я рассматривает поэтому свое выхождение за свои пределы как ограниченное, то в силу этого возникает другой ряд,— ряд *действительного,* который определяется сверх Я как такового и еще чем-то другим. И постольку Я является *теоретическим,* или же интеллигенцией» (256; 277).

Фихте полагает различие между *абсолютным бытием,* принадлежащим Я, и *действительным существованием,* возникающим лишь в процессе Не-я (257; 278. Ср. интересное примечание о стоицизме, ib.).

«Принцип жизни и сознания, основание его возможности, хотя и содержится, конечно, в Я, но отсюда еще не возникает никакой действительной жизни, никакой эмпирической жизни во времени; никакой же иной принцип для нас совершенно немыслим. Если только действительная жизнь должна быть возможна, для этого нужен еще некоторый особый толчок на Я со стороны Не-я.

Последним основанием всякой действительности для Я является некоторое первоначальное взаимодействие между Я и некоторым нечто вне его, о котором ничего больше нельзя сказать, как только то, что оно должно быть совершенно противоположно Я. В этом взаимодействии в Я ничего не вкладывается, не привносится ничего чуждого, все, что бы только ни развивалось в нем до бесконечности, развивается исключительно из него самого согласно его собственным законам; упомянутым противоположным Я только приводится в движение только для того, что-

бы действовать, и без такого перводвигателя вне его оно никогда не стало бы действовать; и так как его существование состоит единственно лишь в действовании, то без него оно никогда и не существовало бы. Упомянутому же двигателю соответственно этому не присуще ничего, кроме того, что он является двигателем, некоторой противоположной силой, которую, как таковую, можно только почувствовать. Т<аким> обр<азом>, Я является зависимым со стороны своего существования; но оно совершенно независимо, что касается до определений его существования (курсив мой). В силу его абсолютного бытия в нем наличен некоторый до бесконечности значимый закон этих определений; и точно так же в нем имеется некоторая посредствующая способность, чтобы определять свое эмпирическое существование согласно такому закону. Точка, в которой мы обретаем себя самих, когда впервые овладеваем такою посредствующей способностью свободы, зависит не от нас; зато тот ряд, который будет описываться нами из этого пункта до скончания веков, будучи мысленно взят во всем его целом, зависит всецело от нас. Наукоучение является, т<аким> обр<азом>, *реалистичным.* Оно показывает, что сознание конечных существ совершенно не допускает объяснения, если не допустить некоторой от них независимо существующей, им совершенно противоположной силы, от которой они сами зависят со стороны своего эмпирического существования. Но оно и не утверждает ничего, кроме такой противоположной силы, которая только чувствуется, но не познается конечным существом. *Оно берется вывести из определяющей способности Я все возможные определения этой силы или этого Не-я, какие могут до бесконечности проходить чрез наше сознание* (к<урсив> м<ой>; 258—259; 279—280).

«Все является со стороны своей *идеальности* зависящим от Я; со стороны же *реальности* само Я является зависящим, но для Я нет ничего реального, что не было бы вместе и идеальным» (259). Наукоучение поэтому определяется как критический идеализм, или реал-идеализм, или идеал-реализм (260; 281).

«В нас самих находится нечто, что оказывается возможно объяснить исчерпывающим образом только чрез нечто *вне нас.* Мы знаем, что именно мы мыслим это нечто, мыслим его согласно законам нашего духа, что мы, стало быть, никогда не можем выйти из самих себя, никогда не можем заговорить о существовании какого-нибудь объекта без субъекта» (265; 286).

* * *

Наукоучение страдает неясностью именно в самом центральном понятии Я (как это с полной ясностью показано Ильиным в цитированном этюде). Фихтевский субъект, или Я, есть, во-первых, сущее, которому принадлежит всякая реальность, как абсолютной действенности, хотя не принадлежит сознание (странное сближение между Ich-Philosopho' ом Фихте и философом бессознательного духа Гартманом — Древсом!); во-вторых, он есть лишь абсолютное стремление, идея, долженствование, дурная бесконечность практического Я, и, в-третьих, он есть интеллигенция, возникающая в абсолютном я чрез посредство не-я и объясняющая эмпирический субъект, который есть настоящий герой «Наукоучения». Соотношение этих субъектов родит целый ряд неясностей и проблем, но их мы оставляем в стороне, ибо нас здесь интересует не столько имманентное самораскрытие и самокритика фихтеанства, сколько основной его мотив и его религиозно-философский смысл. (Его человекобожескую природу вскрыл до известной степени Ильин, который обратил внимание на антропологическую сторону вопроса, но это здесь не самое важное.)

II. К КРИТИКЕ УЧЕНИЯ ФИХТЕ

1. Ich-Philosophie

Ранняя система Фихте («Наукоучение», 1794 г.) представляет собой единственную в истории философии попытку радикальной Ich-Philosophie и есть в этом смысле философский эксперимент первостепенной важности и значения. Его объем и задачи сближаются более всего со спинозизмом, с которым он находится в полярной противоположности: спинозовская философия абсолютного объекта,— substantia sive Deus, и фихтевская философия абсолютного субъекта,— substantia sive ego, абсолютно противоположны, а вместе и тожественны, как решительное проведение начал тожества или монизма, устранение либо субъекта ради объекта, либо наоборот, объекта ради субъекта, как учение чистой безыпостасности или же чистой ипостасности, чистой объектности или же чистой безобъектности.

Глубина, сила и положительное значение фихтеанства в том, что в нем единственно выдвинута на первое место проблема ипостасности, сделана попытка понять все бытие и весь мир чрез это начало, при его свете. При этом, хотя «Наукоучение» испорчено перегрузкой дедукций (ср. вначале дедукция *я*), тем не менее здесь с полной ясностью и силой показана *абсолютная* природа Я-я, которая выражается в самополагании его как сущего, причем исходным пунктом полагается не наивное созерцание, но действенный акт — Thathandlung самоположения, в котором оно возникает одновременно и идеально, и реально. Таковое Я-я безвременно, безусловно возвышается над всеми определениями, оно содержит в себе печать божественной тетраграммы *Сый,* Ягве, Абсолютной Ипостасности, как Бог открылся в Ветхом Завете*. Учение Фихте есть теология ветхозаветного «Сый» — Иегова. Философское открытие Фихте, которое, впрочем, по крайней мере, уже с Ветхого Завета утверждено было в религии, состоит в том, что мысль неизбежно начинает с *я* и не только не может его никаким образом отмыслить, но неизбежно мыслит *все в свете я,* всегда и всюду его ко всему примышляя. И в этом смысле все есть в *я* и для *я,* должно быть выражено в терминах *я,* понято в его освещении. И постольку мысль Фихте о неизбежной соотносительности *я* и *не-я,* соотнесенности объекта и субъекта в *я,* или, до известной степени и в известном смысле, *ячества* мира, безусловно справедлива.

В самом деле, если отвергнуть это ячество, то как можно постигнуть его субъектность? Остается, погасив *я,* погрузить бытие в бессознательное с мигающими огоньками спинозических модусов.

Ипостась есть перводанность, *из* которой неизбежно приходится исходить и к которой нужно приходить: она есть и центр, и любая точка периферии, п<отому> ч<то> всюду проникает (принципиально) сознание, и, следовательно, все становится ее определениями, излучениями *я,* а вместе с тем и все в него вливается.

А при этом Фихте подмечено совершенно верно, что *я,* для того чтобы в нем вспыхнуло сознание, чтобы оно возникло к бытию, или, как выражается Фихте, стало *нечто,* или получило действительное существование, нуждается в *не-я,* в «толчке», в объекте созерцания для теоретического *я,* «интеллигенции», или границе для преодоления стремящегося *я* практического. То, что Фихте столь настойчиво противополагает свою философию, как транс-

цендентальную, учению о трансцендентной вещи в себе, не есть только инфекция кантианства, но и та совершенно правильная мысль, что *я* и *мир,* подлежащее и сказуемое, между собою внутренно связаны, тожественны в своем развитии и соотносительны в своем определении и выразимости.

2. *Не-я и природа*

Ипостасность есть первичный и неустранимый образ всякого бытия, подлежащее всякого сказуемого, вообще *подлежащее* как таковое. Но оно не существует, немыслимо без сказуемого, в котором оно открывается. И это сказуемое есть *природа* духа и природа мира. Я, единственная ноуменальность, раскрывается в феноменальности,— не в дурном, кантовском смысле (по которому феномен есть иллюзия или условность), но в подлинном смысле самораскрытия и самообнаружения. Если ипостась называть субстанцией, то это будет — по Фихте — порождаемая ею акциденция; если, наоборот, субстанцией будет неисчерпаемая глубь бытия, то *я* является по отношению к ней лишь феноменальным, или модусом в учении Спинозы. На самом деле ни то, ни другое, или же *и* то, *и* другое: *субстанция есть ипостасная природа,* — в нераздельном и неслиянном, первообразном и поэтому *никакой дедукции,* никакому объяснению не подлежащем сущностном отношении. Его надо возможно точно осознать и констатировать. И тогда отпадают сами собою, за ненужностью и невозможностью, проблемы о выведении Я *из* Не-я, или природы, или же природы *из Я,* чем и занимается вся философия ложного монизма и мнимого тожества. Но обычный путь этой философии идет из Не-я в Я, и *только у Фихте* это путь обратный: из Я в не-Я. Этот путь на самом деле непроходим, и потому вызывает необходимость обходов, но он поучителен как эксперимент.

Я нуждается в Не-я, по Фихте, не как в своей природе, возможности своей жизни, самопознания, самоосуществления, но прежде всего как в *зеркале,* от которого можно отразиться, «рефлектироваться», себя увидеть и познать, п<отому> ч<то> иначе, как мы уже знаем, абсолютное, самодовлеющее Я оказывается за порогом действительного существования или бытия. Абсолютное Я не существует, не есть, ибо есть только относительное *я,* отнесенное к *не-я,* но, однако, оно есть лишь лик Я абсолютного. Каким образом произошла эта катастрофа возник-

новения *я* и *не-я,* которую сам Фихте определяет как «опущение до более низкого понятия», «понятия делимости», или как «нисхождение» Я?

Ведь Я ничто не может ни противостоять, ни его ограничивать, ему, и только ему, принадлежит всякая реальность (ср. выше). Как же возникнет в недрах сверхбытийного, сущего, абсолютного Я существующее Я, сопряжённое с не-я? Как сущее породит существующее, сверхбытийное породит бытие? Дедуцировать этот катастрофический акт, в котором причинный, логический ряд разрывается, и на место непрерывности вступает прерывность, как будто бы невозможно, но Фихте дедуцирует, вынужден дедуцировать, вследствие своей Ich-Philosophie. Потому и природа — духа и мира — получает у него лишь самое скудное определение: *не-я.* Нужно сразу сказать, что это «не-я» двусмысленно и многосмысленно, притом вдвойне: не только двусмысленно и многосмысленно вследствие многозначности *не,* но и вследствие специфического характера этого сочетания: *не-я.* Но этой многосмысленности сам Фихте не замечает и ни одним словом не оговаривает, причем, однако, «не-я», как и *я,* играет разными оттенками смысла. — Что может значить *не-я?* Во-первых, если Я есть все и вне Я нет ничего, «тьма кромешняя», то первое значение *не-Я* есть абсолютная метафизическая *пустота.* И спрашивается: может ли Я так погасить себя, чтобы получилось Не-я в точном смысле — ἀ-privativum? Таковым погашением можно мыслить только абсолютную смерть, но смерть, как и время, является трансцендентной для Я. Я *вне* и *выше* времени, а потому не знает смерти, впрочем, как и жизни. Абсолютное Я есть само Божество. Явно, что применить ἀ-privativum к Абсолютному есть нелепость и бессмыслица. Сам Фихте этой возможности не исследует, хотя он и должен был бы именно с нее начать: возможно ли ограничить или отвергнуть Абсолютное, или, если Я есть Абсолютное, то возможно ли, мыслимо ли, дедуцируемо ли *не-я?* На религиозном языке это значит: если есть Бог, то Бог есть все, а потому возможно ли, мыслимо ли понятие *не-Бог?* В известном смысле *не-Бог* есть ничто — οὐκ ὄν — «тьма кромешняя», или то, что *абсолютно не-есть.* Тогда бытие, хотя бы и в сочетании «не-бытие» (каковое все же есть лишь вид или образ), будет уже примышление к немыслимому в голом виде *не,* как к совершенно бессодержательной иначе мысли, к *подобию* мысли. В лучшем смысле это будет «бесконечное суждение» в логике: не-стол,

не-слон, не-яблоко и т. д., бесконечный ряд *не,* никогда не смыкающийся, отрицательная *тень* бытия, которую мысль пытается оторвать и сделать самостоятельной, как тень в андерсеновской сказке. В другом, положительном смысле *не-Бог* значит *мир,* но тогда *не* получает уже другое значение, не ἀ-privativum, а μὴ: т. е. *еще не* Бог, или становящийся Богом мир, т. е. в каком-то смысле Бог, который и будет некогда всяческая во всех. Понять *не-я* в смысле безусловного отрицания и *устранения* Я вообще невозможно; ибо в этом безусловно прав Фихте: Я, как ипостась, *абсолютно,* оно есть все (хотя и совсем в другом, более точном и верном смысле, чем у Фихте), а *не-Я* совершенно трансцендентно для мысли, для сознания,— можно сказать, что *не-Я* в этом смысле и немыслимо, и не существует: есть только Я, а *не-Я* нет. (Парменид был поэтому прав в отношении не к бытию-быванию, но к Я как подлежащему: нет сказуемого, нет мысли без подлежащего, и помыслить *не-я* — значит попытаться реально обойтись без подлежащего, т. е. без самого себя, что невозможно.) Итак, допущение *не-я,* введение *не-я* в качестве категории мысли в *этом* смысле есть либо нелепица, либо замаскированное отпадение от принципа Ich-Philisophie, которое и должно быть вскрыто и показано. Повторяю, с этой возможностью понимания НЕ-Я Фихте не считается, хотя и должен был отсчитаться с нею в первую же очередь.

Второе значение *не-я:* οὐκ ἐγὼ* может иметь чисто логическое значение *противопоставления* одного содержания мысли другому, негативное суждение, которое имеет лишь тогда положительный смысл, когда находится в отношении к позитивному и отрицательно только по форме. Отрицательное суждение в этом смысле неразрывно с положительным и его имеет в основе, оно существует лишь в ткани мысли, в ее диалектике (как «антитезис»). Но Я не допускает с собой никакой диалектики и никакого отрицания и умаления: оно строптиво, неумолимо и неумалимо. И это понятно, потому что Я никогда не бывает сказуемым, а только подлежащим, отношение же, в том числе и отрицание, существует только в сказуемом. Фихте выдумал тожесловие: Я есть Я, или Я равно Я, и тем превратил *я* из подлежащего в сказуемое, вернее подставил зеркало и тем только удвоил образ.

В этом смысле *не-я* есть также невозможная, бессодержательная мысль, и это становится ясно, если мы в ка-

честве *подлежащего* вместо *я* и наравне с ним поставим *не-я:* не-я говорит, не-я мыслит и под.

Остается *третье* и практически самое важное значение *не-я* в смысле μὴ. Μὴ означает прямое и положительное отношение, это не отрицание, но положение. Не-я есть лишь модус Я, есть Я, его мэон. Это может быть становящееся я, возникающее в природе и из природы, и тогда мы имеем разные виды натурализма и эволюционизма, от материалистов до Шеллинга; может быть «инобытие духа», его обморок, как у Гегеля. Неясность и известная плутоватость мысли Фихте заключается в том, что он берет *не-я* преимущественно в этом значении, с тем чтобы под флагом μὴ втащить в Ich-Philosophie всяческую контрабанду, т. е. природу, но обосновывает, «дедуцирует» *не-я* путем простой рефлексии из *я. Не-я* оказывается у него, с одной стороны, бессознательным творчеством *я,* актом, о котором *я* не помнит, а только может о нем умозаключать, постигая, что все вещи вне *я* на самом деле есть его собственное порождение, есть в *я*; т<аким> обр<азом> в *я* открывается нижний этаж с неисчерпаемым богатством, которое реализует «удивительная способность» productive Einbildungskraft. Но, с другой стороны, *не-я* полагается в *я* как граница, как толчок, как необходимое зеркало для него. Фихте договаривается, наконец, до *я в себе,* которое суть в то же время вещи вне нас. Здесь к услугам универсальное «полагание»: *я* сначала «полагает» само себя, это оно может, п<отому> ч<то> существо *я* состоит в самосознании или самополагании, и, как справедливо указывает Фихте, верно толкуя мысль Декарта, в *я* полагание и бытие тожественны.

Но область полагания ограничивается этой самоутверждающейся яйностью, а Фихте далее заставляет *я* «полагать» и *не-я,* между тем как в подлинном *не-я,* т. е. своей природе, сказуемом, *я* не «полагает», а *есть,* живет, открывается для себя, а не полагается собою. Вследствие этого «полагания» *не-я* в *я* у Фихте явилась одна черта, безобразящая всю его систему, образующая в ней неизбежную брешь, а в то же время составляющая ее неустранимую принадлежность: это применение *количественного* определения в отношении между *я* и *не-я.* Противоположив *я* и *не-я,* Фихте нужно было и соположить их, соединить. Вследствие скудости основоначал системы, т. е. одного я, ему пришлось *не-я* истолковать не как *природу для я,* но как *минус* в *я* или же *не-я,* причем абсолютной величиной осталось только Я. Я не есть еще личность. Лич-

ное начало в полноте своей есть *я,* осуществляющееся в природе, голое *я* еще не есть лицо: личность выражается в подлежащем и сказуемом и их бытии друг для друга. Не так у Фихте: у него Я — и лицо, и абсолют, и мир, и все поэтому выражается в мерах *я,* в его количествах. Как можно осуществить Ich-Philosoph'у эту дикую идею количественности в *я*? И тем не менее пришлось прибегнуть, в угоду педантическому неистовству упрямой системы, именно к этому, и *не-я* оказалось *количеством я.* Но для того, чтобы можно было отмеривать эти количества, нужна была площадь, которою и явилось Я абсолютное, а в нем, как в большом круге, отложились два взаимно изменяющихся малых круга, *я* и *не-я.* Но что же представляет собою это большое Я? Абсолютное Я, которое, однако, присутствует в каждом новом *я,* или Божество, как это не раз и заявляет Фихте? Но сколько же таких абсолютов? Но сколько же таких богов, и как сочетать единство и множественность их? (Ср. у Ильина, цит. соч.) Во всяком случае, следует установить тот факт, что это новое *я,* которое собственно и есть единственное, реальное, нам ведомое *я,* не имеет ничего общего с Я абсолютным, в котором возникает как *я,* так и *не-я.* Здесь полный трансценс, логический скачок или чудо, недопустимое во всевидящей абсолютной «системе». Философия Фихте обманывает, не исполняя своих обещаний: начавши с *я,* она уводит за его пределы, потому что примышляет Я, которое не есть *я,* бессознательное, сверхсознательное Абсолютное, о котором он, Фихте, будучи лишь малым *я* и его только зная, рассказывает, постулирует и проч. без всякого на то права (гносеологического). По-немецки всякое я пишется с большой буквы, и тем прикрывается двусмысленность, в силу которой одно единственное, абсолютное Я подменяется эмпирическим *я.* В самом центре системы Фихте имеется hiatus, и в действительности она перестает быть Ich-Philosophie. Основной замысел терпит крушение, а все дальнейшие элокубрации *я* и *не-я* становятся неинтересной канителью.

Наконец, *третье* значение *Не-я,* на котором вообще совсем не останавливается Фихте — в чем и состоит главная дефектность его системы, — есть вовсе не *не-я,* которое полагается в *я,* но *я* чужое, *ты.* Фихтевское Я, как монада у Лейбница, не имеет окон, оно замкнуто и непроницаемо. Правда, Фихте патетически говорит о достоинстве каждой человеческой особи как такой, которая может сказать о себе: *Я есмь,* но эта декламация речи

«о достоинстве человека» (404; 416) лишена всякой почвы в философствовании Фихте и нигде в «Наукоучении» эта мысль не получила серьезного обсуждения. Более того, оно и не имеет средств для постижения *ты*. Ибо абсолютное Я, составляющее и единственный источник реальности, Я как субстанция в *единственном* числе, дает место лишь полаганию *не-я* и полаганию *я*, но невозможно и противоречиво полагание *мы*, т. е. чужого *я*, которое есть, вместе с тем, собственное *не-я*. На проблеме *ты* в самом деле и терпит крушение Ich-Philosophie. С одной стороны, многоипостасность Я необходима для практической философии Фихте, особенно для философии права, но для нее не дано никакого места в «Наукоучении». Своеобразие ТЫ как *я и не-я* вынуждает иной выход из *я*, нежели только его положение в *не-я*, ибо *ты* столь же *полагается* в чужом *я*, сколько его же и *полагает*. Оно не вмещается в бесприродную Ich-Philosophie, для которой мир есть только *не-я* или Schranke, материал для упражнений *я* в его устремлении в бесконечность,— «практическое *я*».

В этом частном случае сказывается общая недостаточность Ich-Philosophie, которая имеет, помимо *я*, только одно, притом чисто отрицательное определение: *не-я*; в этом определении, как говорится, все кошки серы, и прежде всего нет различия между *природой* как всеобщим сказуемым, и *я* чужим, т. е. *ты*. И то и другое одинаково имеет значение Schranke или Anstoss в отношении к *я*, пробуждение в нем яйности, выведение из обморока. Из *я* выводятся категории, дедуцируется «ощущение» и «толчок», вообще всякие возможности *не-я*, но, разумеется, никакой *конкретности*, имеющей дыхание жизни. Из *не-я* нельзя вывести ничтожного клопа или сухой травки. Более того. Хотя Фихте мимоходом и неоднократно упоминает о Божестве, характеризуя его как абсолютное Я без всякого *не-я* (а потому и не нуждающегося в наукоучении, существующем лишь для относительного *я*), это упоминание всюду имеет характер лишь логической иллюстрации положений «Наукоучения», не более. На самом же деле совершенно открытым остается вопрос: каким образом доступно Божество и Его самооткровение в Я, не знающем, помимо себя, ничего, кроме себя же в *не-я*? Ведь и Божество, если бы оно было доступно, есть здесь тоже только *не-я* (или, по раннему учению эпохи «Atheismusstreit» *, моральная гарантия, нравственный миропорядок, но даже и этого нет в «Наукоучении»). Вооб-

ще фихтевское *я* поневоле оказывается штирнеровским der Einzige, а *не-я* — sein Eigentum, существует только в единственном числе и не знает местоимения ни второго, ни третьего лица: ни *ты,* ни *он,* ни *мы,* ни *вы* не вместимы в его негибкое и упрямое самоутверждение. Это психологически маскируется тем, что Фихте говорит о человеческой природе, и кажется, что он мыслит антропологически. Однако эта ничем не обоснованная, а потому и совершенно чуждая системе аранжировка есть только прихоть, а сущность системы выражается в люциферически-замкнутом, атеистическом, акосмическом, бесчеловечном, надменном *я,* которое само себя отражает, само себя от себя гонит (в *теоретическом* я), само собою гонимо (в *практическом* я). Наукоучение отнюдь не есть антропология, за каковую оно дает повод себя принять отдельными выражениями, и не теория познания только, это есть зараз и богословие и онтология: граница между Я как абсолютным субъектом, своею действенностью создающим всякую реальность, из себя ткущим мир, как марево *не-я,* создающим его из ничего, и, с другой стороны, человеческим, индивидуальным *я* совершенно неуловима, причем всякое человеческое *я* пишет себя, как абсолютное, с прописной буквы, согласно правилу родного Фихте языка. Выражаясь теологически, грань между образом и Первообразом, созданием и Творцом до такой степени здесь изглаживается, что человек становится в своем сознании равен Богу,— чисто люциферическое самосознание. Поэтому же характерно истолковывается и разница между образом и подобием Божиим (сам Фихте не затрогивает этот вопрос прямо, но по существу говорит и о нем): это есть отношение между Я абсолютным и *я,* сопряженным с *не-я*: эмпирическое *я* гонится и гонимо призраком абсолютного Я, как змея, ловящая себя за хвост и не знающая вечного покоя. Это неугомонное стремление *я* за *я* к Я,— практическое *я,* как вечная задача, как идея, как долженствование. Итак, рассматриваемая с разных сторон, система Фихте есть *самообожение,* постольку и *человекобожие,* которое колеблется между Фейербахом и Штирнером, т. е. универсальным человекобожием рода у первого или индивидуальным у последнего. Фихте заколотил все окна и не оставил никакого выхода из Я. И как же можно было говорить о человечестве без природы, этому человечеству свойственной? и как можно говорить о Божестве, когда прегражден всякий путь к небу? Само собою разумеется, что Фихте даже не вспоминает о христианском

откровении и догмате троичности. Для христианского учения о св. Троице, соединяющей тройство ипостасей и единство природы, совершенно нет места в доктрине Фихте, где нет вовсе природы, а есть только *не-я,* и где нет места тройству ипостасей, ибо есть только *я.*

Учение Фихте есть философское отрицание триипостасности, и постольку его можно определить как унитаризм, моноипостасность, идеалистический ислам: «Нет Бога, кроме Бога-Я, и Фихте пророк его». В «Наукоучении» настолько нет ни человека, ни природы, что здесь, конечно, не может возникнуть и речи о проблеме человеческой истории и об искуплении человеческого рода, о боговоплощении или боговочеловечении (что же, в самом деле, за бессмыслица была бы говорить о воплощении *я* в *не-я*?). Если искать теологического диагноза лжеучения Фихте, то в его унитаризме можно видеть вариант савеллианства в том смысле, что он знает только *первую* ипостась в качестве абсолютного Я, а в качестве ее «положений» или самоопределений установляет *не-я,* как зеркало, а до известной степени и самооткровение *Я,* а далее, соотношение между *я* теоретическим и *я* практическим, как постоянное стремление и огонь жизни: все в *я,* чрез *я,* из *я.* Как выше указано, это есть теология *Сый,* философский ягвизм (и потому является сплошным недоразумением тощее «Иоанново христианство» у Фихте*). Беспри-родность и бесчеловечность фихтевского богословия при этом соединяются с люциферическим человекобожием, в котором обожается *субъект,* подлежащее, *я,* в отличие от фейербахианского, обожающего *сказуемое,* человеческую природу: последнее все-таки благочестивее первого. В общем итоге раннее наукоучение Фихте есть хотя в известном смысле и сумасшедшая, но радикальная попытка вложить в *я* всю субстанциальность и выявить *я* до последних возможных пределов. В этом выявлении *я* и заключается главное значение фихтевского эксперимента «погулять на голове» и посмотреть на мир в этом положении. В выявлении *я* заключается и *правда* фихтевской системы как философии чистой, хотя, к сожалению, и отвлеченной ипостасности. Фихте нельзя миновать, его не может забыть философия, ибо им внесено в ее историю действительно нечто новое. Гегельянство есть также учение моноипостасности. Однако оно как система в целом есть сплошное заблуждение, потому что в нем вторая ипостась принята за первую, извращен *порядок* ипостасей; напротив, фихтеанство может быть удержано, но в соединении...

с своим отрицанием — натурализмом, в виде ли спинозизма или другой какой-либо форме. *Фихте плюс Спиноза* — таково задание. Мысль о том, что вся природа есть в известном смысле *не-я,* существует или полагается в *я,* есть столь же правильная мысль, как и та, что *я* существует *в природе.* Разумеется, Фихте не мог выдержать до конца в своем «трансцендентализме», которым так дорожил, и в своем страхе пред «Ding an sich»: он постулировал бессознательность самых основных актов *я,* — именно полагания *не-я,* т. е. допустил *трансцендентность* в самом *я,* превратив его в Ding an sich для самого себя; также и абсолютное Я, в котором возникают *я* и *не-я,* оказалось трансцендентно *я* сознательному. Фихте не хотел допустить природы, существующей в себе, — Ding an sich, но вобрал ее в *я.* И получилось искажение: Я, действительный ноумен, Ding an sich, которое одновременно и трансцендентно в своем существе, и имманентно в своем самораскрытии, в природе, стало искать свою характеристику в одной ипостасности, вместо того чтобы выразить ее в полноте субстанции, т. е. в бытийной связи со своим сказуемым, — миром.

3. Фихте и Гегель

Напрашиваются на сопоставление и противопоставление оба мыслителя. Для Фихте Ich = Alles, как и Alles = Ich, для Гегеля такую же роль играет чистое мышление, νόησις νοήσεως. Фихте из Я «дедуцирует» и формы мысли, категории, и формы бытия — пространство и время; напротив, у Гегеля само Я дедуцируется из категорий, точнее, составляет лишь преходящий момент диалектики понятия. Таким образом, путь, проходимый от Я к мышлению и обратно, у обоих мыслителей противоположен. Заслуживает внимания, что мышление и формы мысли у Гегеля необходимо сопряжены с *не-я,* ибо без него не возникло бы ни сознание, ни различение в *я,* так что, строго говоря, само *я* созерцается из *не-я.* Вообще гносеологическая особенность, а вместе и слабость системы Фихте в том именно и заключается, что она не может дать отчета в своем собственном происхождении. Не раз и сам он делает допущение о наблюдателе, который бы описывал происходящее в *я,* сам оставаясь вне его, но именно таково и есть Наукоучение: оно рассказывает про такие тайны духа, при которых человек сам не присутствовал, про бессознательные или досознательные акты

в *я,* которые тем не менее не только примышляются или постулируются, но и точно описываются. Автор Наукоучения, т. е. «прагматической истории духа», сам должен быть внешним, трансцендентным наблюдателем, которому ведомы все тайны; иначе говоря, он притязает на всеведение Божие, которому открыта вся тварь.

Поэтому же — но только поэтому — система Фихте притязает быть абсолютной философией, не будучи в то же время философией откровения. Он повествует об Я еще до сотворения мира, т. е. до *не-я.* Мы видели, что сходными же чертами отличается и философия Гегеля, которая тоже мнит себя абсолютной системой и притязает на божественный разум. Система Фихте, исходя из *до*-логического или *мета*-логического Я, тем не менее остается всецело в логике, есть рационалистическая философия; система Гегеля, исходя из совершенной безыпостасности, старается втиснуть в себя ипостасность, сделать идею субъектом, Я. В *этом,* и только в этом, смысле обе абсолютные системы суть виды философии тожества, каковая именно и характеризуется снятием коренного, первоначального различия между ипостасью и сущностью, лицом и природой, подлежащим и сказуемым, и рассматривает их как модусы общей субстанциальной потенции, которая не есть ни то, ни другое, но «полагает» для себя и в себе, по нуждам своим, и то, и другое. И в этом смысле они обе становятся в один непрерывный ряд философских систем нового и древнего времени, которые суть ряд христианских ересей, поскольку они притязали в своем рационализме, в своем монизме все свести к рационально единому связующему началу, свободному от антиномии, которая лежит в основе бытия. Между тем хотя всякая философия и религия включает момент тожества или единства всего во всем, но она остается в то же время двойственна или множественна по исходным элементам: не тожество, но монодуализм, моноплюрализм, триипостасность. И самое основное, исходное понятие *субстанции* берется в философии тожества заведомо неверно, упрощенно, — монистически, и заранее обрекает систему на ложь и насилие над действительностью. Субстанция есть *живое предложение,* в котором имеется и подлежащее, и сказуемое, и связка.

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ Л. И. ШЕСТОВА

I

По разным причинам мне трудно писать о мировоззрении Шестова, и я уступаю лишь настойчивому желанию редакции «Совр<еменных> зап<исок>» иметь от меня философскую о нем памятку. К тому же нудит меня и собственное желание покойного, выраженное в письме его, мною незадолго до смерти полученном. Посылая мне свою книгу «Athen und Jerusalem»*, он писал: «Очень хотелось бы об этом побеседовать с Вами». Несостоявшуюся беседу приходится вести уже с разных берегов бытия, но думаю, что этим кратким очерком я исполняю желание покойного, которого я знал в разные времена жизни в течение добрых 35 лет.

Его нельзя было не любить, даже совсем не разделяя его мировоззрения, и не уважать в нем отважного искателя истины. Л. И. обладал личной очаровательностью неотразимой. Нельзя было не радоваться ему при встрече, как это я наблюдал на разных лицах, по мировоззрению ничего общего с ним не имевших. Это объясняется, вероятно, удивительным даром сердца, его чарующей добротой и благоволением. Оно составляло основной тон его отношения к людям, при отсутствии личного соревнования (что так редко встречается в нашем литературном мире), но это соединялось, однако, с твердым стоянием за свои духовные достижения. Это внутреннее благообразие отражалось и на его внешности. Духовной гармонией и миром светилась его улыбка, звучал его голос, и странно было думать, что под этим покровом сокрывалось сердце мятущееся, душа, не нашедшая своего последнего предела.

Л. И. был рожден в еврейской зажиточной культурной семье, глава которой хранил заветы ветхозаветного благочестия. В этом гостеприимном доме в Киеве встре-

чались представители как местной интеллигенции (в начале 900-х годов), так и приезжие столичные литераторы и артисты,— «на музыке», в собеседованиях. Жизнь текла еще ровно и спокойно, однако лишь до 1905 года, когда в Киеве вслед за первой революцией грянул один из первых еврейских погромов, пережитый нами во всей его трагике. В эти же годы мне с Н. А. Бердяевым приходилось выдерживать диспуты в борьбе за религиозное мировоззрение с местными представителями позитивизма и безбожия. Вместе с нами фронт держал и Шестов, хотя сам он в прениях обычно не выступал. О нем говорили, что он не расстается с Евангелием, хотя сам он об этом не рассказывал. Он писал уже свои первые «шестовские» книги (о Шекспире, о Ницше, о Толстом) и уже опубликовал основной манифест своей духовной жизни: «Апофеоз беспочвенности»*.

Из Киева наша группа перебралась на север, и прежняя связь с Шестовым продолжалась и упрочивалась в Москве. Среди новых литературных и религиозно-философских начинаний и при участии новых лиц Ш. оставался самим собой, в обычной парадоксальности своего мировоззрения и при общей и неизменной к нему любви. Наступила великая война с ее воодушевлением и разочарованиями. Ш. потерял в ней своего единственного сына. С спокойным достоинством переживал он это горе вместе с родиной. Далее пришли годы революции. Вихрь ее разметал нас еще раз в разные стороны. Мы встретились с Шестовым далее в Крыму, на перепутьи, а затем уже в Париже. Все эти годы Шестов продолжал печатать статьи и книги уже на разных европейских языках, его международная известность ширилась. За эти годы жизненные пути наши разошлись, и личное общение почти прекратилось. Я не интересовался его писаниями, в которых развивались все те же мотивы, и, наверное, мое богословие оставляло его также равнодушным. Однако, когда случайно встречались мы в тиши Булонского леса, эти встречи были неизменно дружественны и радостны. Он был уже тяжко болен. Однажды посетил я его в его скромном жилище. Наша последняя заочная встреча была в минувшем октябре. Я прочел его статью о Н. А. Бердяеве**, и она меня поразила не только литературным блеском, но и своей особой духовной свежестью. Кроме того, мне показалось, что в ней звучат какие-то новые мотивы, начало подлинного преодоления «беспочвенности». Я написал ему приветственное письмо, на которое получил и одинаково дружественный ответ. Он звал к себе,—

«порадовали бы меня». Но этой встрече суждено было совершиться только на кладбище... Тогда же он прислал мне, для знакомства с собой, свою последнюю книгу: «Athen und Jerusalem». Благодаря понуждению редакторского «заказа» мне пришлось погрузиться в Шестова и познакомиться с его многочисленными писаниями последних лет (впрочем, отнюдь не исчерпывающе). Мне хотелось постигнуть чрез них не столько его «учение», сколько тайну его личности, сущность его веры, с которой он отходил в вечность. Ибо о нем хочется сказать словами псалма о ветхозаветном праведнике: «всем сердцем моим ищу Тебя, не дай мне уклониться от заповедей Твоих» (Пс. 118, 10).

II

Если понимать под философией систематическое исследование в области философских проблем, их существа и истории, то Ш. отнюдь не является философом, что, однако, не мешает ему быть своеобразным мыслителем. Скорее всего он есть философский essay-ист (см., напр., сборник «На весах Иова» <П., 1929>). Этому как будто противоречит внешний вид, особенно его последних писаний, как и темы некоторых из них. Они обычно пестрят цитатами из разных философов и сочинений по философии, и одни и те же цитаты повторяются многократно. От этого «предметность» изложения не увеличивается. Шестов пользуется ими для изложения своих собственных мыслей, скорее как предлогами для него. В известном смысле эти философы для него существуют как Versuchskaninchen* для его собственных изысканий,— род духовной вивисекции. Жизненная, историческая конкретность их личностей и судеб мало существует для Ш. И Сократ вместе с древними философами, и схоластики, и Спиноза, и Лютер, и даже ап. Павел стоят здесь как бы с плакатами из своих цитат, терпя иногда жестокую историческую неправду от этой насильственной стилизации. Шестов не сопоставляет целостных мировоззрений, но избирает нужное для него слово и выражение, которое может получить настоящее значение лишь в *контексте* всего мировоззрения цитируемого автора, а не в качестве иллюстрации той или иной философской идеи, к тому же в связи с повторениями и с неизбежной неполнотой. В книгах Шестова философские герои являются или злодеями, или добродетельными: к первым принадлежит, конечно, Сократ, в котором образ дохристианского пра-

ведника, мученика за свою идею, внемлющего своему «демону», вдохновителя Платона, более походит на трафаретного рационалиста (стилизация, конечно, не без влияния Ницше), как и Платон (и даже отчасти Плотин) из духовидцев и небовидцев также становятся злодеями спекулятивной философии, в компании со Спинозой и Кантом и особенно, конечно, Гегелем, с средневековыми схоластиками (по Жильсону*), на придачу. В противоположном лагере героев «веры» находятся наряду с ветхозаветными образами Авраама и Иова (которыми фактически почти исчерпывается для него Писание) ап. Павел, Лютер, отчасти Ницше и прежде всего и больше всего Киркегор (а уж вполне неожиданно... Гуссерль).

При такой литературной манере одинаково трудно как излагать, так и разбирать чисто философскую аргументацию Шестова, и во всяком случае не в кратких словах настоящего очерка. Достаточно и беглого знакомства с трудами Шестова в оригинале, чтобы в этом убедиться.

Многочисленные сочинения Шестова касаются многих тем. Однако в их пестром калейдоскопе нетрудно усмотреть не только известное единство, но даже единообразие. Ш. принадлежит к числу однодумов. Ему не свойственна динамика мысли, влекущая к новым ориентировкам. Его мыслительные установки определялись уже в ранних его сочинениях и представляют собой ряд попыток выразить по-новому одну основную тему — апофеоз философской «беспочвенности» (что в последнем переводе значит: философия веры). Отсюда и такое множество самоповторений. Меняются словесные одежды, но остаются излюбленные авторы, при статической их неподвижности (прибавился в последние годы лишь Киркегор, оказавший на Шестова огромное влияние). Если употребить смелое сравнение, философские искания шестовской мысли в себе имеют нечто агасферическое: он стучится в разные окна, для того лишь, чтобы идти дальше тем же кружным путем. «Вечное повторение», идея, которая сделалась столь излюбленной для его в сущности консервативного ума, оказалась и его собственной судьбой. Печаль этой мысли он мог бы найти не у Ницше, она имеется у ветхозаветного «героя резиньяции», которого почему-то забывает вспомнить Ш., — у Экклезиаста: «идет ветер и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги своя, что было, то и будет, и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Екк. I, 6, 9).

Поэтому же Шестову в такой мере несвойственно слышание поступи истории, как и громов грядущих свершений эсхатологии. Он обращен к плоскостному и, сверх того, индивидуалистическому восприятию мира и жизни, он сознательно, принципиально посюсторонен, и даже для всякого неизбежная эсхатология личной смерти его как будто философски не занимает. Вероятно, это соответствует каким-то интимным, личным его свойствам, онтологическим корням его мировоззрения.

III

Шестов как мыслитель в течение всей своей долгой жизни был объят *одной* — не доктриной, ибо у него ее вовсе и не было, — но *темой*, был отдан одному вопрошанию: религиозному, им владела мысль о Боге, независимо от того, в какой парадоксальной форме она была выражена (и Ш. не свободен был от нарочитой любви к парадоксам, которая еще усилена была в нем влиянием Ницше и Кьеркегора). В этой однодумности своей он представляет собой типичное явление русской философской культуры. И, конечно, этой всецелой отданностью вопрошаниям «русских мальчиков» он является дорог ей. «Философа» в западном смысле из Ш. не вышло. Хотя в последние годы он уже становился не чужд и этому влиянию, начал занимать свое место в философском пантеоне, он все-таки остался «богоискателем». О том, в *какой* мере эти искания завершились и обретением, можно судить лишь по его сочинениям. Интимная тайна сердца, ведомая Богу, остается за пределами досягаемости для человека. Мы можем судить только мысли, а не стоящие за ними факты, не бытие, но сознание.

В последней своей книге (1938) «Athen und Jerusalem» Шестов сам определяет свое мировоззрение как «опыт *религиозной* философии», — философии веры, — в борьбе с мышлением и его законами, одинаково как с рассудочной, так и «спекулятивной» философией, в конце концов с самым разумом. Вслушаемся в эти задания, которые довольно неожиданно одной стороной могли бы оказаться угодны для обскурантов богословия, гонителей богословской мысли. Он спрашивает о Канте, не является ли его вера в суверенность разума не дремотою даже, но глубоким непробудным сном человеческого духа: «Отдаться в руки живого Бога неуютно, но подчиниться слепой необходимости, которая неизвестно как внедрилась в бытие, является не только не неуютным, но отрадным и успока-

ивающим» (20*). Новая философия говорит человеку: «Если ты попал в бездну, старайся как можешь из нее выбраться, но забудь о том, чему Библия в течение веков учила человека, что в «небесах» существует высшее, к тому же всемогущее существо, которое печется о твоем жребии, могло бы тебе помочь и желает тебе помочь. Твоя судьба вполне зависит от условий, в которые ставит тебя случай» (23)**. Для такой философии «библейское «добро зело» кажется фантастической выдумкой, как и Бог, открывавшийся пророку на Синае» (25)***. Задачей книги является «стряхнуть власть бездушных и ко всему равнодушных истин, в которых содержатся плоды древа познания» (34)****, следствие первородного греха. Речь идет не о конце философии, но о пути к истинной философии,— по вере (35<333>). Первое есть «Афины», второе — «Иерусалим» — противоположение знания и веры. «Чтобы найти Бога, нужно освободиться от очарований разума и его физического и духовного принуждения и идти к другому источнику. В Священном Писании он обозначается загадочным словом *вера,* тем измерением мышления, при котором истина радостно и бесстрашно отдается в вечное и бесконтрольное распоряжение Творца: «да будет воля Твоя» (36)*****, и все реченное пророками и апостолами в Священном Писании становится исполняющимся. И здесь же дается предварительная программа этого исполнения (в значительной мере по Киркегору): «история человечества, правильнее, все ее ужасы, «снимаются» (aufgehoben) одним словом Всевышнего, перестают существовать, превращаются в фантомы и призраки: Петр не отрекался, Давид победил Голиафа, но не был прелюбодеем, разбойник не убивал, и Адам не вкушал от запретного плода, Сократ никогда никем не был отравлен. «Факты», «данность», «действительность» над нами не властвуют, не определяют нашу судьбу ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем. Бывшее становится небывшим, человек возвращается в состояние невинности и той божественной свободы, свободы к добру, по сравнению с которым свобода выбора между добром и злом бледнеет и гаснет, или, точнее, по сравнению с которой наша свобода представляется жалкой и ничтожной. Первородный грех, с знанием о том, что то, что есть, существует по необходимости, радикально искореняется из [не]бытия. Вера, единственно на Творца взирающая и Им вдохновляемая вера, из себя излучает последние решающие истины о сущем и не-сущем. <...> Пророки и апостолы восторженно взывают: «смерть, где твое жало, ад, где твоя побе-

да?» и они единогласно дают обетование: «то, чего око не видело и ухо не слышало и что в ничье сердце человеческое не входило, то Бог уготовал любящим Его» (1 Кор. 2, 9). Величественная, несравнимая чудесность, а вместе и ни с чем не согласуемая парадоксия, точнее сказать: огромная бессмысленность (Unsinnigkeit) библейского откровения превосходит границы всякой человеческой способности разумения и допустимых для нас возможностей. Но для Бога нет ничего невозможного. Бог означает, по слову Киркегора, который заимствовал его из Св. Писания, что не существует ничего невозможного» (38)*. «Отсюда начинается религиозная философия. Она не есть исследование предвечно сущего неизменного строя и порядка бытия, <...> она не есть постижение различия между добром и злом, которое обещает успокоение измученному человечеству. Религиозная философия есть рожденная от безмерных напряжений, от отхода от знания, от веры рожденное преодоление ложного страха пред неограниченной волей Творца... она есть последняя и великая борьба за первозданную свободу и скрытое в свободе *добро зело,* которое после грехопадения внушено было нашему праотцу от искусителя и всем нам было дано и передано» (38)**. «Человеческая мудрость есть глупость пред Богом» (39)***.

Итак, мы имеем здесь самое решительное противоположение веры и знания. «Если думают, что положительное соотношение веры и знания имеет основание в Св. Писании, то в действительности как раз наоборот: «греческие «первые начала» удушили основную истину библейского откровения. Вера не только не есть низший род знания, вера отменяет знание» (356)****. Вера отменяет и логические законы: «закон противоречия» (очевидно, вместе с «тожеством»), и «несотворенную» и самого Бога связывающую истину (хотя Ш. мог бы найти и в Писании: «познайте истину и она освободит вас» Ио. 8, 32, и даже больше: «Я есмь путь, истина и жизнь» <Ио.> 14,6). Шестов рубит головы мыслителей, от древнего времени до нового, но вместе с ними и самую мысль, Логос и логическую связь, логику. Но это есть больше игра в парадоксию, «заумная» мысль, лишенная смысла и смыслов. К этой борьбе против мысли приводятся, с одной стороны, исторические основания — в ошибках и злоупотреблениях рассудочной философии и «панлогизма», вообще в возможности и наличии ошибок (от которых, очевидно, считает застрахованной себя «вера»), а с другой — заподозревается и самое право на существование философии, ве-

рящей в себя, во имя свободы, т. е. в данном случае логического каприза и произвола. Эта борьба с философией облекается в противоположение философствующих «Афин» и верующего «Иерусалима». Разумеется, можно указать, что Афины стали школой для христианского богословия и оказали свое влияние на патристику,— это факт, но Ш. не признает убеждающей силы факта. Однако гораздо важнее, что Иерусалим сам по себе отнюдь не чужд мысли и, следовательно, Афинам. Больше того, оба они неразрывны по существу и друг друга обусловливают: здесь нет или-или, но и-и (несмотря на все различие, существующее между откровенной религией и язычеством).

IV

Шестов определенно признает Св. Писание *откровением,* источником веры. Иными словами, к «вере» принадлежит и вероучение, как содержание веры. Как ни скудно и произвольно то учение, которое он берет из этого источника, однако даже и это включает *вероучение.* Напр., ведь сам он не ограничивается излюбленной историей Авраама и Иова, но упоминает о сотворении мира и человека Богом, «добро зело». И ведь совершенно ясно, что содержание Библии, как Нового, так и Ветхого Завета, включает целую догматическую доктрину, т. е. учение об истинах откровения, или *догматах.* Если серьезно и ответственно говорить о вере в отношении к догматам, то придется признать необходимость наличия «Афин», т. е. постигающего разума, и в «Иерусалиме», как и «Афины» нельзя лишить «естественного», т. е. хотя и затемненного, но все же подлинного откровения, осуществляемого усилием себя обосновывающей мысли. Возможность бессмысленной веры есть такая же «парадоксальная» выдумка, как порабощающая, а не освобождающая истина. В рассуждениях Шестова возможны только или познающая себя, самодовлеющая истина (конечно, во всей своей для него мнимости), или же слепая, немыслящая, а в то же время непостижимым образом в себя вмещающая все свое сложное и богатое содержание вера, а не одна только пустая нетовщина. Но чтобы реализовать содержание «иерусалимского» откровения веры, потребно усилие мысли, так же, как и мысль оплодотворяется откровением, и на дне своем определяется «данностями» веры. Шестов с одинаковой легкостью проходит мимо как хокмической письменности Ветхого Завета, так и четвер-

того Евангелия Логоса, провозглашая «веру»*. Мало того, если он говорит о своей доктрине как *религиозной философии,* то это может значить (на его же языке) только одно: Афины в Иерусалиме или наоборот, т. е. не противопоставление веры и мысли («философии»), но их необходимое и существенное, гармоническое соединение. Поэтому есть только один оправдываемый вид религиозной философии — догматическое богословие: путь в Иерусалим *чрез* Афины или наоборот. Разумеется, спекулятивная философия может быть и самодовлеющей в области проблем формально-инструментального характера («великий, величайший Гуссерль»!), но само содержание ее: онтология и метафизика — являются в том или другом смысле догматикой. Самодовлеющая же философия неизбежно приводит в апорию[1]. Противоположности между Афинами и Иерусалимом в действительности нет, она выдумана. Или еще гораздо хуже: она произвольно связана с одним определенным образом философии,— именно своего рода «отрицательным богословием», нетовщиной, в которой, однако, скрывается определенная догматическая доктрина. По правде сказать, догматическое богословие только и может быть единственно возможной религиозной философией, как и вообще сама философия может иметь лишь религиозную основу, какова бы она ни была: даже материализм и позитивизм одинаково являются особой религиозной догматикой. Поэтому про философский нигилизм Шестова (как и его предшественников) можно сказать, что он сам есть лишь одна из возможных разновидностей рационализма (или «спекулятивной философии»), и притом не из лучших, поскольку более всего приближается, с одной стороны, к софистам, провозглашавшим — для философии — человека мерою вещей, а с другой стороны, к обскурантам, предпочитающим религиозной мысли слепой догматизм[2]. Против такой угрозы приходится спасать философию ради догматики, как и догматику ради (религиозной) философии. И напрасно думать, что *только* эта, «отрицательная», философия есть деяние, усилие, подвиг, дело жизни, как можно заключить на основании определений Шестова, таковым может явиться всякая подлинная религиозная философия, наипаче же христианская, которая есть откровение самой «Истины, Пути и Жизни».

[1] См. мою «Die Tragödie der Philosophie».

[2] Католическое богословие по-своему право, восставая против такого «фидеизма».

V

Мы видели, что Ш. противопоставляет философию вере, требуя упразднения первой ради последней. «Греческие «первые начала» удушили основную истину библейского «откровения». Вера не только не есть низший вид знания, вера отменяет знание» (A. u. J., 356). По Киркегору, «спекулятивная философия» должна уступить место «экзистенциальной»*, которая возникает не из удивления, как у Платона и Аристотеля, но из отчаяния. На место credo ut intelligam в ней поставляется credo ut vivam**, философии дается жизненная задача, будто бы несвойственная древним. Образцом мыслителя с тех пор, как Св. Писание стало достоянием Европы, является не Сократ, но Авраам, отец веры. «Вера Авраамова (повторяет Шестов киркегоровские парадоксы) была новым, доселе неизвестным миру измерением мышления. <...> Философия может называться «иудео-христианской», лишь поскольку ставит своей задачей «преодоление самоочевидностей и вносит в наше мышление новое измерение — веру» (423)***. Здесь нет места для разбора этой гносеологии, утверждающей примат своеобразно понятой веры над разумом вплоть до отрицания самой его области, хотя я и не могу признать такого мнения за выражение «иудео-христианской» (а не киркегоровско-шестовской) философии. Но интереснее для прямого понимания мировоззрения Шестова остановиться на другой его стороне. В нем вера необходимо предполагает *авторитет* Откровения. Такими выражениями, как «Священное Писание» или просто «Писание», которому усвояется «истинность» (389<583>), буквально пестрят его сочинения. Можно подумать, что мы имеем дело с *библейским богословием,* предполагающим ответственную экзегезу библейского текста. Библия как содержание Ветхого и Нового Завета, или «иудео-христианское» мировоззрение, представляет собой определенное учение о Боге и мире, о первых и последних судьбах творения, о падении Адама и искуплении, о смерти и всеобщем воскресении, о будущем веке и царстве славы. Призывая к вере в откровение, Шестов сам определяет себя к библейскому богословию как к подлинно «религиозной философии» на основе откровения. И однако мы ее у него не находим — ни догматики, ни экзегетики. Его почитание Св. Писания, как источника абсолютной истины, выражается в цитировании немногих и сравнительно случайных текстов, и также трактовании Откровения ad usum delphini****, в контексте

не библейского, но киркегоровско-шестовского мировоззрения. Такое толкование оставляет не только недоумение, но и глубокую неудовлетворенность, в особенности принимая во внимание объявленную им программу «религиозной философии». И, что еще более странно, это цитирование текстов, наиболее для Шестова важных и ответственных, сопровождается неточностью, которая имеет последствием неверность экзегезы. Приведу два-три примера. Первый касается излюбленной Шестовым книги Иова. Схема этой книги, по Киркегору — Шестову, излагается так: Иов теряет все свое благополучие в попущенном Богом искушении от сатаны, и основная тема книги — испытание веры. Первоначально Иов приемлет его с верой и покорностью: «Господь дал, Господь и взял, да будет благословенно имя Господне» (1, 21), и «не согрешил Иов устами своими» (2, 10). Шестов вслед за Киркегором утверждает только на том основании, что повторение этого текста далее отсутствует в книге, будто Иов утерял свою веру. Почему? Конечно, это совершенно произвольно и ничем не подтверждается. Окруженный друзьями, Иов пред ними утверждает лишь свою правоту (которая наперед засвидетельствована в прологе): «я к Вседержителю хотел бы говорить, и желал бы состязаться с Богом» (13, 3) за правду свою, против «сплетчиков лжи, бесполезных врачей» (4). В величественных образах выражается эта борьба за веру в непонятном испытании. Побеждает вера: чрез мрак и ужас прорезаются ее лучи. «А я знаю, что Искупитель мой жив, и Он в последний день восстановит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога, я узрю Его сам, мои глаза, не глаза другого увидят Его» (19, 25—27). И эта несокрушенная испытанием вера Иова оправдывается: Бог сам является ему. Правда, и Он не дает Иову ответа на вопрошания его, но это уже и не нужно,— достаточно, что Иов *видит* Бога: «я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал. Я слышал о Тебе краем уха, теперь же мои глаза видят Тебя. Поэтому отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (42, 3, 5—6). Этим богоявлением собственно заканчивается испытание веры и победа Иова. Но ветхозаветный писатель, чтобы восстановить и земную справедливость, прибавляет еще о возвращении Иову утраченного благополучия. Для Шестова как будто не существует эта победа веры и чудо богоявления, зато он останавливается на возвращении Иову

его детей[1], бывшее стало небывшим, согласно постулату его богословия. Иов все потерял, и все ему вернулось (хотя очевидно вернулись не те же, но новые дети), потому что «из глубины, из отчаяния он взывал, и стало ему по вере его». Есть ли это подлинный образ Иова?

Второй пример: догматически гораздо большее, даже исключительное значение имеет текст ап. Павла о вере, который приводится Шестовым (вслед за Лютером и Киркегором) как основное определение веры: «все, что не по вере, есть грех» (Римл. 14, 23). Шестов цитирует здесь из Киркегора: «Это принадлежит к решающим определениям христианства, что противоположность греху есть не добродетель, но вера»**, и сам он далее эту мысль развивает: «В Библии сказано, <...> что все человеческое несчастье произошло от знания... знание, которое по существу исключает веру, есть грех par exellence, или наследственный грех» (A. u. J., 271—272)***. Но что же действительно содержится в тексте ап. Павла? Надо взять его в цельном контексте, чтобы убедиться, что он не имеет *никакого* отношения к знанию и вообще не допускает того расширительного истолкования, которое ему здесь придается. У апостола речь идет лишь о ...посте: «Ради пищи не разрушай дела Божия, все чисто, но худо в человеке, который ест на соблазн. Лучше не есть мяса, не пить вина и не делать ничего такого, от чего брат твой претыкается, или соблазняется, или изнемогает. Ты имеешь веру. Имей ее в себе, пред Богом. Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает. А сомневающийся, *если ест, осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех*» (Римл. 14, 20—23). Таков контекст. Совершенно очевидно, что речь идет здесь о вере не в противоположении знанию, а в совершенно практическом смысле, в отношении к дисциплине поста, и то применение, которое дается ему Лютером, Киркегором и Шестовым, просто не соответствует тексту. Но, может быть, это вообще есть основной или единственный текст о вере у ап. Павла, нарочитого богослова спасения верой? Ничего подобного. В разных местах своих посланий он говорит о вере в связи с спасением верой и, что здесь особенно важно, как об особом образе принятия откровения или богопознания, как об «уповаемых извещении, вещей обличении невидимых» (Евр. 11, 1). Вся 11 глава этого послания есть гимн вере, не только как религиозному подвигу и ее свидетельству чрез него, но и религиозному ведению: «верующему

[1] «Бог вернул Иову его стада, здоровье и умерщвленных детей (?). Он сделал совершившееся несовершившимся» (A. u. J., 340)*.

подобает веровать, что Бог есть» (11, 6). «Верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (3), герои веры, умершие, не получив обетований, однако издали видели оные (13). Словом, откровением веры дается ведение, которое раскрывается далее и в мысли, в богословии, в религиозной философии. И библейскому откровению веры совершенно не соответствует тот воинствующий агностицизм, для которого всякое вообще знание как таковое есть грех, и «все человеческое несчастье произошло от знания» (A. u. J., 272), и «Священное Писание изъясняет его как искушение в пустыне от диавола» (394—395)*. Таков радикальный *«фидеизм»* Шестова[1].

VI

Наиболее важным в религиозном мировоззрении Шестова, как опирающемся на Откровение, является его отношение не только к Ветхому, но и к Новому Завету. На основании многочисленнейших мест его сочинений можно как будто утверждать, что *он не делает между ними различия* и одинаково ссылается на тексты из того и другого как на Священное Писание, подобным же образом, как это делается и в христианском богословии. Это неразличение есть основной и важнейший факт в его учении. Однако это вовсе не означает, чтобы Шестовым было действительно воспринято библейское мировоззрение. Дальше сравнительно немногих цитат, своевольно выбранных и произвольно истолкованных, дело здесь не

[1] Приведу еще один пример неверного толкования текста, который сопровождает философию Шестова от ранней до поздней поры. Речь идет о послании Римлянам гл. 10, где развивается мысль о нарочитом призвании избранного народа, который тем не менее не отозвался на это призвание, в отличие от язычников, принявших веру от слышания, несмотря на отсутствие особого их призвания. Это общее сопоставление выражено в ветхозаветных образах (Ис. 65, 1), содержавших то же самое сопоставление. «Еще спрашиваю: разве Израиль не знал?.. А Исайя смело говорит: Меня нашли не искавшие Меня, я открыл не вопрошавшим о Мне» (Ис. 65, 1). Об Израиле же говорит: «целый день Я простирал руки Мои к народу непослушному и упорному» (Р<имл.> 10, 19—21). Шестов берет эти слова: «Меня нашли не искавшие» в буквальном смысле и делает из них свое употребление, разумеется, против разума: «Всякое человеческое исследование, всякие наши человеческие вопрошания напрасны. Бог открывает и будет открываться тем, которые <не> ищут. Он отвечает тем, которые не спрашивают» (A. u. J., 361)**. Вообще этому тексту придается совершенно несоответственное толкование (как будто наряду с этим <не> сказано: «ищите и обрящете» (Мф. 7, 7) или: «возрадуются о Тебе ищущие Тебя» (Пс. 69, 5).

идет, и это одинаково относится как к Ветхому, так и Новому Завету (примеры см. выше). Таким образом, фактически отметается из Ветхого Завета псалтирь и «хокмическая» письменность, а также, за небольшими исключениями, и пророки, а из Нового Завета *вся* Иоанновская письменность. Шестов прямо ее не отвергает, а как бы не замечает. Но, конечно, самым решающим во всем библейском мировоззрении Шестова является *его отношение ко Христу*. Я внимательно вчитывался в соответствующие места разных его сочинений, ища ответа на этот вопрос, и имеющиеся данные так и не позволяют определить этого отношения во всей точности, оно остается уклончивым, колеблющимся, нерешительным. Чаще всего Шестов закрывается от этого вопроса, как бы не замечая в «Св. Писании» самого Христа. Это наиболее выразительно в таких многочисленных случаях, когда он, приводя прямые изречения Христа, вводит их словами: «*Писание* говорит». Иногда можно встретить такие высказывания, которые были бы естественны лишь в устах верующего христианина-церковника. Он говорит, напр., о «возвещенном пророками и осуществленном Христом деле искупления... великом, неслыханном по своей огромности деле Искупителя»[1]. Он способен сказать даже и так: «Бог принял человеческий образ, сошел на землю, пострадал от руки человеческой, был к злодеям причтен... чтобы искупить человеков» (A. u. J., 225)*. Однако сказано это так, что остается неясным, говорит ли здесь Шестов от себя или излагает Лютера. Однако, когда он говорит несомненно от себя, мы встречаем следующее: «Придет некогда час, когда каждый будет кричать, как *совершеннейший из людей* вопиял на кресте: «Боже Мой, Боже Мой, вскую Меня оставил» (471)**. На основании этого приходим к заключению, что Христос для Шестова не воплотившийся Бог, как это говорит «Писание», но «совершеннейший из людей». Следовательно, все, что сказано о Нем в Ветхом и Новом Завете, в «Евангелии Иисуса Христа, Сына Божия» (Мр. 1, 1), остается сокрыто для него «покрывалом» (2 Кор. 3, 14—16), по слову ап. Павла, и самая его «религиозная философия» является философией покрывала: не Novum Testamentum in Vetere, но Vetus Testamentum supra Novum***,— фидеизмом без главного содержания веры.

В связи с этим я решаюсь еще раз коснуться вышеупомянутой нашей последней заочной встречи с Шестовым.

[1] Статья о Н. А. Бердяеве. Совр<еменные> зап<иски>. LXVII, 218—219.

Мне показалось на основании его статьи о Н. А. Бердяеве, что в Ш. совершается какой-то поворот к реальности, который он, вслед за Киркегором, определяет как экзистенциальную* философию. В письме к нему я выразил ему это свое впечатление, что «апофеоз беспочвенности» на самом деле оказывается абсолютной почвой Ветхого Завета, от которого является естественным и необходимым переход к Новому. На самом деле, конечно, я подразумевал здесь вопрос о личном отношении ко Христу и жизненной, «экзистенциальной» вере в Него. Может быть, вопрос мой был выражен слишком осторожно, только он или не был расслышан Л. И., или же обойден им, как и в его философии. Во всяком случае, вопрос о Христе он отвел ответом о христианстве. Это замечательное письмо есть — род исповедания веры, и теперь, перечитывая его, я не могу не испытывать волнения. Вот наиболее важные его строки: *«По-моему, сейчас нужны величайшие усилия духа, чтобы освободиться от кошмара безбожия и неверия, овладевшего человечеством. Для меня противоположности между Ветхим и Новым Заветом всегда казались мнимыми. Когда Христа спросили (Марк. 12, 29), какая первая из всех заповедей, Он ответил: «слушай, Израиль» и т. д., и в Апокалипсисе (2, 7): «побеждающему дам вкушать от древа жизни». «Знание» преодолевается, откровенная истина, — «Господь Бог Наш есть Бог единый» — в обоих Заветах возвещается эта благая весть, которая одна только и дает силы глядеть в глаза ужасам жизни. Это предмет книги «Афины и Иерусалим». Очень бы хотелось об этом побеседовать с Вами».* В этом письме выражена та мера религиозного ведения, с которым Ш. отошел в вечность. Оно осталось не Ново-, но Ветхо-заветным исповеданием единобожия. Вопрос Христа ученикам: «за кого вы почитаете Меня?» (Мф. 16, 15) как будто не коснулся слуха Ш., и единобожие не раскрылось для него как единосущная троичность. Но пламя веры в единого Бога живым огнем горело в его сердце, все ярче разгораясь с приближением к земному пределу. Явление Шестова есть знамение, веха путей Божиих, о которых дано благовестие у ап. Павла в Рим. XI.

VII

Здесь можно было бы и остановиться. Однако хочется хотя бы кратко и бегло коснуться его излюбленного «догмата» последних лет, навеянного, несомненно, Киркегором, о превращении бывшего в небывшее чрез веру, силою «Абсурда». Он сводится к тому, что мышление по

закону противоречия, «вечные истины», знание, происходящее от первородного греха, хотят наложить свои оковы на все бытие и даже на самого Бога. Вера же, поскольку она не есть знание, но акт бытия («экзистенциальный»), освобождает от этих оков, ибо «сотворенная, не абсолютная истина оставляет свободу, акт же веры дает могущество над бытием. Невозможное становится возможным, и этой силою бывшее может стать небывшим, а несуществующее существующим,— вопреки разуму, силою Абсурда». «Чрез разум Иов все потерял... но не разуму дано вершить человеческие судьбы. Чрез Абсурд Иову все вернулось» и т. д. «Знание не может быть источником последней окончательной истины. Экзистенциальная философия опирается на Абсурд... под сенью Абсурда невозможное,— абсолютно и навсегда, по нашему убеждению, невозможное — становится возможным. Вера есть свобода, не та несотворенная свобода, выбирающая между добром и злом, а та сотворенная свобода, которая рождает библейское «добро зело» и великое обетование: «не будет для вас ничего невозможного». «Свидетелем истины будет тот, по слову которого станут сдвигаться горы и для которого не будет ничего невозможного»[1]. Киркегор, а за ним и Шестов, «слышит голос, возвещающий ему, что, когда он уверует, для него не будет ничего невозможного, что Петр окажется оставшимся верным Учителю, Давид окажется автором псалмов, но не прелюбодеем, Сократ не отравленным, и Иов получившим обратно все у него отнятое». Правда, Киркегор сам признается, что *он не мог сделать движения веры* (Werke, III, 40*). Но разве это хоть сколько-нибудь ослабляет значение того, что донеслось до него из Писания? Не наоборот ли?.. «Чтобы обрести Бога, надо потерять разум»... «подлинным источником истины является вера» и т. д... Истины надо искать не у разума, а у Абсурда»[2]. Сам Бог не познает, но творит (273<501>, 336<486>). Знание же «несотворенных» истин есть рабство, в противоположность всемогуществу веры[3]. «Чрез абсолютизирование истины мы релятивируем бытие. <...> Если истина находится во власти Творца, то

[1] Статья о Бердяеве, 213, 215—216, 220.

[2] В своем сосредоточении на Регине Ольсен Киркегор без конца повторяет: «Если бы я имел веру, я не был бы должен потерять Регину, она была бы моей»**. Вообще в достижениях веры для К<иркегора> дело идет не о вещах трансцендентных, но вполне имманентных, житейских (A. u. J., 245<481—482>).

[3] У Киркегора — Шестова встречается не раз мысль о бессилии самого Бога пред такими истинами и данностями (A. u. J., 267, 269<497,

Он может ее целиком или отчасти отменить» (226)*, сделать бывшее небывшим целиком или отчасти, ибо все лежит в Его власти (226—227<468>). Но это же или подобное всемогущество должно быть распространено и на человека силою всемогущества веры (359<561—562>), властью абсурда. «Неизменяемость Божия не имеет ничего общего с неизменностью вечных истин. Последние неизменны, ибо не в их власти лежит изменяться; Бог же потому и в такой мере неизменяем, поскольку Он не хочет и не находит нужным изменяться.<...> Неизменяемость служит Богу, но Ему не повелевает, как служат Ему и все прочие сотворенные истины, которые в качестве таковых имеют исключительную силу, и лишь настолько, насколько это нужно» (388—389)**. Очевидно, следует заключить, что отмена «сотворенных истин» имела бы место в случае «экзистенциальной философии» или всесильной веры, если бы таковая в соответственной мере проявилась.

VIII

Место позволяет мне сделать лишь несколько кратких замечаний относительно киркегоровско-шестовской доктрины:

1. *Философия Абсурда* ищет преодолеть «спекулятивную» мысль, упразднить разум, перейдя в новое ее измерение, явить некую «заумную», «экзистенциальную» философию. На самом же деле сама она представляет собой чистейший рационализм, только с отрицательным коэффициентом, с минусом. Ее содержание исчерпывается борьбой с «Афинами», т. е. греческой философией (у Ш<е-сто>ва) и гегельянством у Киркегора. Если бы не было этой критики, ей просто нечего было бы о себе сказать. В ней нет преодоления мысли и слова, а только абстрактное их отрицание. Вера, которая здесь противопоставляется разуму, на самом деле отнюдь не бессловесна и не бессодержательна. Она вовсе *не* есть абсурд, как немыслимость. Вера и мысль, как содержание последней или догмат, отнюдь не могут быть разорваны, но остаются соответственным образом координированы, взаимно друг друга проникают, а связь Афин и Иерусалима положительным образом выразилась в истории Церкви именно как иудео-язычество. «Власть абсурда» есть утопическая абстракция, не больше.

498>; Kierkegard, 229)***. Связать это с основным положением о всемогуществе Бога, которое он распространяет на человека (конечно, силою веры), я не умею.

2. *О возможности в отношении к Божественному всемогуществу.* В нем нет различных возможностей, а только единственная божественная действительность, вечная в бытии Божием и осуществляемая во временном процессе в творении[1]. Возможность, осуществляемая божественным всемогуществом, не должна быть понимаема абстрактно, но конкретно, онтологически. Всемогущество не есть сила осуществлять все отвлеченно мыслимое как возможность: Бог не может совершить греха или прекратить Свое существование и т. п., потому что это не соответствует божественной жизни, в себя вмещающей положительное *все.* Лишь в пределах божественного творения может быть место разным возможностям, связанным с тварной свободой, которая не может поэтому явиться капризом абстрактного всемогущества. Тварная жизнь и творчество имеют для себя положительное основание в божественной силе бытия, которым живет творение. Согласно этой основе нужно понимать и учение Откровения о том, что все онтологически возможное возможно Богу.

3. Мысль о том, что можно сделать бывшее небывшим, противоречит этой божественной безусловной силе бытия. Бог не разрушает и не уничтожает Своего творения, но продолжает его бытие, его преображая. Творение не разлагается на атомы, которые можно упразднять по капризу или своеволию, хотя бы и веры, в целом мирового бытия не может быть уничтожена хотя бы и пылинка. Еще менее может быть атомизирована человеческая жизнь, будучи продырявлена частичным уничтожением или восстановлением, или же повторяясь по типу вечного повторения. Человеческий дух в непрерывности своего бытия изживает все атомы времени в живом единстве непрестанного своего роста, творчества и преображения, и для *него* не может сделаться бывшее небывшим, хотя в его изживании он и становится иным самого себя (на этом и основана апокалиптика и эсхатология). Нечего и говорить о том, что требования «веры» об упразднении бывшего чрез небывшее атомизируют жизнь, разделяя ее на отдельные точки, причем возможно и разногласие желаний[2]. Вообще желания, относящиеся к временной жизни, не могут быть абсолютизированы всемогуществом ве-

[1] Католическое богословие в томизме, напротив, признает в Боге и неосуществленные, киркегоровские возможности.

[2] Может быть, Регина и не пожелает менять своего Шлегеля на К<иркего>ра или захочет еще раз вернуться к нему или от него, повторяя историю пушкинской Наины.

ры. В мире происходит мировой и всечеловеческий процесс, между тем как атомизированные индивиды не знают общей судьбы, как и эсхатологии.

4. Сила веры включена в определенное русло («да будет воля Твоя»). Поэтому *буквальное* понимание текста «все возможно верующему»* должно быть принято лишь в этом контексте божественно возможного. Христос, хотя и чудотворил, согласно вере и молитве, обращенных к Нему, но не являл на земле абстрактного всемогущества. Понимать *буквально* текст о горчичном зерне и о вере, которая способна двигать горы, нельзя (подобно тому как и текст о прохождении верблюда чрез игольное ухо**), и достаточное тому доказательство можно находить уже и в том, что Христос сам гор не передвигал. Важна не физическая сторона этого чуда, а сила веры. Обратное свойственно лишь искусителю и его вдохновениям: «если Ты Сын Божий, сойди со креста, и мы уверуем Тебе»***,— вопияли Христу враги Его, повторяя соблазн искушения в пустыне. В Евангелии же читаем и следующее: «Учитель, хотелось бы нам видеть от Тебя знамение. Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дается ему, кроме Ионы пророка» (Мф. 12, 40, ср. 16, 1—4, Лук. 11, 29—30).

СВЯЩЕННИК о. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

Получено на днях прямое подтверждение вести о смерти великого русского богослова и мыслителя священника о. Павла Флоренского. Он скончался в Соловках, после 10-летней ссылки в места отдаленные,— от восточной Сибири до Белого моря*.

Из всех моих современников, которых мне суждено было встретить за мою долгую жизнь, он есть величайший, и величайшим является преступление поднявших на него руку, обрекших его хуже чем на казнь, но на долголетнее мучительное изгнание и медленное умирание. Он отошел озаренный ореолом больше чем мученика, но исповедника имени Христова в антихристово гонение. Посему и эта смерть исполняет душу не только потрясающей скорбью, как одно из самых мрачных событий русской трагедии, но она есть и духовное торжество, как одно их тех, о которых сказано Тайнозрителю: «Отныне блаженны мертвые, умирающие о Господе, ей, говорит Дух, они упокоятся от трудов своих, и дела их идут вслед за ними» (Откр. XIV, 13).

Мне суждено здесь, в чужой земле, ныне свидетельствовать перед не знавшими его о величии и красоте его духовного образа. Но никогда я не чувствовал в такой мере бессилие своего слова, как перед лицом этого своего долга. Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ. Нужно слово или кисть или резец великого мастера, чтобы о нем миру поведать. При этом он сам не только родился таким, но был и собственным произведением духовного художества, для чего ему была присуща вся тонкость духовного и художественного вкуса. Черты его внешнего лика запечатлены на известном нестеровском портрете**,— благодатная тихость и просветленность, образ как бы некоего небожителя, который, однако, был сыном и земли, ее тягости изведал и преодолел. В нем вовсе не было идиллической наивности и примитивности, это и о нем могло быть сказано: «О, бурь заснувших не буди, под ними хаос шеве-

лится»*. Но он любил ее, эту родную землю, как всечеловеческую матерь, древнюю Деметру, но вместе знал и чтил ее как святую Богоземлю, Пречистую и Преблагословенную, которой он так поклонялся (см. его посвящение «Столпа»: «Всеблагоуханному и Пречистому Имени Девы и Матери»).

Извне он был скорее нежного и хрупкого сложения, однако обладал большой выносливостью и трудоспособностью, отчасти достигнутой и огромной аскетической тренировкой. Я был свидетелем этой его аскетической самодисциплины, как и его трудового научного подвига: обычно он проводил ночи за работой, отходя ко сну лишь в 3—4 часа пополуночи, но при этом сохраняя всю свежесть ума в течение дня, и то же можно сказать и об его пищевом режиме. И все это было в нем не только голосом его духовной стихии, но и делом железной воли и самообладания. Слабый от природы, в те годы, когда я знал о нем (увы, нашей разлуке исполнилось уже четверть века), он, насколько я помню, вообще никогда не болел, ведя жизнь, исполненную аскетических лишений.

Когда о. Павел где-либо появлялся, он естественно привлекал к себе внимание, по крайней мере, людей зрячих, как до своего священства, так и особенно после него. В его лице было нечто восточное и не русское (мать его была армянка). Мне же духовно в нем виделся более всего древний эллин, а вместе еще и египтянин; обе духовные стихии он в себе носил, будучи их как бы живым откровением. В его облике, в профиле, в отражении лица, в губах и носе было нечто от образов Леонардо да Винчи, что всегда поражало, но вместе и... Гоголя. Помню, как мы, знавшие его и присутствовавшие при открытии памятника Гоголю в Москве (Эрн, А. Белый, и др.), впервые увидавшие его после снятия закрывавшей его завесы, так и ахнули: «Павлуша!» (так называли его друзья и сверстники, школьные товарищи по Тифлисской гимназии, ныне оба отшедшие уже: В. Ф. Эрн и о. Александр Ельчанинов). И при этой внешности, мимо которой нельзя пройти, ее не заметив, в ней не было ничего вызывающего, аррогантного.

Это же было и в голосе, и в речи: о нем всегда просилось на уста шекспировское слово (Гамлета об Офелии): у него был нежный, тихий голос, большая прелесть (не только в женщине, но в данном случае и в мужчине). Однако в этом голосе звучала и твердость металла, когда это требовалось. Вообще самое основное впечатление от

о. Павла было *силы*, себя знающей и собою владеющей. И этой силой была некая первозданность гениальной личности, которой дана самобытность и самодовлеемость при полной простоте, естественности и всяческом отсутствии внутренней и внешней позы, которая всегда есть претензия внутренней немощи. И в путях духовного развития и самоопределения мы наблюдаем в о. Павле эти же самые черты. Можно сказать в известном смысле, что о. Павел сам себя сделал, подойдя своим собственным путем.

Он родился и вырос в культурной семье (отец его был образованный инженер) и воспитывался он в атмосфере Бетховена и Гете, но вне религии. Являясь духовным аристократом по воспитанию, он был до известной степени и эстетом. По окончании гимназии, где он поражал учителей своими математическими способностями, тогда уже исследовательскими, он поступил на математический факультет Московского университета, по окончании которого был оставляем при нескольких математических кафедрах (и еще долго спустя не могли забыть московские физики и математики одаренного студента). Вместо всего этого о. Павел, резко изменяя свой жизненный путь, поступает в Московскую Духовную Академию студентом (у Троицы Сергия), принимая послушание нового научного богословского труда, а вместе и религиозного подвига. Когда и как в нем произошел религиозный переворот, я не имею точных данных*. Я узнал его уже после него.

В научном облике о. Павла всегда поражало полное овладение предметом, чуждое всякого дилетантизма, а по широте своих научных интересов он является редким и исключительным полигистром, всю меру которого даже невозможно определить за отсутствием у нас полных для этого данных. Здесь он более всего напоминает титанические образы Возрождения: Леонардо да Винчи и др., может быть, еще Паскаля, а из русских же больше всего В. В. Болотова**. Я знал в нем математика и физика, богослова и филолога, философа, историка религий, поэта, знатока и ценителя искусства и глубокого мистика.

Последние годы перед ссылкой о. Павел читал в Москве лекции по электричеству и теории перспективы. Говорят, что даже во время ссылки в Соловках он, со своей всепожирающей пытливостью ума, изучал морские водоросли***. При невозможности это проверить, пусть это будет миф, естественно возникающий около личности, по-своему также мифической. И все это богатство да-

ров, и, очевидно, достижений, сокрыто, а может быть, и погребено варварством, духовным нашествием гуннов на русскую землю, раздавлено чугунным прессом «советской власти» вместе с миллионами человеческих жизней.

Мне не известно, что уцелело из его научного и литературного наследия, но уже тогда, в годы нашей общей жизни, то есть четверть века назад, я знал, что у него в письменном столе лежат несколько готовых исследований (об именах и переименованиях, разные философские и богословские курсы, математические и другие труды). Он вообще как-то мало интересовался их публикацией. Но я лично считаю, что книга «Столп и утверждение Истины», которая заслуженно прославила его имя в богословии, есть еще юношеское произведение, и вовсе не последнее и единственное его слово из всего, что он унес с собою в далекую свою могилу. Однако в мире творческом ничто не пропадает из подлинных духовных ценностей, даже и погибающее здесь на земле, «дела их следуют за ними»*, и семя их и в том мире прорастает...

Однако все, что может быть сказано об исключительной научной одаренности о. Павла, как и об его самобытности, в силу которой он всегда имел свое слово, как некое откровение обо всем, является все-таки второстепенным и несущественным, если не знать в нем самого главного. Духовным же центром его личности; тем солнцем, которым освещались все его дары, было его священство.

В. В. Розанов, который, однажды узнав о. Павла, затем не мог уже от него оторваться, как от источника жизни (я знаю, что у о. Павла хранилась огромная и значительная по содержанию с ним переписка, в которой они вместе погружались в мистические глубины еврейского вопроса), написал мне однажды о нем тоже совершенно гениальное по силе и выразительности письмо (не знаю, уцелело ли оно в Москве). Я помню из него только одно слово.— В качестве самого существенного его определения В. В. Розанов сказал: он есть ἱερεύς (именно по-гречески), *священник*. И это было именно так. Священство о. Павла, как и все в его жизни (помимо того, что над ним совершила сатанинская антихристианская злоба), также было его собственным самоопределением, которое извне как будто совершенно противоречило всей его жизненной обстановке. Такое юродство, как ряса, одинаково не снилось ни его отцу-инженеру, ни гимназическим, ни университетским его учителям. Оно даже вовсе не вытекало с необходимостью из факта поступления в Духов-

ную Академию, но таков был внутренний его голос, избрание и призвание.

Само по себе оно не имело для себя примеров и в истории русской интеллигентской общественности. Последняя еще знает отдельные случаи принятия священства, связанного с переходом в католичество, в аристократическом и светском конвертитстве, но отнюдь не в сермяжном, мужицком православии. Можно сказать, что о. Павел своим примером впервые проложил этот путь в наши дни именно для русской интеллигенции, к которой он исторически, конечно, все-таки принадлежал, хотя всегда и был свободен от «интеллигентщины», враждовал с нею.

Он своим рукоположением фактически делал ей известный вызов, конечно, вовсе о том не думая. По этому же пути, но уже после о. Павла, пошли люди известного духовного и культурного склада. Они идут с ним и вслед за ним, сами то сознавая, а иногда и не сознавая. До сих пор священство являлось у нас наследственным, принадлежностью «левитской» крови, вместе и известного психологического уклада жизни, но в о. Павле встретились и по-своему соединились культурность и церковность, Афины и Иерусалим, и это органическое соединение само по себе уже есть факт церковно-исторического значения.

Чего ж искал в священстве о. Павел? Это не было призвание к пастырству и учительству, хотя, разумеется, он их не отрицался, но прежде всего и больше всего влечение к предстоянию Престолу Господню, служению литургически-евхаристическому. Сначала о. Павел стремился — может быть, несколько отвлеченно и идеологически — получить деревенский приход близ Сергиева Посада, так, однако, чтобы совмещать сельское священство с профессорством в Духовной Академии, где ему была поручена кафедра духовной философии (рутина и здесь оказалась сильнее существа дела, и о. Павел был отстранен от кафедр чисто богословских), но затем он получил для себя небольшой домовый храм общины Красного Креста в Сергиевом Посаде, разумеется, до 1918 года, с которого уже начинается его священническая бесприютность. После этого, очевидно, не могло не прерваться рано или поздно и его священническое служение. Однако и большевистская Москва помнит его читающим научные лекции в рясе и в кресте. Не скажу точно года его рукоположения, кажется, это было около 1910 года*. Незадолго до рукоположения совершилось и его вступление

в брак, для близких его по-своему неожиданное. Его аскетический путь первоначально вел его к монашеству, но затем аскеза в монастыре сменилась аскезой в семье. Он стал главой семьи, заботливым и нежным отцом нескольких детей. Разлука с ними и тревога о них, очевидно, была и особым крестом его в изгнании.

В своем рукоположении о. Павел перешагнул через то препятствие, которым для нас, вернувшихся к Церкви, так сказать, «интеллигентов», являлась зависимость Церкви от государства, цезарепапизм. В своей исключительной почвенности — несмотря и даже вопреки его полурусской крови — о. Павел был, точнее, хотел быть и политически скорее консервативным, хотя это в нем и соединялось с апокалиптическим и эсхатологическим чувством жизни, «не имеющей зде пребывающего града, но грядущего взыскующей»*. В то время, когда вся страна бредила революцией, а также и в церковных кругах возникали одна за другою, хотя и эфемерные, церковно-политические организации, о. Павел оставался им чужд,— по равнодушию ли своему вообще к земному устроению, или же потому, что голос вечности вообще звучал для него сильнее зовов временности. Обновленческое движение в среде русского духовенства, позднее выродившееся в живоцерковство, никогда не находило для себя отзвука в о. Павле, как ни страдал он от всей косности нашей церковной жизни. Его христианство не было также и «социальным», хотя тогда уже вокруг него и возникали разные его течения. Но это было в нем менее всего простым охранительством, эта внешняя оболочка соединилась с пламенным горением огненного духа, хотя и с тихим светом из него излучавшимся. Потому он не был потрясен и тем изменением отношения Церкви и государства, которое наступило после революции.

Он оставался внутренно свободным от государства, от которого ни до, ни после революции он ничего не искал, одинаково чуждый всякого раболепства, как перед начальством сверху, так и снизу. Можно сказать, не боясь парадокса, что о. Павел прошел через нашу катастрофическую эпоху, духовно как бы ее не заметив, словно не обратив внимания на внешнюю ее революционность. Это равнодушие выражалось и в его лояльности «повиновения всякой власти», парадоксальном «священнокнутии». Однако при этом нужно знать всю подлинную меру его свободолюбия, которое одинаково умело не только повино-

ваться, но и не подчиняться, конечно, в том, что являлось для него существенным и главным.

Став священником и возложив на себя во всей полноте ответственность всей канонической и иерархической дисциплины, о. Павел остался свободен и чужд слепому повиновению за страх, а не за совесть, признанию ее «infallibilitas»*. Он оставался свободен и в своем богословствовании, которое, однако, органически в нем было пропитано его церковностью, вдохновлялось у алтаря. Он не дожил до того прямого гонения на софиологию, которое пришло уже позже, но, конечно, готов был принять его со всеми его последствиями**.

Когда началось гонение на почитателей Имени Божия («имяславие»), о. Павел отдал свою богословскую силу на поддержку богословски беспомощного, но мистически правого движения имяславцев***. Его духовное бесстрашие я мог бы подтвердить также и на основании некоторых биографических данных. К нему вообще можно применить немецкое выражение: nur für schwindelfreie möglich****, и он остался schwindelfrei и в своем священстве. Характерно было то, что его можно было встретить не только в келии аввы Исидора, у старцев Зосимовой пустыни, у еп. Антония, жившего на покое в Донском монастыре*****, но и в разных домах нашей тогдашней Московской «Флоренции», писателей и поэтов, иногда таких, где, казалось, трудно этого было и ожидать, он являлся и желанным гостем и ночным собеседником. При всей своей церковности и литургичности он оставался совершенно свободен и от ханжества и от стильного «поповства», умея интересоваться вещами по существу. Поэтому же он не находил себе настоящего места и в академической среде с особой ее атмосферой.

Оставаясь совершенно далек <от> богословского «модернизма», то есть рационализма, он не был, конечно, ему чужд в лучшем, подлинном смысле, признавая, что каждая эпоха истории имеет не только право на существование, но и закон своей жизни, особые требования творческого ее восприятия, и вследствие чего верность его преданию и не превращается в косное охранительство.

Когда богословские академии оказались закрыты советским правительством, мы вместе с о. Павлом стали деятельно обсуждать проект устройства вольной «религиозно-философской» академии по измененной и расширенной программе и для этого осуществления искали средств

и возможностей. Однако жизнь на эти проекты с жестокостью ответила по-своему, для о. Павла заточением, завершившимся исповеднической кончиной, для меня — пожизненным изгнанием на чужбину. Таковы явились пути и веления Промысла Божия. Но и в нашем теперешнем парижском начинании, возникшем в культурных развалинах русской жизни, хочется видеть, конечно, если не полноту, то хотя некоторый слабый отблеск и наших московских замыслов, а в том, что зовется условно «парижским богословием», находить начала, роднящие и с вдохновениями о. Павла, и его духовное, с нами как бы, соучастие.

Однако полное цветение и плодоношение возможно лишь на родной земле и под ее солнцем, и оторванное от почвы оранжерейное растение, даже если растет, но неизбежно хиреет. Отцу Павлу было органически свойственно чувство родины. Сам уроженец Кавказа, он нашел для себя обетованную землю у Троицы Сергия, возлюбив в ней каждый уголок и растение, ее лето и зиму, весну и осень. Не умею передать словами то чувство родины, России, великой и могучей в судьбах своих, при всех грехах и падениях, но и в испытаниях своей избранности, как оно жило в о. Павле. И, разумеется, это было не случайно, что он не выехал за границу, где могла, конечно, ожидать его блестящая научная будущность и, вероятно, мировая слава, которая для него и вообще, кажется, не существовала. Конечно, он знал, что может его ожидать, не мог не знать, слишком неумолимо говорили об этом судьбы родины, сверху донизу, от зверского убийства царской семьи до бесконечных жертв насилия власти. Можно сказать, что жизнь ему как бы предлагала выбор между Соловками и Парижем, но он избрал... родину, хотя то были и Соловки, он восхотел до конца разделить судьбу со своим народом. О. Павел органически не мог и не хотел стать эмигрантом в смысле вольного или невольного отрыва от родины, и сам он и судьба его есть слава и величие России, хотя вместе с тем и величайшее ее преступление.

Четверть века уже прошло с тех пор, как мы расстались с о. Павлом, выходя из московского храма после последней нашей совместной литургии. И все, что сказано выше о нем, суть впечатления лишь первых десятилетий этого века, уже отдаленного прошлого. Тем не менее я не чувствую себя остающимся в некоем неведении о нем, ибо для меня и минувшие, вместе прожитые годы дали навсегда сохранить в душе этот образ, как бы отли-

тый из бронзы, подобно памятнику. Но, конечно, превосходит всякие силы поведать о нем, его не видя и не чувствуя непосредственно.

Для того чтобы рассказать о гении, который есть ведь некое *чудо* природы, надо самому быть им или, по крайней мере, иметь способность вообразить его образ силою вчувствования. Будем надеяться, что найдутся те, которые соберут драгоценные крупицы воспоминаний о нем за истекшую четверть века, хотя и все они будут стоять перед одною и тою же неодолимой трудностью: настоящее творчество о. Павла не суть даже книги, им написанные, или его мысли и слова, но он сам, вся его жизнь, которая ушла уже безвозвратно из этого века в будущий. И только те, кто верят и знают, что жизнь творчества продолжается и за гробом, что и там возможно участие в жизни здешней, те имеют христианскую надежду его встретить в родине вечной, в России умопостижимой, в веке грядущем, в котором ничто истинно ценное не пропадает, но умножается, и дела праведника идут за ним...

Предо мной неотвязно стоит воспоминание, а вместе и предзнаменование грядущих событий и свершений. Это портрет наш, писанный нашим общим другом М. В. Нестеровым (в этом году также отшедшим из этой жизни) майским вечером 1917 года, в садике при доме о. Павла. Это был, по замыслу художника, не только портрет двух друзей, сделанный третьим другом, но и духовное видение эпохи. Оба лица выражали для художника одно и то же постижение, но по-разному, одно из них как видение ужаса, другое же как мира, радости, победного преодоления. И у самого художника явилось сначала сомнение об уместности *первого* образа, настолько, что он сделал попытку переделать портрет, заменив ужас идиллией, трагедию благодушием. Но тотчас же обнаружилась вся фальшь и невыносимость такой замены, так что художнику пришлось восстановить первоначальное узрение. Зато образ о. Павла оказался им сразу найденным, в нем была художественная и духовная самоочевидность, и его не пришлось изменять. То было художественное ясновидение двух образов русского апокалипсиса, по сю и по ту сторону земного бытия, первый образ в борьбе и смятении (а в душе моей оно относилось именно к судьбе моего друга), другой же к победному свершению, которое ныне созерцаем... Он обрел себе свое место упокоения.

Такова христианская вера и христианское упование.

Но мир как будто бы опустел без него для знавших его и любивших, став унылым и скучным, и зовет за собой из мира ушедший.

«И взглянул я,— говорит тайнозритель,— и вот великое множество людей, которого никто не может перечесть... стояло пред престолом и перед Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих... Это те, которые пришли от великой скорби... они пребывают перед престолом Бога и служат Ему день и ночь в храме Его... и отрет Бог всякую слезу с очей их...» (Откр. VII, 9—17).

И верим, в их лике зрится иерей Божий Павел, мученик и исповедник Имени Христова.

<март-апрель 1943 г.>

ПРИМЕЧАНИЯ

Настоящий том представляет читателю философское наследие С. Н. Булгакова. Мы отбирали в первую очередь те работы, где выявляется магистраль, выступают центральные темы его философской мысли. Однако обширность творчества о. Сергия такова[1], что и среди подобных работ также было необходимо выбирать. В значительной мере состав тома определился стремлением — если не сказать, долгом — издателей выпустить в свет «Трагедию философии» — единственную из философских книг Булгакова, которая еще оставалась неопубликованной в оригинале (был напечатан только немецкий перевод). В итоге в издание вошли две из четырех философских монографий о. Сергия — книги «Философия хозяйства» (1912) и «Трагедия философии» (1921),. за пределами же тома остались «Свет Невечерний» (1917) и «Философия имени» (1921). Остальные работы в 1-м томе — статьи, посвященные русским религиозным мыслителям: Вл. Соловьеву, П. А. Флоренскому, Льву Шестову.

Все работы печатаются по последним прижизненным изданиям (за исключением «Трагедии философии», публикуемой по рукописи, а также изданного посмертно слова памяти о. П. Флоренского) и подвергаются лишь минимальной текстологической правке, сохраняющей стилистические особенности автора — зачастую и тогда, когда эти особенности суть неправильности. В тех случаях, когда в тексте имеются слово или часть слова, явно нарушающие смысл фразы, эти слова или части слов заключаются в квадратные скобки (см., например, с. 77, 251). Наши конъектуры помещены в угловых скобках. Мы не устраняли вариаций в пунктуации и в написании отдельных слов в дореволюционных трудах о. Сергия, полагая, что автор имел возможность выверить их издания, и вариации могут нести стилистические или даже смысловые оттенки. Одна из особенностей письма Булгакова — склонность к обильному цитированию, заметная уже в «Философии хозяйства» и еще усилившаяся

[1] Полная библиография трудов о. С. Булгакова насчитывает около 400 названий. Кроме составленной Л. Зандером (З а н д е р Л. А. Бог и мир. (Миросозерцание о. С. Булгакова). В 2 т. Париж, 1948. Т. 2. С. 300—340), опубликованы еще два варианта библиографии, в Москве и в Париже: М о н а х и н я Е л е н а. Библиография трудов протоиерея Сергия Булгакова // Богословские труды. М., 1986. Т. 27. С. 179—194; С е р г и й Б у л г а к о в. Библиография. (Bibliographie des oeuvres de S. Boulgakoff.) Сост. К. Наумов. Paris, 1984.

в «Трагедии философии». В связи с этим мы несколько отступили от обычного правила снабжать приводимые цитаты полными ссылками на новые издания цитируемых трудов. Именно, мы не даем таких ссылок для самой распространенной у Булгакова категории цитат: цитат из общедоступной философской классики, и в первую очередь «Критики чистого разума» Канта, «Энциклопедии философских наук» и «Науки логики» Гегеля, «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга. Цитаты такого рода читатель отыщет без труда сам, а ссылки на них крайне загромоздили бы примечания.

ПРИРОДА В ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Доклад, прочитанный (с сокращениями) в заседании Московского Психологического общества 6 ноября 1910 г., посвященном памяти 10-летия кончины Вл. С. Соловьева. Был опубликован в журнале «Вопросы философии и психологии», 1910, V, № 105. С. 661—696.

Переиздан в кн.: Сборник первый. О Вл. Соловьеве. М., 1911, по тексту которой и печатается. Текст журнальной публикации за вычетом минимальных стилистических расхождений идентичен с текстом «Сборника». Основные разночтения приводятся ниже.

С. 17. *Парафраз Ин. 1, 46.

С. 18. *В журнальном тексте далее добавлены слова: «материю опыта, тоже пассивную».

** *Уильям Джемс* (1842—1910) — американский философ и психолог, один из основателей прагматизма.

С. 19. * *Гилозоизм* (от греч. ὕλή, материя, и ξωή, жизнь) — философская или натурфилософская позиция, согласно которой материя в целом и повсюду, как таковая, одушевлена, представляет собой живое (например, позиция платоновской космологии в «Тимее»).

**Это замечание Шеллинга содержится в романе «Ночные бдения», который вышел в 1805 г. под псевдонимом Бонавентура («Девятое бдение»). См.: Бонавентура. Ночные бдения. М., 1990. С. 99. О проблеме авторства этой книги см.: Гулыга А. В. Кто написал роман «Ночные бдения?» // Там же. С. 199—230. О смысле и контексте замечания в сложных отношениях Шеллинга и Фихте см.: Фишер К. Шеллинг. СПб., 1905. С. 512—514.

С. 20. *Термин *«религиозный материализм»* (а также «священный материализм») Соловьев вводит и применяет прежде всего для характеристики типа древнееврейской религиозности: «...следует различать троякого рода материализм: практический, научно-философский и религиозный... этому <еврейскому.— *С.Х.*> национальному духу издревле был свойственен третий... вид материализма». Главный же его признак тот, что «еврейская мысль <...> не отделяла материю от ее духовного и божественного начала» (Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос (1884) // Соч.: В 2 т. М., 1989. (Приложение к журн. «Вопросы философии») Т. 1. Философская публицистика. С. 218—219). Это не про-

тиворечит характеристике «религиозного материализма» Булгаковым и применению им этого понятия к учению о природе у Соловьева.

**Булгаков цитирует статью «Поэзия Ф. И. Тютчева». См.: Соловьев Вл. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 286.

***Заключительное двустишие стихотворения Соловьева «Хоть мы навек незримыми цепями...» (1875).

С. 21. **Арнольд Беклин* (1827—1901) — швейцарский художник, дешевый символизм которого пользовался массовой популярностью; «багровый толстяк, уверявший, что он есть Пракситель, а Мюнхен — Афины» (Андрей Белый. Между двух революций. М., 1990. С. 109).

**См.: Соловьев Вл. С. Указ. изд. С. 284—285.

С. 22. **Кристоф Зигварт* (1830—1904) — немецкий философ академически-систематического направления, известный исследованиями по этике и в особенности логике.

С. 23. **res cogitans* — Мыслящее; *res extans* — Протяженное *(лат.)*.

***Густав Теодор Фехнер* (1801—1887) — немецкий философ, психолог, физик, один из авторов «закона психофизического параллелизма Вебера—Фехнера».

Франц Ксавер фон Баадер (1765—1841) — немецкий философ-мистик, богослов, натуралист, врач, близкий к кругу иенских романтиков и Шеллинга. Тип его воззрений с характерным сочетанием мистицизма и натурализма привлекал русскую мысль; Булгаков, Бердяев и др. философы круга «Пути» интересовались им, и «Путь» готовил издание его сочинений (не вышедшее, однако, в свет). Булгаков вслед за Гегелем называет его «последователем Беме».

Эдуард фон Гартман (1842—1906) — немецкий философ-иррационалист, в главном сочинении которого «Философия бессознательного» (1869, рус. пер.: «Современная психология». М., 1902) развивалось панпсихическое учение о бессознательном духовном начале, проникающем мироздание. Учение было популярно и оказало влияние на Булгакова, который даже назвал Гартмана «бесспорно крупнейшим из немецких мыслителей 2-ой половины XIX в.».

Рудольф Герман Лотце (1817—1881) — немецкий философ и психолог, близкий лейбницианству.

Вильгельм Вундт (1832—1920) — немецкий философ и психолог.

С. 25. *Формулы философии Спинозы: *amor Dei intellectualis* — разумная любовь к Богу; *substantia sive natura sive Deus* — субстанция или природа или Бог *(лат.)*.

**Существую, следовательно, мыслю, следовательно, сомневаюсь, следовательно, действую, следовательно, тружусь *(лат.)*.

***Люблю, следовательно, существую *(лат.)*.

С. 26. *Теория, мой друг, суха,
Но зеленеет жизни древо *(нем.)*.

(Гете И. В. Фауст. Ч. 1. Сцена «Рабочая комната Фауста». Пер. Б. Л. Пастернака.)

**См.: Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1909. Гл. 4: «Кинематографический характер мышления и ошибка механического мировоззрения».

С. 27. **Orbis terrarum* — Круг земной *(лат.)*.

**В журнальном тексте — «алогичных данностей».

С. 28. *Мф. 22, 32.

***Эмиль Бутру* (1845—1921) — французский философ, см. его кн. «Наука и религия в современной философии» (СПб., 1910).

Анри Жюль Пуанкаре (1854—1912) — французский математик и теоретик науки.

С. 30. **Фридрих Альберт Ланге* (1828—1875) — малозначительный немецкий философ и экономист, известный своей работой «История материализма и критика его значения в настоящее время» (1866, рус. пер.: т. 1—2, СПб., 1881—1883. Пер. Н. Н. Страхова). См. Т. 2. С. 125.

**Додонский оракул, священный дуб при храме Зевса в Эпире; по шелесту его листвы жрицы произносили прорицания.

***Достояние вечности *(греч.)*.

****Лк. 1, 38 (ответ Марии на Благовещение).

С. 31. *Парафразы Римл. 8, 22 и Откр. 21, 1.

С. 33. *«Россия и Вселенская Церковь» (рус. пер.: М., 1912).

**Второй период в творчестве Шеллинга — период «философии тождества», третий — «философии откровения».

С. 34. *Здесь и далее Булгаков цитирует «Чтения о Богочеловечестве» (1881), в основном Чтение 8, 9, 10—11. См.: Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 108—161.

**Первое и последнее четверостишия стихотворения Ф. И. Тютчева «День и ночь» (1839). В первой строке — неточность: должно быть «таинственный».

С. 35. *«Ф. И. Тютчев» (1896). См.: Соловьев Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 283—296.

**С рядом неточностей приведено стихотворение Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?..» (начало 30-х гг.). Булгаков сохраняет курсив Соловьева из его статьи (см. выше).

***Заключительные строки стихотворения Соловьева «Мы сошлись с тобой недаром...» (1892).

****Лейбниц Г. В. Избранные сочинения: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 413—414.

С. 36. * *Charles Renouvier* — Шарль Ренувье (1815—1903) — французский философ, один из предшественников персонализма.

С. 40. *1 Кор. 15, 20.

**Соловьев Вл. С. Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 539—540.

***Вл. Соловьев. «Три подвига» (1882).

****«Заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле» *(нем.)* // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. (Пер. В. В. Рынкевича.) М., 1990. С. 10.

*****Вечное возвращение *(нем.)*.

С. 41. *В журнальном тексте слова *«и неоплатоническом»* отсутствуют.

**«Еврейство и христианский вопрос» // Указ. изд. Т. 1. С. 220.

С. 42. *Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Кн. V I. Гл. III; Кн. VII. Гл. IV. // Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 289, 292; 398.

С. 44. *Стихотворение 1875 г. (полный текст).

**«На Сайме зимой» (дек. 1894).

***«Три свидания» (1898).

С. 45. **Альбрехт Ричль* (1822—1889) — немецкий лютеранский теолог, основатель влиятельной богословской школы, где подчеркивались специфическая природа религиозного опыта, несводимость веры к разуму, религии — к философии; в то же время отдавалось резкое предпочтение нравственному богословию и общецерковной вере перед мистикой личного Богообщения.

С. 46. *Хомяков А. С. «Мечта» (1835).

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

Часть первая

Мир как хозяйство

Первая философская монография о. Сергия завершает экономическую проблематику в его творчестве и открывает оригинальную философскую проблематику. Здесь мы уже находим большинство из тех идей, мотивов, особенностей, которые впоследствии станут характерны для всей философии Булгакова. Это относится и к оригинальному содержанию этой философии, и к ее трудностям, болезням роста. Бросается в глаза громадная зависимость автора от философской классики: две первые главы всецело пребывают в орбите классического немецкого идеализма как «предварительная ориентировка в истории новейшей философии», затем почти каждая тема начинается (а порой и исчерпывается) обсуждением позиций немецких классиков; а книга в целом подчинена Кантовой методологии, строясь как решение вопросов: как возможно производство? как возможно потребление? Картина реальности, принимаемая автором, являет собою бесхитростно понимаемый платонизм: «Наши идеальные образы (ангелы-хранители, имеющиеся у каждого человека) предвечно существуют в мире духовном, а мы осуществляем в себе своею жизнью подобие им» (С. 120). Но при всем том, «Философия хозяйства» была несомненно талантливой и актуальной книгой. В пору ее появления новым и важным, искупающим многие несовершенства, был уже сам подход «религиозного оправдания хозяйства». Интересные мысли, взгляды найдутся в ней и для сегодняшнего читателя: укажем, например, главу 3, где автор разрабатывает такие понятия,

как модель, проект, получившие большую и плодотворную жизнь в философии XX века.

Некоторые главы книги первоначально публиковались в виде статей: «Проблемы философии хозяйства» (гл. 1) // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. IV (104). С. 504—527; «Природа науки» (гл. 5) // Философский сборник. Л. М. Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М., 1912. С. 10—48; «"Экономический материализм" как философия хозяйства» (гл. 9) // Русская мысль. 1912. № 1. (2-я паг.) С. 44—64. При последующей перепечатке в составе книги они подверглись характерной для Булгакова как писателя значительной авторской переработке (особенно это касается содержания гл. 1 в соотношении с очерком о проблемах философии хозяйства). Основные разночтения приводятся в примечаниях. По завершении «Философия хозяйства» была представлена Булгаковым в Московский университет в качестве докторской диссертации по политической экономии. Согласно исходному замыслу, за книгой (несущей подзаголовок: Часть I. Мир как хозяйство) должна была последовать часть II, «Эсхатология хозяйства». Но планы автора изменились, и роль этой части выполнил «Свет Невечерний» (М., 1917). Данный труд включил в себя и тему эсхатологии хозяйства, и в соответствии с этим Булгаков в нем пишет: «по существу дела, я считаю свое обязательство перед читателем «Философии хозяйства» фактически выполненным» (Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 354).

Вскоре по выходе книга подверглась детальному разбору в рецензии Н. Н. Алексеева «Опыт построения философской системы на понятии хозяйства» (Вопросы философии и психологии. 1912. № 115. С. 704—735). В 1912 г. *Николай Николаевич Алексеев* (1879—1964) — философ, социолог и правовед, ученик П. И. Новгородцева, будущий рядовой Добровольческой армии, будущий евразиец, профессор ряда европейских университетов, соратник Булгакова по экуменическому движению — был приват-доцентом Московского университета и занимался по преимуществу проблемами методологии знания. С методологических проблем и начинается его анализ. В установках «Философии хозяйства» Алексеев находит релятивизм: возможность строить философию, исходя из феномена хозяйства, тут обосновывается, по его мнению, лишь тезисом, что «философию можно писать с любой точки зрения»,— позиция «самоотрицающая и догматическая», как он пишет. К методологическому возражению присоединяются другие. В книге нет специального рассмотрения этических аспектов хозяйства, но вместо этого она «включает в обиход своих понятий ничем не доказанные и нигде не проверенные этические предпосылки» (Указ. соч. С. 723). В основном эти предпосылки сводятся к утверждению софийности хозяйства, к «отождествлению хозяйства с культурой, с нравственным космосом и красотой» (Там же. С. 725),— а таковое отождествление крайне сомнительно, если

учесть убийственно жестокий, бесчеловечный характер множества норм и закономерностей хозяйственной жизни. Главный же пункт критики — подверженность автора влияниям различных западных систем, несовместимых между собою, а еще больше — с православно-национальными установками булгаковской мысли. «По отношению к большинству западно-философских систем С. Н. Булгаков не поступал как истинный философ... Заклеймив их... он принужден был воспринять их же основные понятия» (Там же. С. 734). Замечание выходит за рамки «Философии хозяйства»: им точно передается одно из главных противоречий всего процесса становления русской философии. Проницательно и указание рецензента на то, что при всей погруженности в классические философские системы восприятие их у Булгакова довольно неглубоко. Как правило, разбирается «самое популярное» — хрестоматийные, лежащие на поверхности темы (трансцендентальный метод, антиномии, «вещь в себе» Канта, панлогизм и спиритуализм Гегеля, апории Я и не-Я Фихте) и игнорируются глубинные мотивы, часто идущие вразрез с «популярными». Это — слабость объемного и глубинного философского зрения, нечувствие «имманентной диалектики философских систем», мешающее увидеть разницу между философией и догматическим богословием и оценить скрытую каталитическую силу философской классики, без конца провоцирующей новые прочтения и служащей неиссякаемым стимулом обновленья мысли. Отмеченная черта также не ограничивается «Философией хозяйства»: она явно внесла свой вклад в безапелляционные приговоры «Трагедии философии», для которой философская классика — только плохое (ибо одностороннее, еретическое) догматическое богословие... Разобрав предметно отношения «Философии хозяйства» с рядом направлений, в частности, кантианством, неокантианством, марксизмом и прагматизмом, автор рецензии оценивает философские позиции книги как «растерзанный противоречиями эклектизм».

Булгаков не вступал в полемику, оставив критику Н. Н. Алексеева без ответа — по крайней мере в печати. Однако оспорить эту критику попытался другой рецензент, С. А. Голованенко. В своем отзыве («„Философия хозяйства" С. Булгакова» // Богословский вестник. 1913. Т. III (Декабрь). С. 844—851) он находит, что Алексеев «не уловил души „Философии хозяйства" и тело ее — распалось», отчего и стало возможным «С. Н. Булгакова понапрасну... обвинить во всех грехах релятивизма и прагматизма» (Указ. соч. С. 850). Но мысль свою о душе и теле рецензент практически не разъясняет и не обосновывает, так что его возражение Н. Н. Алексееву (которого он, к тому же, смешивает с С. А. Алексеевым (Аскольдовым) едва ли серьезно. В целом эта рецензия — скорее посредственного уровня, хотя проделанное здесь сопоставление учений Булгакова и Н. Ф. Федорова, а также отдельные замечания о софиологии имеют известный интерес.

Не раз обращался к «Философии хозяйства» Н. А. Бердяев. В рецензии на книгу Е. Н. Трубецкого о Вл. Соловьеве, озаглавленной «О земном и небесном утопизме» (Русская мысль. 1913. № IX. (3-я паг.) С. 46—54; переиздано: Бердяев Н. А. Собр. соч. Paris, 1989. Т. 3. С. 529—542), он пишет: «Кн. Е. Трубецкой более прав, чем С. Н. Бул-

гаков, когда он отвергает всякое хозяйство с христианской точки зрения и не считает труд божественным. Булгаков перенес на небо свое хозяйство, свою хозяйственную заботу, и божественная жизнь запахла у него трудовым хозяйственным потом. Но прав Булгаков в том, что видит тут мучительную религиозную проблему и своими поисками софийности хозяйства говорит о невозможности остаться на почве нейтральности» (Указ. изд. С. 52).

Более подробное обсуждение «Философии хозяйства» Бердяев дает в своем обширном этюде о Булгакове: «Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия» // Русская мысль. 1916. № VI (2-я паг.) С. 1—31; переиздано: Собр. соч. Т. 3. С. 580—621. Здесь книга (уже с учетом и «Света Невечернего») названа «самым значительным и своеобразным созданием Булгакова», где «ему удалось выразить свое мироощущение и философски его хорошо обосновать». Мироощущение это, по Бердяеву, полностью отвечает традиционному православию: «Философия Булгакова очень модернизирована и вооружена всеми современными философскими орудиями, но в основном дух ее тот же, что у епископа Феофана Затворника, для которого вся жизнь в мире оправдывалась как послушание последствиям греха» (РМ. С. 8). При этом «модернизацию» Бердяев находит неорганичной и неуместной, вслед за Н. Н. Алексеевым — и еще резче, чем он — говоря о противоречии между православными устоями и научно-философской, кантианской методологией Булгакова: по утверждению Бердяева, все булгаковское кантианство — лишь «мера защиты от врагов, принимающая некоторые приемы врагов». «Он притворяется кантианцем, из страха перед научной философией надевает на себя одеяние ненавистного ему кантианства» (Там же. С. 14, 13). Учитывая твердое антикантианство П. Флоренского, немало влиявшего на Булгакова в те годы, учитывая и позднейшие взгляды самого Булгакова, можно в этих суждениях видеть долю истины. По существу же, в позициях «Философии хозяйства» Бердяев видел принижение человека, недооценку его возможностей. В своем последнем критическом суждении о книге, в работе «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (М., 1916) он пишет: «С. Н. Булгаков... хотел открыть софийность хозяйства, но в действительности открыл нетворческую, трудовую, послушную, ветхозаветную природу хозяйства... Сущность жизни для него в труде, а не в творчестве», а его онтологическая позиция — «христианский платонизм, превращающий мировой процесс в комедию». // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. (Приложение к журн. «Вопросы философии») С. 555—556 (прим. 8), 574 (прим. 2). Этот отзыв предвосхищает позднейшие оценки всего софиологического направления как философии статичной, урезающей роль начал свободы и творчества (ср. вступительную статью к наст. тому).

«Философия хозяйства» была переведена на японский язык (Токио, 1930), а также выпущена дважды репринтным изданием (1971, Англия;

1982, США). Переиздана: М., «Наука» (Серия «Социологическое наследие»), 1990. Печатается по тексту издания «Пути» (М., 1912).

ПРЕДИСЛОВИЕ

С. 49. *Из таких курсов лекций изданы были книгой «Очерки по истории экономических учений. Вып. 1». М., 1913; 2-е изд.: М., 1918.

С. 51. *См. прим. * к с. 20.

С. 52. *См. прим. к с. 42; Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 10. Л., 1974. С. 116.

Глава первая

С. 53. *В журнальной публикации очерка «Проблемы философии хозяйства» I раздел был озаглавлен иначе: «Экономизм как господствующее мироощущение современности».

**Категория философии Вл. Соловьева: такие предикаты философского предмета (сущего, положительного всеединства), которые стремятся к обособлению и гипостазированию, к тому, чтобы незаконно занять место цельного предмета. Господство *отвлеченных начал* Соловьев полагал главнейшим пороком западной философии Нового Времени и, в особенности, немецких систем спекулятивной метафизики. Булгаков разделяет соловьевскую установку «критики отвлеченных начал» и в «Трагедии философии» выступает, по существу, ее продолжателем.

С. 55. *Историко-этическая или историческая школа в немецкой политэкономии конца XIX в. выдвигала принципы эмпирического наблюдения, внедрения точных описательных методов, а также утверждала растущую роль этико-психологических факторов. *Густав Шмоллер* (1838—1917) и *Людвиг Брентано* (1844—1931) были в числе ее основоположников, *Карл Бюхер* (1847—1930) — одним из крупных представителей.

**С начала следующего абзаца в журнальной публикации начинается раздел II, озаглавленный: «Догматическая обусловленность экономической науки».

С. 56. **ab ovo* — с самого начала *(лат.)*, буквально: «от яйца <Леды>».

***quand même* — если даже *(фр.)*; здесь в значении «безусловное».

***Направление в социологии, следовавшее идеям *Адольфа Кетле* (1796—1874), бельгийского статистика и экономиста, который разработал основы социологической статистики. Кетле целиком сводил социальное поведение к объективным факторам: влиянию наследственности, среды и т. п. и утверждал однотипность законов социальных и природных явлений, рассматривая науку об обществе как «социальную физику».

С. 58. *Этим предложением в тексте журнальной публикации открывается раздел III, озаглавленный «Проблема философии хозяйства:

онтология, этика, эсхатология». Последующий текст очерка «Проблемы философии хозяйства» (1910) более не соотносится с текстом гл. 1 книги.

С. 59. **Георг Зиммель* (1858—1918) — немецкий философ и социолог с широким спектром работ по этике, философии истории, культуры, религии и др.; более всего известен как один из основателей философии жизни. Написал также «Философию денег» (1900), где утверждал их положительную роль в обществе для развития личности и индивидуальной свободы.

***Генрих Риккерт* (1863—1936) — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства; *Эмиль Ласк* (1875—1915) — один из ведущих представителей этой школы. Упомянуты сочинения Ласка «Идеализм Фихте и история», «Логика философии и учение о категориях».

С. 60. *О философском *«удивлении»* — см.: Аристотель. Метафизика, I, 2. // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 69.

С. 61. *См.: Беме Якоб. AURORA, или Утренняя звезда в восхождении. М., 1990. Гл. 9.

С. 62. **prius* — Предшествующее, первичное *(лат.)*.

***Герман Коген* (1842—1918) — немецкий философ, глава марбургской школы неокантианства. Упоминается его сочинение «Логика чистого познания» (Berlin, 1902; это — том 1 книги «Система философии», том 2 — «Этика чистой воли») и одно из главных понятий его логики, *reiner Ursprung* — «чистый исток» *(нем.)*, определяемый как «мысленный закон мысленного закона».

****raison d'être* — Разумное основание, смысл *(фр.)*; *sum cogitans ergo sum* — я есмь мыслящий, следовательно я есмь; *sum ergo sum* — я есмь, следовательно я есмь *(лат.)*; *Ich bin Ich* — Я есмь я *(нем.)*.

С. 63. *Мыслить = быть = жить *(лат.)*.

***hiatus* — Пробел, зияние *(лат.)*

С. 64. *Ряд цитат из «Основ общего наукоучения» Фихте. См.: Фихте И. Г. Избранные сочинения. [М.,] 1916. Т. 1. С. 257—259. Перевод последней цитаты: «Все является со стороны своей идеальности зависящим от Я; со стороны же реальности само Я оказывается зависящим» *(нем.)*.

**«Изложение наукоучения, данное в 1801 году» *(нем.)*.

****«Яйность* (есть) субъект-объект и больше ничего, утверждение субъективного и его объективного сознания и сознанного им как единого; и абсолютно ничего больше, кроме этого тождества» // Фихте И. Г. Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 41.

*****«Lebensweisheit»* — «Жизненная мудрость»; *«Weltweisheit»* — «Мирская мудрость» *(нем.)*.

******«äussere Anstoss»* — «Внешний толчок» *(нем.)*.

С. 65: ***«Мы начинаем с мышления.* Мышление не может иметь иного истока, кроме самого себя... Чистое мышление всецело и исключи-

тельно в себе самом должно стать учением о мышлении, учением о познании. Мы пытаемся строить логику как такое учение о мышлении, которое является в себе учением о познании» *(нем.)*.

**«Логическое мышление есть *научное мышление*... Вопрос о взаимосвязи *наук есть вопрос о взаимосвязи их методов*» *(нем.)*.

***«Кантова теория опыта», 2-е изд.; «Принципы метода бесконечно малых и его история»... *Наторп П.* Философия, ее проблема и ее проблемы, 1911 *(нем.)*.

****«Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намереньем было — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой, она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительным знанием. Внутренняя необходимость того, чтобы знание было наукой, заключается в его природе... Настало время для возведения философии в ранг науки... истинная форма истины усматривается в научности» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа (Пер. Г. Г. Шпета.) // Соч.: В 14 т. М., 1959. Т. 4. С. 3).

*****ὄντως ὄν — Сущность *(греч.)*.

******«*ewige Aufgabe*» — Вечная проблема *(нем.)*.

С. 66. **Empfindung* — Чувство, чувственность; *Ding an sich* — Вещь в себе *(нем.)*.

С. 67. **Эрнст Геккель* (1834—1919) — немецкий биолог и философ-материалист.

**Разум всегда закончит разумом же *(фр.)*. Парафраз Вольтерова афоризма «Здравый смысл всегда побеждает».

С. 68. *См.: Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Кн. V. Гл. IV. // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 223.

**Фолькельт И. Опыт и мышление. <Hamburg und Leipzig,> 1886. Транссубъективное — основная категория системы, развиваемой им в данном сочинении.

С. 69. **Луи Кутюра* (1868—1914) — французский математик и логик, один из основателей математической логики. См.: Кутюра Л. Алгебра логики. Одесса, 1909.

С. 71. *Мэон и укон *(греч.)* — два рода небытия или ничто: первый — относительное небытие, способное перейти в бытие, чреватое им; второй — абсолютное небытие, чистое отрицание бытия. Вслед за Шеллингом Булгаков использует эту пару понятий в концепции творения мира, более детально развиваемой им в «Свете Невечернем».

С. 72. *«Ее (философии) содержанием служит действительность» // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. § 6. М., 1974. С. 89.

С. 73. *«Что разумно, то действительно» (Предисловие к «Философии права»); «Случайное существование не заслуживает громкого названия действительного; случайное есть существование, обладающее не большей ценностью, чем *возможное,* которое одинаково могло бы и быть и *не быть*» (Там же. С. 90).

С. 74. *«История философии есть история открытия мыслей об абсолютном, составляющем ее предмет» (Там же. С. 64).

С. 78. *Известное сравнение Канта с Коперником, а появления Кантова критицизма (утверждающего, что «предметы должны сообразовываться с нашим знанием», тогда как прежде полагали наоборот) — с коперниканским переворотом восходит к самому Канту в «Критике чистого разума». См.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 87.

**_Мельхиор Паладьи._ Логика на распутьи _(нем.)_.

***«Философ как таковой не является цельным самостоятельным человеком, в особенности, пребывая в состоянии абстракции; невозможно, чтобы кто-либо был только философом» (Позднейшие воспоминания, ответы, вопросы. Собр. соч., V, 348) _(нем.)_.

С. 80. *Строки из стихотворения А. С. Пушкина «Движение» (1825).

**_regressus in infinitum_ — Бесконечное отступление _(лат.)_.

С. 82. *_Struggle for life_ — Борьба за жизнь _(англ.)_.

С. 83. *См.: Гал. 4, 9.

**Первое четверостишие стихотворения Ф. И. Тютчева (1836).

***Это понятие автор определяет ниже: будучи произведено от латинского _a se_, «от себя», оно обозначает «самопричинность, способность действовать от себя... из себя начинать причинность, по-своему преломлять причинную связь и тем нарушать принцип всеобщего механизма» (Наст. изд. С. 214).

С. 85. *Из тропаря Воскресения Христова.

**1 Кор. 15, 26.

С. 86. *_Карл Родбертус-Ягецов_ (1805—1875) — немецкий экономист, развивавший теорию «государственного социализма». См.: Плеханов Г. В. Экономическая теория Карла Родбертуса-Ягецова // Соч. М.—П, 1923. Т. 1.

С. 87. *Меркантилизм, физиократия — социально-экономические теории XVII—XVIII вв.; физиократы полагали единственным источником прибавочного продукта земледелие.

**Быт. 3, 19.

***См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1959. Т. 23. С. 52—53.

С. 88. *См.: Мф. 6, 27.

Глава вторая

С. 89. *«В начале было Дело» // Гете И. В. Фауст. Ч. 1. Сцена «Рабочая комната Фауста». (Пер. Б. Л. Пастернака.)

**«Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта,* или в форме созерцания, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика,* не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона,

в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой... 2. Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью,— вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос... 11. Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1955. Т. 3. С. 1—4.

С. 91. **Штольцман Рудольф* (1852—1930) — немецкий экономист. «Цель в народном хозяйстве. Народное хозяйство как социально-этическое целеобразование» *(нем.)*.

С. 92. *Как указано В. В. Саповым (в изд.: «Философия хозяйства». М., 1990. С. 390), место из Энгельса, которое имеется здесь в виду, находится не в «Анти-Дюринге», а в брошюре «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 284.

С. 93. *Имеется в виду знаменитое «рассуждение о ста талерах» в Кантовой критике онтологического доказательства: «Критика чистого разума». Ч. II. Отд. 2. Гл. 3. Раздел 4 // Кант И. Соч. М., 1964. Т. 4. С. 517—524.

С. 95. *О, бездна страданья
И море тоски!
Чудесное зданье
Разбито в куски.
Ты градом проклятий
Его расшатал.
Горюй об утрате
Погибших начал.
Но справься с печалью,
Воспрянь, полубог!

(Гете И. В. Фауст. Ч. 1. Сцена «Рабочая комната Фауста». Пер. Б. Л. Пастернака).

** *reductio ad absurdum* — Сведение к абсурду *(лат.)*.

С. 97. *В философии тождества Шеллинга Я или самосозерцание реализуется в ряде ступеней «потенцирования от первой и простейшей потенции в самосознании и до высшей, эстетической». Соответственно, низшие и простейшие ступени могут рассматриваться как «депотенцирования» высших: материя — как «угасший дух», и т. п. Понятие *депотенцирования* разбирается в работе: «Об истинном понятии философии природы» (1800). См. также: Фишер К. Шеллинг. С. 479—480.

С. 99. * *natura naturans* — Природа творящая; *natura naturata* — Природа сотворенная *(лат.)*. Пара категорий, впервые встречаемая в латинском переводе комментария Аверроэса к «О Небе» Аристотеля; затем исполь-

зовалась в схоластике, в системах Спинозы, Шеллинга и др. Ниже играет у Булгакова важную роль.

С. 100. *Лк. 24, 5.

**Лк. 24, 39.

С. 105. *Претерпевать Бога, впасть в руки Божьи *(лат.)*.

Глава третья

С. 109. **Антуан Огюстен Курно* (1807—1877) — французский философ-рационалист и математик.

С. 111. **transcensus* — Перешагивание, выход за пределы *(лат.)*.

**От греч. πᾶν — все, ζωή — жизнь, θάνατος — смерть.

С. 112. **prima materia* — первая материя *(лат.)*., Μήτηρ ζωῆς — «Матерь жизни» *(греч.)*. В славянском пер.: «Матерь сущи живота»; формула из греческого тропаря в чинопоследовании праздника Успения Богородицы (указано Г. П. Чистяковым, см.: Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. Чтение девятое // Указ. соч. Т. 2. С. 127).

**См. «Пир» Платона; философская проработка мотива — Плотин, «Об Эросе» (Энн. III, 5). См. также: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 492—501.

С. 115. *«Ешь ли ты кусок хлеба, вкушаешь в нем небо и землю и все светила» *(нем.)*.

**«Тело человеческое есть квинтэссенция сущности всех сущностей, иначе нельзя было бы назвать его образом и подобием Божиим» *(нем.)*.

***«Каждому организму как микрокосму с той или иной мерою полноты сообразны все светила и все стихии, так что он есть то и действует соответственно тому, что есть и как действует макрокосм» *(нем.)*.

****«То, что обычно называют поглощением и перевариванием пищи, само, как некий момент ассимиляции, представляет собою только момент универсального телосозидающего или телополагающего процесса, которому, в свою очередь, противостоит универсальный телопоглощающий процесс» *(нем.)*.

С. 116. *Догматик осьмого гласа на воскресной вечерне. Октоих. СПб., 1909. Л. 219 об.

С. 117. *Ин. 6,58.

С. 119. *Принцип обособления и различия *(лат.)*.

С. 122. *См.: Критика практического разума. Ч. 1. Гл. 3 // Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4(I). С. 426.

***Этьенн Бонно де Кондильяк* (1715—1780) — французский философ, основатель сенсуализма, учения, всецело возводящего познавательную и духовную активность человека к ощущениям. Этот главный тезис своего учения он обосновывал, рассматривая воображаемые статуи, наделенные способностью ощущений. См.: Кондильяк Э. Трактат об ощущениях. // Соч. М., 1982. Т. 2. С. 190.

С. 128. *Здесь и далее — основные понятия наукоучения Фихте. *Tathandlung* — деятельность, мыслимая как необходимое основание сознания, чистое полагание Я или акт самосознания. По-русски обычно переводится как «дело-действие»; П. П. Гайденко предлагала вариант: «акт-продукт». См.: Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979. С. 25. *Tätigkeit* — деятельность, *absolute Tat* — абсолютное деяние (Булгаков использует архаическое написание *That*).

С. 134. *2 Петра 3, 10, 13.

**Римл. 8, 20—22.

Глава четвертая

С. 137. *Аристотель. Политика, I, 2, 11—12 (в оригинале — ошибочная ссылка на I, 1, 11—22). См.: Соч. М., 1984. Т. 4. С. 379 (Пер. в др. редакции).

С. 138. *Описка автора: должно быть «вычислено теорией». Ср. новый перевод: Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 453.

С. 141. *Этим именем называли обычно не столько определенную школу, сколько широкую тенденцию в протестантском богословии XIX в., идущую от Шлейермахера и Д. Ф. Штрауса и ограничивающую основания христианства жизнью человека Иисуса, отрицая или ставя под сомнение, что он был Богочеловеком. В статье 1910 г. «Профессорская религия» Булгаков пишет об *иезуанизме:* «Отличительной чертой его является отрицание веры во Христа как Богочеловека, заменяемой почитанием равви Иисуса, образ которого каждый выкраивает себе на свой лад религиозно-историческим методом и критикой текста Евангелий. До последнего времени это направление почти безраздельно царило в германских университетах» // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1918. С. 153.

С. 143. *Греч. πλήρωμα, полнота — понятие, прилагаемое в Новом Завете ко Христу («В Нем обитает вся полнота Божества телесно», Кол. 2, 9). Использовалось в гностицизме, патристике и ряде позднейших мистико-богословских систем, где выражало совершенную полноту божественного бытия в его раскрытости.

**«Никакое око не увидело бы солнца, если бы само не пребывало бы солнцезрачным» // Плотин. Энн. I, 6, 9. (Трактат «О прекрасном». Рус. пер. см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. С. 35—43). Это же еще раньше — у Платона: «Та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем». (Платон. Государство. 508b. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3 (I). С. 315.) Аналогичный мотив у Гете позволим себе передать словами Андрея Белого, ибо — лучше не скажешь: «Свет — создал глаз; свет в глаз излился, стал плотью глаза; светлый — глаз; свет — духовное око. Таков Гетев свет» // Андрей Белый. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. М., 1917. С. 121. Ср.: Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1986. С. 111—112. Эту же мысль Гете в стихотворной

форме Булгаков приводит в статье «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» (1905) — см. наст. изд. Т. 2. С. 204.

С. 145. *См. авторскую сноску на с. 154.

С. 146. *Знаменитый девиз Достоевского, разделяемый и эстетикой Булгакова. См., например, в «Идиоте» — как слова князя Мышкина в передаче Ипполита // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л., 1973. Т. 8. С. 317.

С. 149. **Ангелус Силезиус* (лат. «Вестник из Силезии»): под таким псевдонимом писал Иоганн Шеффлер (1624—1677) — поэт-мистик, главное сочинение которого «Херувимский странник» (1657) — книга философских двустиший, афористически резюмирующих идеи немецкой средневековой мистики.

**κόσμος νοητός — Умный или умопостигаемый мир; мир идей *(греч.)*.

С. 154. *Человек человеку волк *(лат.)* — афоризм из комедии «Ослы» Плавта.

С. 156. **contradictio in adjecto* — Противоречие в терминах *(лат.)*.

С. 158. *Согласно теории познания Платона, подлинное знание есть *припоминание* (анáмнесис) умопостигаемых сущностей, созерцаемых душой в предсуществовании (см., например, «Федон», «Федр»).

С. 159. *На основе концепции припоминания Шеллинг формулирует свою гносеологию в работе «Общая дедукция динамического процесса» (1800): согласно теории потенцирования, природа — предварительные ступени разума, сохраняемые в нем силою «трансцендентальной памяти разума»; и потому познание природы — припоминание этих ступеней. Вообще, «всякое философствование есть припоминание состояния, в котором мы были тождественны с природою» (Указ. соч.; цит. по: Фишер К. Шеллинг. С. 478).

**См.: Быт. 3, 5. Ср. наст. изд. С. 204.

***Мф. 8, 12: «тьма внешняя» — евангельское выражение, толкуемое как одно из обозначений ада.

****Черт, посетивший Ивана Карамазова, «именно сидел как приживальщик, только что сошедший сверху из отведенной ему комнаты» // Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Кн. XI. Гл. IX. Полн. собр. соч. Л., 1976. Т. 15. С. 71.

С. 160. *См. раздел «Хозяйство и теургия» в кн. «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения» (М., 1917. С. 359—369).

С. 161. *Имеется в виду прежде всего Н. Ф. Федоров.

С. 162. *Быт. 2, 2.

С. 163. *1 Ин. 5, 19.

С. 165. *В учение Баадера (бывшего, в числе прочего, и врачом) входит особая метафизика болезни и исцеления, понятых как категории мирового процесса. См.: Claassen I. Franz von Baaders theosophische Weltanschauung als System. Stuttgart, 1887. S. 68—73.

С. 166. *См.: «Пир», 180d—181 c.

С. 169. *См.: Мечников И. И. Этюды оптимизма. М., 1987. **Прем. Сол. 1, 13. Ср. наст. изд. С. 82.

***1 Кор. 15,26.

С. 170. *Ин. 11, 43.

С. 171. *Война всех против всех *(лат.)*, формула Т. Гоббса.

С. 172. *2 Кор. 12, 4.

**Ин. 14, 6.

С. 173. *О метафизике *света* у Плотина из современных изложений — лучше всего у Лосева (Цит. соч.). О «демоне» Сократа см. в «Апологии Сократа» (Платон. Соч. М., 1968. Т. 1. С. 100—101).

Глава пятая

С. 174. *В «Философском сборнике... Л. М. Лопатину» (далее: *ФС*) после первого предложения, имеющего незначительные стилистические расхождения с книгой, следовало: «Лежащий над миром покров раздора, обособления, неистинности становится прозрачен лишь для очищенного подвигом святого и иногда приоткрывается для философа или художника, которые тогда прозревают за ним подлинную действительность, *Софию;* для исторического же человечества, живущего неразрывной жизнью с природой, он постепенно истончается в преемственном и совокупном труде его, в хозяйственном процессе. Хозяйство направлено в этом смысле к восстановлению истинности мирового бытия. Стремление к Истине и борьба с неистинностью принимают в нем характер актуальный, энергетический».

С. 175. *В главном сочинении своего первого, позитивистского периода, «Курс положительной философии» (рус. пер.: Т. 1, 2. СПб., 1899—1900), *Конт* развивает классификацию наук, которые упорядочиваются иерархически по убыванию общности и возрастанию сложности, причем последующие базируются на предыдущих. Иерархия основных наук такова: математика, астрономия, физика, химия, биология (с психологией), социология. Аналогичный подход, основанный на упорядочении по возрастающей конкретности, принят у *Спенсера.*

С. 177. *См.: Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 94.

С. 179. **Поль Бурже* (1852—1935) — французский писатель, автор психологических романов. Самый известный из них, «Ученик», неоднократно издавался по-русски.

**Они без свидетелей тянут вино,
Проповедуя воду публично.

(Гейне Г. Германия. Зимняя сказка (1844). Пер. В. Левика.)

С. 180. *«Рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей». Пролегомены ко всякой будущей метафизике, § 36 // Кант И. Соч. Т. 4(I). С. 140.

С. 181. *«...подчинении теории практическому... все *теоретические* законы основываются на *практических*»; ...«абсолютная свобода рефлек-

сии и отвлечения также и в теоретическом отношении... Разрушается до основания тот фатализм, который основывается на убеждении, будто наше действование и волнение зависит от системы наших представлений; ибо здесь устанавливается, что, напротив того, система наших представлений зависит от нашего побуждения и нашей воли» // Фихте И. Г. Цит. изд. С. 274.

С. 182. *В *ФС* было: «подчеркивает значение субъективного, т. е. человеческого фактора», далее по тексту.

С. 183. *См.: «Государство». Кн. VII (514—517) // Платон. Соч. Т. 3(I). С. 321—325.

**О принципе экономии мышления Маха и принципе экономии в процессах познания и душевной жизни Авенариуса см.: Мах Э. Познание и заблуждение. М., 1909; Авенариус Р. Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. СПб., 1913.

С. 186. **jeu d'ésprit* — Игра ума *(фр.)*.

**См.: Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1903.

С. 189. *Пуанкаре А. Цит. изд. С. 40—41.

***Иеремия Бентам* (1748—1832) — английский философ, основатель утилитаризма, развивавший свою «моральную арифметику» в сочинении «Теория наказаний и наград» (1811).

С. 192. *См.: 1 Кор. 13, 12.

С. 194. *Кант И. Пролегомены. § 36.

С. 194—195. *«Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только (?!) полагание (?) вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении... Таким образом, в действительном содержится не больше, чем только в возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров... Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически (?) к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия... Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы (?), чтобы приписать предмету существование (?)» *(нем.)*. (Критика чистого разума. Цит. изд. С. 521—523).

С. 195. *«Как же возможна сама природа?» *(нем.)*

С. 196. *Природа, рассматриваемая с материальной стороны *(лат.)*.

**Природа, рассматриваемая с формальной стороны *(лат.)*.

С. 198. *В *ФС* окончание последнего абзаца IV раздела стилистически иное; после слов: *«а потому и возникает наука»* было: «о науке, чистое наукословие или чистая логика». Вместо последнего предложения было

другое: «Именно против этого гносеологизирования философии мы и протестуем здесь с точки зрения философии хозяйства».

С. 199. **Scientia est ancilla vitae* — Наука — служанка жизни *(лат.)*.

***Человек-машина *(фр.)* — название сочинения *Жюльена Офре де Ламетри* (1709—1751), французского философа, приверженца механистического материализма. По Ламетри, духовная деятельность человека определяется его телесной организацией, последняя же, в свою очередь, подобна некоему самозаводящемуся механизму. См.: Ламетри Ж. О. де. Сочинения. М., 1976. Ср. наст. изд. С. 242.

С. 201. *Хитрость разума... хитрость хозяйства *(нем.)*.

С. 203. *В *ФС* здесь было: «Разум (он же и «чистый разум», и рассудок, common sense, здравый смысл) есть простое зеркало, отражающее тени вещей и их перемещения. Научный рационализм...», далее по тексту.

**Мк. 5, 9.

С. 204. *И будете как боги распознавать добро и зло (Быт. 3,5) *(лат.)*. Мефистофель делает такую надпись в альбоме студиозуса («Фауст». Ч. 1. Сцена «Рабочая комната Фауста»). Ср. наст. изд. С. 159.

С. 205. *Шеллинг Ф. В. Й. О мировой душе // Соч. Т. 1. С. 90—91.

С. 208. *В *ФС* после слов *«но не смерть»* было предложение: «Но эта бледность постепенно сгоняется с лица твари». После слов *«неустанно работает»* было: «ее сын и раб, любовник и господин, повелитель и рабочий, пока же только *хозяин*».

С. 209. *Фихте И. Г. Цит. изд. С. 497—498.

С. 211. *В *ФС* последний абзац гл. 5 содержит значительные разночтения с текстом книги. После слов: *«космосу-Софии»* было: «а это и значит, между прочим, проникновение объекта субъектом, их тожество, достигнутое не ложным путем объективизма, т. е. погружения субъекта в объект, уничтожением субъекта, но поднятием объекта до уровня субъекта, до состояния разумности и проницаемости, торжество сознательного над бессознательным, уравнение субъекта и объекта». После слов: *«но организм идей»* было: «как единство логическое, а не механическое, которое в опрокинутом и искаженном образе его лишь отражает. Мир как София есть откровение Божества, Его славы и сияния». Последнее предложение главы идентично тексту книги.

Глава шестая

С. 214. *Его величество случай *(фр.)*.

**Ср. выше гл. 3(II) и см. прим. к с. 122.

С. 216. *Причина не соответствует следствию *(лат.)*.

С. 217. *Шеллинг Ф. В. Й. Цит. соч. С. 89—90 (в оригинале страница указана неверно).

**К вящей славе науки *(лат.)* — ироническая формула по образцу девиза ордена иезуитов «К вящей славе Божией».

С. 220. *1 Кор. 15, 41.

С. 223. *«Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда, или оттуда выйти» // Лейбниц Г. В. Цит. соч. Т. 1. С. 413—414. Ср. наст. изд. С. 35, прим.****.

С. 225. **Окказионализм* — направление в западной философии XVII в., учившее, что все видимые причины явлений — лишь случайные поводы.

С. 227. *«Чувство силы есть принцип всякой жизни, есть переход от смерти к жизни» // Фихте И. Г. Цит. изд. С. 275.

С. 233. **Макс Вебер* (1864—1920) — немецкий философ, один из крупнейших современных социологов. Булгаков писал о его учении в статье «Народное хозяйство и религиозная личность», вошедшей в сборник «Два града» (см. наст. изд. Т. 2).

С. 234. *См.: Булгаков С. Н. Очерки по истории экономических учений. Вып. 1. М., 1913. С. 235.

С. 237. *Пико делла Мирандола. О достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1.

Глава седьмая

С. 240. **Иоганн Петер Зюссмильх* (1707—1767) — немецкий статистик, один из основателей научной демографии.

С. 242. **Генри Томас Бокль* (1821—1862) — английский историк и социолог позитивистской ориентации, автор знаменитой в свое время «Истории цивилизации в Англии» (рус. пер.: Т. 1—2. // «Отечественные записки», 1863—1864).

С. 245. *Согласно *О. Конту,* социальное развитие проходит в интеллектуальном аспекте три стадии: теологическую, метафизическую и научную (позитивную).

С. 246. **ceteris paribus* — При прочих равных условиях *(лат.).*

С. 248. **Джон Рескин* (1819—1900) — английский эстетик и культуролог. Имеется в виду его сочинение «Unto this last. Essays on the first principles of Political Economy». Oxford, 1862.

С. 249. *Непременное условие *(лат.).*

**«<Сапожник,> суди не выше сапога» *(лат.)* — ставшее поговоркой выражение из «Естественной истории» Плиния Старшего.

С. 251. **ignoramus* — Не знаем *(лат.).*

С. 252. *Последние строки стихотворения А. С. Пушкина «Портрет» (1828) цитируются неточно: должно быть «расчисленном».

С. 254. *1 Кор. 13, 12. Ср. наст. изд. С. 191.

С. 256. *Имеется в виду «Легенда об Антихристе», входящая в состав «Трех разговоров о войне, прогрессе и всемирной истории» Вл. Соловьева (1899).

**Вероятно, имеется в виду *Уильям Моррис* (1834—1896) — английский поэт, художник, социальный мыслитель и теоретик искусства.

С. 259. *Предыстории... историю *(нем.).*

Глава восьмая

С. 262. **Фритредеры* — участники движения английской промышленной буржуазии за свободу торговли и частного предпринимательства. Движение возникло в Манчестере в последней трети XVIII в.; его ведущим теоретиком был Д. Рикардо.

С. 263. **Фридрих Лист* (1789—1849) — немецкий экономист.

С. 268. ***pars pro toto* — Часть вместо целого *(лат.)*.

С. 270. **Эдуард Мейер* (1855—1930), *Роберт фон Пёльман* (1852—1914) — немецкие историки древнего мира; Пёльман утверждал совпадение социальных концепций Платона в «Государстве» с современными социалистическими теориями.

С. 271. **Идиографическое* и *номографическое* (чаще — «номотетическое»): по терминологии баденской школы Риккерта—Виндельбанда так назывались направления, утверждающие, соответственно, индивидуализирующую и обобщающую установку в историческом исследовании.

С. 273. ***cui prodest?* — Кому выгодно? *(лат.)*.

Глава девятая

С. 277. *См.: Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Философская публицистика. М., 1989. Т. 2. С. 611.

С. 278. *В публикации «Русской мысли» (далее: *РМ*) слова *«экономическим прагматизмом»* выделены курсивом, а слова *«экономический материализм»* в названии гл. 9 заключены в кавычки.

**По преимуществу *(греч.)*.

С. 279. *Со следующего абзаца в *РМ* начинается раздел II.

**Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Соч. М.—Л., 1935. Т. VIII. С. 19.

С. 280. *Гегель Г. В. Ф. Цит. соч. С. 29.

С. 282. ***in letzter Instanz»* — «В конечном итоге» *(нем.)*.

***Жак Бенинь Боссюэ* (1627—1704) — французский религиозный мыслитель.

С. 283. ***donec corrigetur* — До последующего исправления *(лат.)* — одна из архаических формулировок принципа индукции.

С. 288. *В *РМ* далее идет следующий фрагмент: «(она располагает только методологической фикцией «экономического человека», которая, даже если она и пригодна для ее целей, страдает очевидной и преднамеренной односторонностью)», далее по тексту.

**В *РМ* далее следовало предложение: «Отсюда классическое определение Родбертуса: «alle wirtschaftliche Güter Arbeitsprodukte sind» и ссылка к нему, текстуально совпадающая со ссылкой на с. 86 наст. изд. (Гл. 1, раздел V).

С. 289. *Всеми правдами и неправдами *(лат.)*.

**В *РМ* было: «онтологии истории».

***В *РМ* после слов *«замкáм истории»* было: «можно сказать, прямо в качестве нумена истории», далее по тексту.

С. 290. *В *РМ* со следующего абзаца начинается новый раздел (IV).

С. 291. *В *РМ* далее шел следующий фрагмент текста: «Делается молчаливая предпосылка о том, что все элементы истории могут быть естественнонаучно учитаны и исчислены так, что, следует далее признать на основании этого, в истории не может быть ничего принципиально нового, нет места ни для какого творчества. Эту предпосылку делает всякая социологическая наука при образовании своих понятий, а в частности, и «теоретическая» политическая экономия. В известных границах, определяемых научной целесообразностью, прием этот является допустимым и не может вызывать против себя возражений, однако при том условии, если не смешиваются при этом разные вещи. Но только в результате этого смешения заходит речь о «социологических законах истории» или об «истории как социологии». Понятия исторического и социологического взаимно отталкиваются и друг друга исключают, и соединять их вместе, как это делают иногда,— значит говорить логический non-sens и объявлять войну закону противоречия».

**В *РМ* далее было: «Не дойдя в логическом различении и противопоставлении «естественнонаучного» и «исторического» до полной ясности (что составляет бесспорную заслугу основной методологической работы Риккерта), экономический материализм постоянно колеблется...», далее по тексту.

С. 292. *В *РМ* далее начинается раздел V.

**Имеется в виду еще одно знаменитое место из Гете:

Но две души живут во мне,
И обе не в ладах друг с другом.

(Гете И. В. Фауст. Ч. 1. Сцена «У ворот». Пер. Б. Л. Пастернака.)

С. 295. *В *РМ* было: «Карл Маркс в своих научных исследованиях...».

**В *РМ* вместо «утверждаема» — «куплена».

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

(Речь на докторском диспуте)

Защита Булгаковым докторской диссертации «Философия хозяйства» состоялась 21 сентября 1912 г., в два часа дня, в Большой богословской аудитории Московского университета. Официальными оппонентами от юридического факультета назначены были профессора С. А. Котляревский, правовед, и Н. А. Каблуков, политэконом. В московской либеральной газете «Русские ведомости», связанной с кругами университетской профессуры, в день защиты было помещено объявление о ней, а на

следующий день, 22 сентября,— подробное сообщение о прошедшем диспуте. Как отмечается там, «защита привлекла массу интересующихся, и обширная аудитория была совершенно переполнена». После изложения защитной речи Булгакова заметка останавливается и на выступлениях оппонентов. Первый оппонент, Н. А. Каблуков, обсуждал экономическую проблематику диссертации и высказал лишь два небольших возражения. Он указал, во-первых, что «в диссертации труд то рассматривается как проклятие человека <...>, то возводится на ступень очень высокую»; во-вторых, он заметил, что «С. Н. Булгаков, отрицая возможность экономических предсказаний, сам их делает, например, в своем кратком курсе политической экономии». Выступление С. А. Котляревского было посвящено философским вопросам; в критической части он лишь «подчеркнул неточность определений и резкость и необоснованность некоторых отдельных мест». Однако оба оппонента в качестве главного достоинства работы «указывали на новизну постановки вопросов и смелость в искании истины, а С. А. Котляревский особенно подчеркнул тот живой дух, которым проникнута вся работа диспутанта».

Речь, сказанная Булгаковым на защите, печатается по единственной публикации в журнале «Русская мысль» (1913. № V. С. 70—79).

С. 298. *Гегель Г. В. Ф. Философия права // Соч. М.—Л., 1934. Т. VII. С. 16.

С. 300. **Франсуа Кенэ* (1694—1774) — французский политический и экономический мыслитель, основатель физиократического учения.

С. 302. **eo ipso* — тем самым, в силу этого *(лат.)*.

С. 303. *См. наст. изд. С. 113.

С. 304. *См. наст. изд., прим. к с. 112.

С. 307. *Из стихотворения «На том же месте», написанного Вл. Соловьевым в Пустыньке 29 июня 1898 г.

ТРАГЕДИЯ ФИЛОСОФИИ

(Философия и догмат)

Обстоятельства написания, а также общие идеи и цели книги освещены в начальном тексте «От автора» (наст. изд. С. 311); см. также нашу вступительную статью (наст. изд. С. 12—14). Книга двупланова: отрицательная задача критики германской системной философии (Очерки 1, 3) соединяется здесь с положительною задачей развертывания философских импликаций православной догматики и, в первую очередь, догмата троичности (Очерк 2). И в том, и в другом круге задач можно усматривать влияние идей Флоренского. Мысль о «логическом монизме» как неисправимом родовом пороке философии, как равно и сопоставление философских направлений с религиозными ересями отчетливо проводятся в Письме VI «Столпа и утверждения Истины». А во «Вступительном слове пред защитою...» Флоренского читаем, что для христианского

умозрения «догмат Троичности делается общим корнем религии и философии» (см.: Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990. (Приложение к журн. «Вопросы философии».) Т. 1 (II). С. 822).

Книга предполагалась к публикации в пражском издательстве «Пламя» (в связи с чем и был написан текст «От автора»). Однако 14 ноября 1925 г. издательство возвращает рукопись автору с сопроводительным письмом, где извещает его: «Книгоиздательство «Пламя», в связи с изменением своего плана, к сожалению, не может выпустить Вашей книги «Трагедия философии», представляющей ценный вклад в богословскую науку».

Русский оригинал книги остался неизданным. В 1927 г. был издан немецкий перевод, сделанный А. Кресслингом: Bulgakow S. Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt, 1927, Otto Reichl Verl., 328 S. В 1971 г. в юбилейном выпуске журнала «Вестник РСХД», посвященном столетию со дня рождения о. Сергия, опубликован раздел «О природе мысли» (Очерк 1, гл. 1) // Вестник РСХД. 1971. № 101—102. С. 87—104. В 1989 г. в журнале «Вопросы философии» опубликован раздел «Философский смысл троичности» (Очерк 2, гл. 1). // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 87—96.

Для настоящего издания текст книги предоставлен *Православным Богословским Институтом* (в ведении которого находится архив о. Сергия) и *Н. А. Струве* (Париж), которым издатели приносят глубокую благодарность.

Предоставленный текст — ксерокопия машинописного экземпляра, находившегося в свое время в издательстве «Пламя» и несущего обширную рукописную правку автора. Данная правка и есть, очевидно, та «внешняя корректура», о которой говорится в предисловии «От автора». Как видно из содержания, после завершения книги в Крыму автор возвращался к тексту и не только для этой «корректуры»: в гл. 3 Очерка 2 есть ссылка на статью о. Сергия «Ипостась и ипостасность», написанную в 1924 или 1925 году; поздней основного текста написан и Post-scriptum в Очерке 3 (о книге И. А. Ильина — см. с. 488). Наконец, красными чернилами на рукописи (разумеется, после 1927 г.) проставлены страницы немецкого изд. К сожалению, текст явно не прошел редакторской подготовки к печати. Имеются непреднамеренные повторы (см. с. 360); цепи сносок, заполненных длинными выдержками из общеизвестных трудов, создают неудобочитаемость. Выбор между четырьмя возможными вариантами написания «Я» (*Я, Я, я, я*), одного из центральных понятий книги, весьма изменчив и лишь в части случаев подчиняется какой-либо уловимой логике. Рукопись изобилует также опечатками и прочими техническими погрешностями (исправления которых не отмечаются). Цитаты и ссылки не всегда выверены, правка не всегда понятна и не всегда согласуется с текстом, встречаются грамматические нарушения, создающие смысловую неясность. Для устранения неисправностей была проделана сверка с немецким переводом; однако и после нее трудно ручаться, что все неисправности полностью устране-

ны. В рукописи также имеется ряд вычеркнутых автором мест. Мы не приводим их, руководствуясь, в частности, тем, что в немецком переводе все они отсутствуют. В предпосланном машинописному тексту книги рукописном оглавлении названия некоторых разделов незначительно отличаются от заголовков, имеющихся в самом тексте. Например, раздел С (Очерк I, гл. 2) озаглавлен: «Системы субстанциальности, философия тожества, монизм», т. е. отсутствует знак «тире»; раздел I Экскурса о Гегеле озаглавлен: «Логика — онтология — богословие», а раздел II того же экскурса — «К критике *Логики* Гегеля».

ОТ АВТОРА

С. 311. *«Всемирная история есть всемирный суд» *(нем.)* // Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 341. М.—Л., 1934. С. 354.

Очерк 1

Глава первая

С. 312. *См. прим.** к с. 53.

С. 313. *Ин. 18, 38.

**Столь резко *Артур Шопенгауэр* (1788—1860) высказывается в своих сочинениях только о Гегеле. См., например, «Новые паралипомены», §§ 74—79, где он называет философию Гегеля «плоским шарлатанством», «жалким набором слов», «бессмысленнейшей галиматьей», а к самому Гегелю применяет шекспировское выражение о «людях с языком, но без мозга» (Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 353—356).

С. 314. *Это утверждение о. Сергия весьма расширительно и приблизительно. Ни у Гераклита, ни у Платона нет прямых высказываний о «трагичности» философии или *«трагическом уделе каждого мыслителя»*, однако у обоих присутствуют мотивы трагического мироощущения. Так, порой говорят о «трагическом космосе» Гераклита (ср.: «Рожденные жить, они обречены на смерть, да еще оставляют детей, чтобы родилась [новая] смерть» // Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 246. Фрагмент 99; «Вражда — обычный порядок вещей» // Там же. С. 201. Фрагмент 28; «Война — отец всех, царь всех» // Там же. С. 202. Фрагмент 29, и др.). Платон же «начинал как трагик и закончил построением государства как "истинной трагедии"» (Ахутин А. В. Открытие сознания (Древнегреческая трагедия) // Человек и культура. М., 1990. С. 40).

**См. прим. к с. 204; Быт. 3, 5.

С. 315. *«Человеческий разум по природе своей архитектоничен, т. е. он рассматривает все знания как принадлежащие к какой-нибудь

возможной системе» (К а н т И. Критика чистого разума // Соч. М., 1964. Т. 3. С. 440).

С. 316. *Быт. 3, 24.

С. 318. *Совершаемый здесь автором ответственный акт: отождествление — или, по меньшей мере, прямое сближение — богословской категории ипостаси с грамматической категорией подлежащего — лежит в основе всех рассуждений «Трагедии философии». Это сближение имеет определенную историко-философскую традицию: впервые оно намечается уже у Боэция (V в.) в его анализе греческой и латинской тринитарной терминологии в трактате «Против Евтихия и Нестория». См.: Б о э ц и й. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 167—189; а также М а й о р о в Г. Г. Судьба и дело Боэция // Т а м ж е. С. 388—390.Связь указанных категорий имеет отражение и в языке: греч. «ипостась» буквально означает «под-стоящее».

**Это сочинение было издано лишь посмертно: Б у л г а к о в С. Н. Философия имени. Paris, YMCA-Press, 1953.

С. 319. *πρῶτον ψεῦδος — Первичная ложь *(греч.)*, ошибочный исходный тезис.

С. 326. **res nullius* — Ничтожество *(лат.)*.

С. 327. *См.: П а р м е н и д. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 291 (в новом переводе А. В. Лебедева).

Глава вторая

С. 331. *«Умри и стань» *(нем.)* — мистический девиз из стихотворения Гете «Блаженное томление» (1814). Напомним знаменитое четверостишие в переводе Н. Вильмонта: «И доколь ты не поймешь: / *Смерть — для жизни новой,* / Хмурым гостем ты живешь / На земле суровой».

**«Но я в твоем «ничто» надеюсь, кстати, / Достать и всё» *(нем.)* // Г е т е И. В. Фауст. Ч. 2. Сцена «Сад для гулянья». (Пер. Б. Л. Пастернака.)

С. 332. **Артур Коллиер* (1680—1732) — английский философ и священник, по воззрениям близкий к Беркли.

***solus ipse* — Единственное я *(лат.)*.

****esse-percipi* — Бытие-восприятие *(лат.)*.

С. 333. *Д е к а р т Р. Начала философии // Е г о ж е. Избранные произведения. М., 1950. С. 428—429 (другой перевод).

**«Как бы первоначальное понятие, которое не выводится путем какого-либо силлогизма»... «И точно так же, когда говорят «мыслю, следовательно, есмь или существую», существование не выводится путем силлогизма из мышления» *(лат.)* // Д е к а р т Р. Ответ на II-е возражение. О. Сергий цитирует по «Энциклопедии» Гегеля. Приводимые места — из «Ответов на возражения», которые были присоединены Декартом к 1-му латинскому изданию «Метафизических размышлений» (1641); в русском переводе «Ответы» отсутствуют.

С. 335.*См. об этом выше, наст. изд. С. 316.

**Философия Я *(нем.)*, т. е. учение Фихте.

С. 337. *Вторая цифра в ссылках на «Критику чистого разума» обозначает страницу немецкого оригинала по принятому для цитирования изданию: K e h r b a c h, Universität-Bibliothek, б. г.

С. 339. *Последние строки абзаца (после сноски) отсутствуют в немецком переводе, однако в рукописном оригинале этот фрагмент текста не вычеркнут.

С. 340. **Anschauungen* — Созерцания *(нем.)*.

***splendid isolation* — Блистательная изоляция *(англ.)*.

С. 341. *Гегель применяет данный образ, обсуждая — и отвергая — примат методологии и критицизма в философии Канта: «Нельзя понять, каким образом думают познать истину, не познавая при этом, познать истину до истины. Это похоже на анекдот <...> о схоластике, не желавшем войти в воду раньше, чем он научится плавать». // Г е г е л ь Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. (Соч. Т. 11. М.—Л., 1935. С. 420).

С. 343. *К данному месту в рукописи имеется следующее примечание (вычеркнутое, однако сохраненное в немецком переводе): «В этом смысле можно встретить у Канта суждения, прямо поражающие своим антропоцентризмом».

С. 344. *В «Пролегоменах» (§§ 39—43) Кант различает систему категорий и их *«рапсодию»* (Rhapsodie, в переводе Вл. Соловьева — «конгломерат») — набор, не возводимый к «общему источнику» и «в котором никогда не знаешь, достаточно ли того, что уже имеешь или чего-то недостает» // К а н т И. Соч. Т. 4(I). С. 151.

С. 345. *Ощущения, воздействия *(нем.)*.

**Термином *«незаконнорожденное суждение»* (λογισμός τινί νόθος; есть и другие варианты рус. пер.) Платон передает характер восприятия или познания пространства: «Пространство <...> воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения» (Тимей. 52b) // П л а т о н. Соч. Т. 3(I). С. 493. Сам термин заимствован им у Демокрита («темный род познания»), о чем см., например: М а к о в е л ь с к и й А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 186.

С. 346. **Вильгельм Шуппе* (1836—1913) — немецкий философ, дополнявший свою имманентистскую философию Я концепцией всеобщего сознания, дабы избежать солипсизма.

С. 347. *«Наше познающее сознание, выступая как внешняя и внутренняя чувственность (восприимчивость), рассудок и разум, распадается на субъект и объект и, кроме них, ничего не содержит. Быть объектом для субъекта и быть нашим представлением — одно и то же. Все наши представления суть объекты субъектов, и все объекты субъектов суть представления» (Ш о п е н г а у э р А. О четвероякой корне закона достаточного основания. Гл. 3, § 16). В нем. издание «Трагедии философии» эта цитата не включена.

С. 348. *Речь идет о работе Шеллинга «Я как принцип философии, или Безусловное в человеческом знании» (1795).

С. 352. **Шеол* — загробный мир, царство мертвых в иудаистской мифологии.

С. 353. **Унитаризм* — одна из рационалистических ересей, отвергающая догматы троичности и божественности Христа и признающая Бога как единую, а не триединую Личность (откуда и название). Наиболее известен в поздних послереформационных формах; к таким воззрениям примыкали, например, Я. Рейхлин, М. Сервет и др.

С. 354. *1 Кор. 11, 19. В синодальном переводе вместо «ересям» — «разномыслиям».

С. 355. *Имеется в виду член Символа веры: «Им же вся быша»; ср. также Ин. 1, 3.

С. 356. *Здесь о. Сергий применяет к Платонову учению об идеях один из своих излюбленных образов-мифов из второй части «Фауста» Гете: миф о Матерях, что обитают в «мире прообразов», «на самом дне» и лишь одни «видят сущностей чертеж» (см. сцену «Сад для гулянья»).

***Пауль Наторп* (1854—1924) *и Николай Гартман* (1882—1950) — ученики Когена, впоследствии — крупные самостоятельные философы; Наторп развил неокантианскую рецепцию Платона в известной книге «Учение Платона об идеях» (1903).

С. 358. *Единичное, это, «теперь», «здесь», это «теперь», это «здесь»... непосредственно всеобщее *(нем.)*. Фраза в кавычках — не цитата, а парафраз рассуждения в начальном разделе «Феноменологии духа» (Ч. 1, раздел А1. Чувственная достоверность или «это» и мнение). См.: Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 51—59.

**Божественная природа языка *(нем.)*.

С. 359. *Ср. наст. изд. С. 358—359, начало сноски 1: повтор говорит об отсутствии окончательной редактуры текста.

С. 360. *Снова повтор: вся цитата — часть сноски 1 на с. 359.

С. 361. **Omnis determinatio est negatio* — Всякое определение есть отрицание *(лат.)*.

С. 363. *Имеется в виду известная работа *Эдварда Кэрда* «Гегель» (1888). Рус. пер.: М., 1898, с предисловием С. Н. Трубецкого и приложением статьи Вл. С. Соловьева «Философия Гегеля».

С. 364. **petitio principii* — логическая ошибка: заключение на недостаточном основании *(лат.)*.

С. 365. *Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. III. Раздел 3. Гл. 3. М., 1972. С. 288.

**Обо всех известных вещах, а равно и о любых прочих *(лат.)*.

С. 366. *Образ из предисловия к «Феноменологии духа»: «Доверие естественного сознания к науке есть неизвестно чем вызванная попытка этого сознания хоть раз походить на голове» // Гегель Г. В. Ф. Цит. изд. С. 14.

С. 367. *Одно и то же не бывает дважды *(лат.)*.

С. 370. *О. Сергий цитирует «О природе» *Парменида* по переводу Г. Церетели, приложенному к русскому изданию книги *П. Таннери*. Современный перевод А. В. Лебедева имеет заметные отличия: в част-

ности, вместо термина «бытие» употребляется «сущее», а там, где у Булгакова стоит «мысль», употребляются два различные термина — «мысль» и «мышление». См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 290—291.

С. 371. *Перевод фрагментов *Гераклита* — из того же источника (см. выше). Нумерацию Байвотера, принятую в книге Таннери, мы дополнили современной нумерацией по Марковичу, принятой в издании Лебедева.

**Изречение, приписываемое Фалесу Милетскому.

С. 372. **more geometrico* — Подобно геометру *(лат.)*, дефиниция философского метода Спинозы.

С. 374. *Разумная любовь к Богу *(лат.)*.

**С точки зрения вечности *(лат.)*.

***См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Соч. М.—Л., 1935. Т. 11. С. 303—305. Ср., в частности: «Если хотят назвать Спинозу атеистом только потому, что он не отличает Бога от мира, то это несообразно; с таким же правом или скорее с бóльшим правом можно было бы назвать спинозизм *акосмизмом*» (Указ. изд. С. 304. Курсив автора).

С. 377. **asylum ignorantiae* — Убежище неведения *(лат.)* — аргумент, которым заканчивают рассуждение, когда не могут продвинуться в нем.

С. 380. *«Разумно, чтобы существовали субстанции, способные к восприятиям и низшие нас, равно как и высшие» *(фр.)*.

***vacuum formarum* — Пробел в формах *(лат.)*.

С. 381. **Centre par-tout* — Вездесущий центр *(фр.)*.

С. 384. *Бог неявный... бог явный *(лат.)*.

С. 386. *Намек на ироническое замечание Шеллинга о натурфилософии Фихте. См. прим. к с. 19.

С. 387. *См. прим. к с. 331. Ср.: Ин. 12, 24.

С. 388. **da capo* — с начала *(лат.)*.

**Служанка... теологии... религии *(лат.)*.

Очерк 2

Глава первая

С. 389. *Быт. 1, 26.

**Св. Димитрий Ростовский. Розыск о раскольничьей брынской вере. // Творения. СПб., б. г. Т. 1.

***Митрополит Макарий (Булгаков). Догматическое богословие. Т. 1—5. СПб., 1849—1853.

С. 391. *«Итак, всякое сравнение следует полагать скорее служащим пользе человека, нежели соответствующим Богу» *(лат.)*.

С. 392. **ein Als Ob* — «Как если бы», «как будто» *(нем.)* — в субстантивированной форме означает в философии условное полагание чего-либо

существующим. Философские конструкции с условным полаганием встречаются и у Канта в «Критике способности суждения», и у «новейших гносеологов» (например, в трактовке эстетического у Когена); вместе с тем у Булгакова здесь явно видно влияние интерпретации кантианской гносеологии, развитой *Х. Файхингером* (1852—1933) и ставящей акты условного полагания во главу угла. Именно у Файхингера (а не у Канта или Когена) в его центральной и весьма известной работе «Philosophie des Als Ob» (1911) Als Ob выдвигается в ряд главных категорий познания.

С. 393. *См. наст. изд. С. 112.

С. 395. *Здесь, в частности, отсылка к приведенному выше «афоризму» Гегеля о смерти, см. наст. изд. С. 361.

**В действительности... в возможности *(лат.)*.

С. 396. *Видимо, описка: должно быть *productive Einbildungskraft* — продуктивная способность воображения *(нем.)* — понятие, введенное Кантом в «Критике чистого разума» и ставшее в разряд ключевых в наукоучении Фихте, где означает деятельность Я, вследствие которой созерцаемое есть бессознательно полагаемый продукт Я. См.: Фихте И. Г. Избр. соч. М., 1916. Т. 1; Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. Гл. 2. Раздел 4. Ср. наст. изд. С. 502.

С. 397. **Сютаев Василий Кириллович* (1819—1892) — крестьянин Тверской губернии, основатель небольшого сектантского движения скорей нравственно-социального, нежели мистического рода, созвучного толстовству и известного более через интерес к нему Л. Н. Толстого. Впрочем, сам Сютаев действительно имел два quasi-мистических принципа-девиза: «все в табе» и «все сейчас». См.: Пругавин А. С. Очерки современного сектантства. Вып. 1. Сютаевцы. СПб., 1904.

С. 398. *Быт. 2, 7.

**См.: Аристотель. Категории. Гл. 4. В современном переводе А. В. Кубицкого, учитывающем грамматические формы: «сколько, какое, по отношению к чему-то, где, когда, находиться в каком-то положении, обладать, действовать, претерпевать» (Аристотель. Соч. М., 1978. Т. 2. С. 55).

С. 402. **res* — Вещь *(лат.)*.

С. 403. *Здесь заканчивается экскурс о Канте.

С. 404. *Ин. 17, 10.

С. 406. *«Ассерторическими называются суждения, в которых утверждение или отрицание рассматривается как действительное (истинное), а аподиктическими — те, в которых оно рассматривается как необходимое» (Кант И. Критика чистого разума. Цит. изд. Т. 3. С. 171).

С. 407. **Макс Штирнер* (псевдоним Каспара Шмидта; 1806—1856) — немецкий философ-младогегельянец, в главном своем труде «Единственный и его достояние» (1845, рус. пер.: М., 1906) красноречиво и энергично утверждавший мотивы индивидуализма и анархизма. См. о нем в статье Булгакова о Л. Фейербахе (наст. изд. Т. 2).

**В учении швейцарского философа, представителя эмпириокритицизма *Рихарда Авенариуса* (1843—1896) было введено понятие *интроекции*, обозначающее включение, вкладывание в сознание индивидуума образов воспринимаемых им объектов. При этом создается, по Авенариусу, ложное расщепление или удвоение эмпирического мира на «внутренний» и «внешний», и задачей научного познания является устранение интроекции.

***«Единственный... его достояние» *(нем.)*: отсылка к вышеуказанному сочинению М. Штирнера.

С. 409. *ποῦ στῶ — Точка опоры *(греч.)*.

**Последнее четверостишие стихотворения Ф. И. Тютчева «Как океан объемлет шар земной...» (1830) цитируется с существенными неточностями; должно быть: «Небесный свод, горящий славой звездной, / Таинственно глядит из глубины...».

С. 410. **Allgemeingültigkeit* — Общезначимость *(нем.)*.

**Мф. 22, 39.

С. 411. *Член Символа веры: «Верую во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь».

**Мф. 19, 26.

С. 414. **Schranke* — Граница, ограничение *(нем.)*.

С. 415. *Творческая эволюция *(фр.)* — понятие и название основного сочинения А. Бергсона.

Глава вторая

С. 420. *Вечное стремление *(нем.)*.

**Вечное задание *(нем.)*.

***Вечность *(нем.)*.

С. 422. *Познай самого себя *(греч.)*. Ср. наст. изд. С. 305.

Глава третья

С. 426. *Ср.: Евр. 11, 1.

**Так называемый «Символ св. Афанасия», как было окончательно признано в XVII в., не принадлежит ему и относится к позднейшему времени; по большинству гипотез, он считается происходящим из Галлии, древнейшая из существующих рукописей относится к VI в. Первоначально известный текст был написан на латыни; греческий перевод Символа веры и его распространение на Востоке относятся лишь к XIII в., времени после завоевания Константинополя крестоносцами. Догматический авторитет Символа и его богослужебное употребление наиболее велики в лютеранстве; ни в православии, ни в католичестве он не наделен тем же статусом, что Никейский или Апостольский Символ. См., например: The Oxford Dictionary of the Christian Church. London, 1966, p. 98. Славянский текст Символа св. Афанасия,

который приводит о. Сергий, печатается обычно в начале Псалтири, а в практике римско-католической церкви он до 2 Ватиканского Собора входил в чинопоследование Вербного Воскресенья.

С. 428. *«Вечно рождает Отец, и вечно рождается Сын» (Блаженный Августин) *(лат.)*.

**«Светоначальник Отец, что начало и причина света Сына и Духа» *(греч.)*.

С. 429. *Ряд близких по значению терминов: выступление *(греч.)*, вынесение, исхождение, изведение *(лат.)*, истечение *(греч.)*, знаменование *(лат.)*; выходить вперед, просиять, воссиять *(греч.)*. В ряду существительных последнее далее отстоит по смыслу и в немецком переводе отсутствует.

**Чрез двух единое *(греч.)*.

С. 433. *«В чем разница между рождением и исхождением... кто сумеет это объяснить? Знаю вот что: найти, в чем разница между рождением и исхождением, не умею, не в состоянии, не имею средства» *(лат.)*.

**«Пребывание и источник Сверхсущностного Божества» *(греч.)*. Эта формула часто встречается у Псевдо-Ареопагита; см., например: «О Божественных именах», II, 5.

***Причина *(греч., лат.)*, начало *(греч., лат.)*, родоначальник *(лат.)*.

****Синонимические ряды к словам «исхождение», «исходить».

С. 434. *И от сына *(лат.)*. — «филиокве», утвердившееся в западном христианстве добавление в догмат об исхождении Св. Духа: «Верую... в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, Иже от Отца *и Сына* исходящаго».

С. 437. **«una spiratione»* — «Единым дыханием» *(лат.)*.

**Еп. Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. Т. 1—5. Киев, 1878—1891. Об авторе см.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris, 1983. С. 380—382. Зерникав Адам. Об исхождении Св. Духа. Кенигсберг, 1774—1776. Об авторе см.: Флоровский Г. В. Указ. соч. С. 54. Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. Об авторе см.: Флоровский Г. В. Указ. соч. С. 375.

С. 439. *Св. Григорий Богослов. Слово 40. На святое крещение // Творения. В 2 т. СПб., б. г. Т. 1. С. 571.

С. 440. *«Ибо, как говорят пифагорейцы, «целое» и «все» определяются через число три: начало, середина и конец составляют число целого, и при этом троицу» (Аристотель. О Небе. I, 1. Пер. А. В. Лебедева // Соч. М., 1981. Т. 3. С. 265).

С. 444. *Притч. 8, 31.

**Булгаков имеет в виду слова из славянского текста пророка Исайи (Ис. 57, 15) *«Вышний во святых почиваяй»* и восходящий к этому месту иерейский возглас, звучащий во время литургии перед чтением Евангелия: «Яко свят еси, Боже наш, и во святых почиваеши, и Тебе славу воссылаем...».

***Быт. 1, 1.

****Парафраз Быт. 2, 7.

*****Ин. 17, 21.

******Парафраз Фил. 2, 7.

С. 445. *Сборник статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности. Прага: «Пламя», 1925. С. 353—371.

ЭКСКУРСЫ

С. 457. **ex abrupto* — Внезапно, резко *(лат.)*.

С. 463. *«Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой.* Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение Бога, каков Он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*» // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 103 (курсив автора).

**«До сих пор мы имели своим предметом идею в ее развитии, в ее прохождении через различные ступени; теперь же идея сама для себя предметна. Это — νόησις νοήσεως <идея бога *(греч.)*>, которое уже Аристотель называл высшей формой идеи» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 419).

***«Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении... точно так же обстоит дело с <божественным> мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности» (Аристотель. Метафизика, 1074, 1075а // Соч. М., 1976. Т. 1. С. 316).

****Бог становится *(нем.)*.

С. 464. *Hegels theologische Jugendschriften. Herausgegeben von Dr. *H. Nohl.* Tübingen, 1907.

**Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Его же. Философия религии. М., 1977. Т. 2.

****Давид Фридрих Штраус* (1808—1874) — лютеранский богослов, один из родоначальников школ протестантской теологии XIX в., которые отрицали Богочеловечество Христа и другие догматы и строили рационалистическую рецепцию христианства, оставлявшую от него лишь исторического Иисуса и комплекс мессианских мифов. Его «Жизнь Иисуса» (1835—1836, рус. пер.: СПб., 1907) положила начало целой серии подобных «демифологизирующих» сочинений. Ср. наст. изд. С. 26.

С. 466. **Фридрих Адольф Тренделенбург* (1802—1872) — немецкий философ и логик, крупный исследователь философии Гегеля. По оценке Вл. Соловьева, «точная и обстоятельная критика Гегелевой логики сделана Тренделенбургом в его "Логических исследованиях"» (Вл. Соловьев. Собр. соч. 1-е изд. СПб., 1908—1910. В 8 т. Т. IX (доп.). С. 94).

**jeu divin* — Божественную игру *(фр.)*.

С. 467. **Карл Розенкранц* (1805—1879) — гегельянец, исследователь и издатель Гегеля.

С. 468. *«На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» // Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Цит. изд. С. 9.

С. 470. *Квадратные скобки в рукописи; в тексте нем. изд. они отсутствуют.

С. 474. *Ничто... небытие *(нем.)*.

**α *privativum* — Не-, отрицательная частица *(греч.)*.

С. 475. **Was* — Что *(нем.)*.

С. 478. *Из ничего ничего не возникает *(лат.)*.

С. 484. *Имеется в виду учение К. Маркса о форме стоимости и диалектическом развитии этой формы (нем. *Wert* переводится и как «ценность»), развиваемое им в т. 1 «Капитала».

С. 486. *«Не только *отношение* духа к абсолютному духу, но сам абсолютный дух есть *относящееся* к тому, что мы положили на другую сторону в качестве различенного; поэтому в более высоком понимании религия есть идея духа, относящегося к самому себе, *самосознание абсолютного духа*» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии. Ч. 1 // Его же. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 367 (курсив автора).

***Артур Древс* (1865—1935) — немецкий философ и теолог. В философии — ученик Э. фон Гартмана; как теолог выдвигал идею чисто рациональной религии, рассматривал христианство как разновидность гностицизма и отрицал историческое существование Христа.

***«Самосознание при этом только пропало, не сохранилось» // Феноменология духа. Цит. изд. С. 9.

****Часть уже приводившейся цитаты: см. выше, прим. к с. 468, от слова «понять...».

*****«Для себя он только как развитый разум, который превратил себя в то, что он есть в себе» // Феноменология духа. Цит. изд. С. 11.

С. 487. *«Это для-себя-бытие свободной всеобщности есть более высокая ступень пробуждения души в ее возвышении до Я». «В нем осуществляется потому пробуждение высшего рода, чем природное пробуждение, ограниченное лишь ощущением единичного; ибо Я есть молния, насквозь пробивающая природную душу... поэтому в Я идеальность природности, следовательно, сущность души становится таковой для души» // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. § 412. М., 1977. С. 217.

**Ранняя, более критичная точка зрения Соловьева на учение Гегеля выражена им в «Философских началах цельного знания» (1877), где можно прочесть, к примеру: «Рационалистический идеализм приходит к абсолютной логике Гегеля, по которой... все есть чистая мысль, то есть мысль без мыслящего и без мыслимого, как без действующего и без предмета действия» // Соловьев Вл. С. Собр. соч. 1-е изд. Т. I. С. 276.

С. 488. *Вл. Соловьев. Гегель. Цит. изд. Т. IX (доп.). С. 91.

С. 490. *Ссылки на немецкий текст Фихте по изд.: Fichte I. G. Werke. Auswahl in 6 Bänden. Hrsg. von F. Medicus. Leipzig, 1908—1911. Bd. 1.

С. 493. *Всякий, кто мыслит, существует *(лат.)*.

С. 494. **Соломон Маймон* (1754—1800) — еврейский философ, работавший главным образом в Германии. Развил учение «эмпирического скептицизма», родственное системам Юма и Фихте и критиковавшее Канта. Смысл данного упоминания Маймона у Фихте ясен, если процитировать это упоминание целиком: «...показывает в своей весьма поучительной статье «О прогрессах философии и т. д.» Соломон Маймон» (Фихте И. Г. Цит. изд. С. 78).

С. 500. *Идеально... реально *(лат.)*.

С. 502. *Бессознательное порождение *(нем.)*.

С. 508. **Тетраграмма,* чаще — тетраграмматон — сакральный, запрещенный к произнесению четырехбуквенный символ, обозначающий слово Ягве — Сущий *(Сый)*, Господь, в древнем иудаизме.

С. 511. *Не-я *(греч.)*.

С. 514. *Спор об атеизме *(нем.)*. В период своей деятельности в Йенском университете (1794—1799) Фихте подвергался обвинениям в проповеди атеизма. В 1798 г. прямые нападки вызвала его статья «Об основании нашей веры в Божественное руководство миром», где Бог определялся как «нравственный миропорядок». В результате он был вынужден покинуть Йену и переехать в Берлин.

С. 516. *С 1804 г. в религиозных воззрениях Фихте намечается перемена; он развивает собственную интерпретацию христианства, где ключевое значение придавалось Евангелию от Иоанна.

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ Л. И. ШЕСТОВА

Статья о религиозных взглядах Льва Шестова (псевдоним Льва Исаковича Шварцмана; 31 января 1866 — 20 ноября 1938) написана после его кончины по просьбе редакции парижского журнала «Современные записки». Знакомство Булгакова и Шестова, а также и наиболее активное их общение относится к периоду 1901—1906 гг., когда Булгаков был профессором политической экономии в Киеве, Шестов же, уроженец Киева и выпускник Киевского университета, жил временами в Киеве, а временами в Швейцарии. Статья печатается по тексту: Современные записки. (Париж.) 1939. № 68. С. 305—323.

С. 519. *Последняя книга Шестова, «Афины и Иерусалим», была опубликована незадолго до смерти автора, в 1938 г., по-французски и по-немецки. Русское издание появилось лишь в 1951 г. (Париж, YMCA-Press). Булгаков цитирует «Афины и Иерусалим» по немецкому изданию в собственном переводе. Поскольку этот перевод неизбежно — и порою существенно — отличается от русского оригинала, неиз-

вестного о. Сергию, мы приводим в примечаниях соответствующие места русского текста книги Шестова по изданию: Шестов Лев. Сочинения в двух томах. Афины и Иерусалим. Т. 1. М., 1993 (Приложение к журн. «Вопросы философии»). В тех случаях, когда у Булгакова дается лишь ссылка на страницы «Афин и Иерусалима» без цитирования, мы снабжаем текст статьи указанием (в угловых скобках) страниц по вышеозначенному изданию.

С. 520. *Ранние работы Шестова: «Шекспир и его критик Брандес» (1898), «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» (1903), «Апофеоз беспочвенности» (1905), «Добро в учении графа Толстого и Фридриха Ницше» (1907).

**Шестов Лев. Н. Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия) // Современные записки. 1938. № 67. Ср. наст. изд. С. 532.

С. 521. *Подопытные кролики *(нем.)*.

С. 522. **Этьенн Анри Жильсон* (1884—1978) — французский историк средневековой религии и культуры, философ-томист.

С. 524. *«Отдать себя в руки живого Бога — страшно, а покориться безличной необходимости, невесть каким способом внедрившейся в бытие,— не страшно, а радостно и успокоительно» (С. 323).

**«Если ты провалился в пропасть — старайся, как можешь, выбраться, но забудь о том, к чему, в течение столетий, приучила людей Библия, что будто бы где-то «на небесах» есть высшее и притом всемогущее существо, которого интересует твоя судьба и которое может и готово помочь тебе. Судьба твоя всецело зависит от условий, в которые тебя поставил случай» (С. 325—326).

***«Библейское «добро зело» представляется нам фантастической выдумкой, как нам представляется фантастической выдумкой Бог, открывшийся пророку на Синае» (С. 326).

****«Стряхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева» (С. 333).

*****«Чтобы обрести Бога, нужно вырваться из чар разума с его физическими и моральными принуждениями и пойти к иному источнику. В Писании он называется загадочным словом, «верой», тем измерением мышления, при котором истина радостно и безболезненно отдается в вечное и бесконтрольное распоряжение Творца: да будет воля Твоя» (С. 333—334).

С. 525. *«История человечества, вернее, все ужасы истории человечества, по слову Всевышнего, «отменяются», перестают существовать, превращаются в призраки и миражи: Петр не отрекался, Давид поразил Голиафа, но не прелюбодействовал, разбойник не убивал, Адам не вкусил от запретных плодов, Сократа никто никогда не отравлял. «Факт», «данное», «действительность» не господствуют над нами, не определяют нашей судьбы ни в настоящем, ни в будущем, ни в прошлом. Бывшее становится небывшим, человек возвращается к состоянию невинности и той божественной свободе, свободе к добру, перед которой меркнет и гаснет наша свобода выбора между добром и злом или, точнее, перед

которой наша свобода обнаруживается как жалкое и позорное рабство. Первородный грех, т. е. знание о том, что то, что есть, есть по необходимости, с корнем вырывается из бытия. Вера, одна глядящая на Творца и Творцом вдохновляемая вера, излучает из себя последние, решающие истины о существующем и несуществующем. <...> Пророки и апостолы в самозабвении восклицают: смерть, где твое жало, ад, где твоя победа! Они же согласно обетуют: не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его (1 Кор. 2, 9). Огромность, несравненная чудесность и вместе с тем ни с чем несообразная парадоксальность, точнее, чудовищная нелепость библейского откровения выходит за пределы всякой человеческой постижимости и допускаемых возможностей. Но для Бога нет невозможного. Бог, говоря словами Киркегарда, заимствованными им из Писания, значит, что нет ничего невозможного» (С. 334—335).

**«И тут берет начало религиозная философия. Религиозная философия не есть разыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия <...> не есть тоже постижение различия между добром и злом, обманно сулящее успокоение измученному человечеству. Религиозная философия есть рождающееся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха перед ничем не ограниченной волей Творца <...> она есть великая и последняя борьба за первозданную свободу и скрытое в свободе божественное «добро зело», расцепившееся после падения на наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло» (С. 335).

***«Мудрость человеческая есть безумие перед Господом» (С. 336).

****«Греческие «первичные принципы» удушили основную истину библейского «откровения». Вера не только не есть низший вид знания: вера отменяет знание» (С. 560).

С. 527. **Хокмический* — софийный (др.-евр. Хокма (Хохма) — премудрость). Свое отношение к Евангелию от Иоанна, отрицающее за ним дух и силу истинной веры и противопоставляющее его остальному Писанию, Шестов резюмирует в части IV «Афин и Иерусалима» (афоризм 48, «Четвертое Евангелие»), где, например, читаем: «Иисус четвертого Евангелия — не Бог... а человек, такой же слабый и беспомощный, как и те, к которым Он пришел. <...> Оттого четвертое Евангелие так любят и ценят неверующие (Фихте, Гегель, Ренан, Гарнак, Толстой), и оттого оно внушало такой ужас верующим или желавшим верить и иной раз (Ницше, Розанов) отторгало совсем от Св. Писания. Но ведь Св. Писание — не четвертое Евангелие» (С. 650).

С. 528. *В оригинале — *«эссенциальной»*, что есть несомненная описка.

**Верую, чтобы понимать... верую, чтобы жить *(лат.)*.

***«У Авраама его вера была новым, дотоле неизвестным миру измерением мышления... Но только такая философия может быть названа иудейско-христианской: философия, ставящая себе задачей не приятие,

а преодоление самоочевидности и вносящая в наше мышление новое измерение — веру» (С. 606).

****В урезанном варианте *(лат.)*.

С. 530. *«Бог вернул Иову и его стада, и его здоровье, и убитых детей, сделал так, чтоб quod fuit non fuisse (бывшее стало небывшим)» (С. 548—549). Более полный разбор Книги Иова у Шестова см.: Цит. изд. С. 495—496.

**«Это принадлежит к решительнейшим определениям христианства, что противуположностью греху является не добродетель, а вера» (С. 499). Шестов цитирует работу Киркегора «Болезнь к смерти», см.: Kierkegaard S. Gesammelte Werke. Bd. VIII. Jena, 1911. S. 80.

***«В Библии сказано, <...> что все беды человеческие произошли от знания... Знание, по Библии, по самому существу своему исключающее веру, и есть грех κατ' ἐξοχήν (по существу), или первородный грех» (С. 500).

С. 531. *Последняя часть фразы заключена о. Сергием в кавычки, видимо, по ошибке, ибо есть не цитата, а вольный парафраз следующего места: «Но в Писании мы читаем иное. Когда могучий и умный дух... сказал: все это дам тебе, если, павши, поклонишься,— он услышал в ответ: «отойди от меня, сатана, ибо написано — Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи». Иначе говоря, разуму с его законом противоречия... даже не возражают: его гонят, как захватчика, как узурпатора» (С. 586—587).

**«Все человеческие искания, все наши вопрошания напрасны. Бог открывается, Бог откроется тем, кто не ищет, отвечает тем, кто не спрашивает» (С. 563).

С. 532. *«Бог принял образ человека, явился на землю, претерпел от людей, был сопричислен к злодеям... Он пришел спасти людей» (С. 467).

**«Придет час, и каждому придется возопить, как возопил на кресте совершеннейший из людей: «Господи, Господи, отчего ты меня покинул!» (С. 638). Курсив в цитате принадлежит Булгакову.

С. 533. *Новый Завет в Ветхом... Ветхий Завет над Новым *(лат.)*.

**В оригинале вновь ошибочно стоит «эссенциальную».

С. 534. *Ссылка на работу Киркегора «Страх и трепет», по вышеуказанному изданию его собрания сочинений (см. прим.** к с. 530).

С. 535. *Речь идет о биографических обстоятельствах Киркегора, оказавшихся критически важными для его творчества: его невеста *Регина Ольсен,* разорвав помолвку с ним, обручилась, а потом и повенчалась с чиновником *Фрицем Шлегелем.*

**Ссылка — на другое позднее сочинение Шестова: Kierkegaard et la philosophie existentielle. Paris, 1936. Рус. изд.: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. Paris, 1939.

***«Абсолютизируя истину, мы релятивизируем бытие... Если истина во власти Творца, то Творец может отменить ее, в целом или в части» (С. 468).

****«Неизменность Бога не имеет ничего общего с неизменностью вечных истин. Вечные истины неизменны потому, что не в их власти изменяться; Бог неизменен потому и постольку, поскольку Он изменяться не хочет и не находит нужным... Неизменность служит, а не повелевает Богу, как служат и все прочие истины, которые, как сотворенные, имеют лишь власть исполнительную, и то лишь постольку, поскольку в них является нужда» (С. 582).

С. 537. *Мф. 6, 10; Мр. 9, 23.

**Мф. 17, 20; 19, 24.

***Парафраз Мф. 27, 40, 42; Мр. 15, 30, 32.

СВЯЩЕННИК о. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

Слово памяти о. Павла Флоренского было написано о. Сергием в марте — апреле 1943 г., когда до него дошли (не вполне верные и точные) известия о кончине о. Павла. О работе над статьей о. Сергий сообщает в письме, написанном 4 апреля: «Я испытал большое потрясение и горе, хотя оно и было, конечно, умерено в своей непосредственности расстоянием времени в четверть века. Я получил несомненное подтверждение вести о кончине своего друга, могу сказать: Друга, о. Павла Флоренского... Последние дни я, с надрывом бессилия сказать о нем что-либо достойное величия этого человека, набрасывал заметки его памяти». Слово было прочитано (не самим о. Сергием, ибо он после операции почти не владел голосом) в собрании, посвященном о. Павлу, 11 апреля 1943 г. в Православном Богословском Институте. Текст его был впервые опубликован в юбилейном выпуске журнала «Вестник РСХД», посвященном столетию С. Н. Булгакова: Вестник РСХД. 1971. № 101—102. С. 126—135; затем перепечатывался в изданиях: Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений под ред. Н. А. Струве. Т. 1. Париж, 1985; Философская и социологическая мысль (Киев). 1990. № 4. Печатается по тексту первой публикации.

С. 538. *Достигшие Парижа сведения были неточными. Обстоятельства гибели о. Павла Флоренского были окружены множеством легенд; истинная же картина раскрылась только недавно. Флоренский был расстрелян в Соловецком лагере 8 декабря 1937 г.

**Имеется в виду картина М. В. Нестерова «Философы» (1917). См. ниже, наст. изд. С. 545.

С. 539. *Из стихотворения Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?..».

С. 540. *Свою духовную эволюцию ранних лет и событие религиозного обращения о. Павел описал сам в (неизвестных о. Сергию) «Воспоминаниях» (М., 1992).

**_Болотов Василий Васильевич_ (1854—1900) — выдающийся русский церковный историк и богослов; известен был блестящими и многообразными дарованиями, в том числе лингвистическими. См. прим. **к с. 437.

***По сохранившимся лагерным письмам, о. Павел на Соловках работал на производстве йода из морских водорослей. См.: Наше наследие. 1988. № 4. С. 114—129. Письмо от 17. II. 1935. (С. 119).

С. 541. *Откр. 14, 13.

С. 542. *Рукоположение Флоренского во иерея состоялось 24 апреля 1911 г. в храме села Благовещение Сергиевского уезда Московской губернии.

С. 543. *Евр. 13, 14.

С. 544. **infallibilitas* — непогрешимость *(лат.)*.

**Имеются в виду полемика и осуждение софиологии Булгакова в середине тридцатых годов (см. вступительную статью к наст. тому).

***О событиях и богословских проблемах, связанных с движением имяславцев, см. сопроводительную статью игумена Андроника (А. С. Трубачева) и примечания к разделу «Имеславие как философская предпосылка» в кн.: Флоренский П. А. Соч. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990.

****Доступно лишь для тех, кто не подвержен головокружению *(нем.)* — Надпись или устное предостережение проводника перед опасными тропами в Альпах. В философский контекст эту формулу ввел Л. Шестов в «Апологии беспочвенности» (СПб., 1905), самой знаменитой из своих ранних книг. В ней эта фраза — заглавие завершающего всю книгу лирического этюда, где утверждается смелость и рискованность, «головокружительность» всякой истинной философии. Реминисценции этого этюда, несомненно, присутствуют в комментируемом месте.

*****_Авва Исидор_ (ум. 1908) — иеромонах Гефсиманского скита (в окрестности Троице-Сергиевой Лавры), имевший духовное влияние на Флоренского и упоминаемый им в «Столпе и утверждении Истины» как «старец». См. о нем: Флоренский П. Соль земли, то есть сказание о жизни старца Гефсиманского скита аввы Исидора. Сергиев Посад, 1909. _Еп. Антоний (Флоренсов)_ (ум. 1918) — также духовный руководитель Флоренского в годы перед принятием священства. См. о нем: Ельчанинов А. В. Епископ-старец // Путь (Париж). 1926. № 4. С. 157.

С. С. Хоружий

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин Блаженный Аврелий (Augustinus Sanctus) — 31, 282, 389, 428, 433, 436, *579*

Авенариус Р. — 183, 407, *565, 577*

Аверроэс (Ибн-Рошд) — *560*

Айхенвальд Ю. И. — 330

Алексеев Н. Н. — *553—554*

Алексеев (Аскольдов) С. А. — *554*

Амвросий Медиоланский — 436, 438

Ангел Силезий (Angelus Silesius; наст. имя: Иоганн Шеффлер) — 149, 151, 152, 161, *563*

Андроник, игумен (Трубачев А. С.) — *587*

Антоний, епископ (Флоренсов М.) — 544, *587*

Аристотель — 30, 33, 137, 139, 381, 398, 440, 463, 528, *556, 560, 562, 577, 579, 580*

Афанасий Александрийский (Великий) (Athanasius) — 31, 51, 311, 389, 426, 437, *578*

Ахутин А. В. — *572*

Баадер Ф. К. фон (Baader F. v.) — 23, 30, 31, 33, 96, 101, 111, 115, 143, 165, 222, 303, 383, 396, *550, 563*

Байвотер И. (Bywater I.) — *576*

Бауэр Б. — 486

Бачинский А. Г. — 189

Беклин А. — 21, *550*

Белый Андрей (наст. имя: Бугаев Б. Н.) — 539, *550, 562*

Беме Я. (Böhme J.) — 30, 33, 61, 96, 101, 111, 115, 143, 222, 303, 305, 306, 370, 372, 383, 396, *550*

Бентам И. — 189, 283, 284, *565*

Бердяев Н. А. — 520, 523—534, *550, 554, 555, 583*

Бергсон А. — 26, 28, 67, 125, 181, 201—202, 205, 424, *550, 578*

Берилл — 329

Беркли Д. — 195, 332, 333, *573*

Бернштейн Э. — 259

Бетховен Л. В. — 540

Бокль (Бёкль) Г. Т. — 242, 567

Болотов В. В. — 437, 540, *579, 586*

Бонавентура — см. Шеллинг

Боссюэ Ж.— 282, 286, *568*
Боэций — *573*
Брандес Г.— *581*
Брентано Л.— 55, *555*
Булгаков М.— 201
Булгаков С. Н.— 292, *548—555, 558—563, 567, 569—577, 582, 583, 587*
Бурже П. Ш. Ж.— 179, *564*
Бутру Э.— 28, *551*
Бэкон Ф.— 200, 204
Бюхер К.— 55, 270, *555*

Василий Великий — 424, 437
Вебер М.— 233, 271, *567*
Виндельбанд В.— 77, 180, 346, *568*
Вильмонт Н. Н.— *573*
Вольтер (Аруэ Ж. М.) — *558*
Вундт В.— 23, 30, *550*

Гайденко П. П.— *562, 577*
Галилей Г.— 22
Гарнак А.— *583*
Гартман Н.— 356, *575*
Гартман Э. фон (Hartmann E. v.) — 23, 27, 30, 71, 98, 106, 281, 282, 364, 377, 378, 486, 487, 507, *550, 581*
Гегель Г. В. Ф. (Hegel G. W. F.) — 27, 59, 63—66, 70—75, 79, 101, 107, 172, 201, 279—286, 289, 290, 293, 298, 304, 311—316, 323, 328, 333, 335, 339, 341, 344, 353, 355—368, 374, 381, 382, 384, 385, 398, 399, 403, 409, 415, 421, 422, 454, 456, 459, 460, 462—467, 469—489, 502, 512, 517, 518, 522, *549—550, 553, 558, 568, 570, 572—577, 580, 581, 584*
Гейне Г.— *564*
Геккель Э.— 67, 97, 111, 204, 374, 488, *558*
Гексли Т. Д.— 201, 202
Гераклит Эфесский — 314, 369, 370, 415, 478, *572, 576*
Гердер И. Г.— 282, 286
Гете И. В. (Göthe J. W.) — 23, 42, 143, 298, 387, 540, *559, 562, 565, 569, 573, 575*
Гоббс Т.— *564*
Гоголь Н. В.— 539
Голованенко С. А.— *554*
Григорий Богослов (Gregorius Nazianzenus) — 389, 390, 430, 434, 438, 439, *579*
Григорий Нисский — 31, 51, 96, 143, 222, 389
Гулыга А. В.— *549*
Гуссерль Э.— 180, 183, 190, 198, 522, 527

Дарвин Ч.— 98
Дебольский Н. Г.— 361
Декарт Р.— 23, 25, 29, 31, 62, 96, 189, 328, 333, 334, 409, 420, 493, 512, *573*

Демокрит — 371, *574*
Джемс У. — 18, 19, *549*
Димитрий Ростовский — 389, 438, *576*
Дионисий Ареопагит (Псевдодионисий) — 31, 96, 143, 222, 428, 433, *579*
Достоевский Ф. М. — 17, 42, 52, 68, 159, 256, *551, 558, 563, 583*
Древс А. — 106, 486, 507, *581*
Дюбуа-Реймон Э. — 201
Дюринг Е. — 294

Евтихий — *573*
Елена, монахиня — *548*
Ельчанинов А. В. — 539, *587*

Жебелев С. А. — 137
Жильсон Э. — 522, *583*

Зандер Л. А. — *548*
Зерникав А. — 437, *579*
Зигварт К. (Sigwart C.) — 22, *550*
Зиммель Г. — 59, 67, *556*
Зомбарт В. — 141, 204, 271
Зюссмильх И. П. — 240, *567*

Иларий Пиктавийский — 391
Ильин И. А. — 463, 464, 467, 488, 489, 495, 507, 513, *570*
Иоанн Дамаскин — 430, 433, 437
Иоанн Скот Эригена (Эриугена) — 31, 96, 143, 222
Ириней, епископ Лионский — 311
Исидор, авва — 544, *587*

Каблуков Н. А. — *569, 570*
Кант И. (Kant I.) — 24, 25, 28—31, 33, 50, 65, 67, 78, 91—95, 101, 121, 122, 124, 127, 140—142, 157, 180, 193—195, 197, 201, 202, 204, 214—217, 222, 234, 250, 264, 282, 301, 306, 315, 318, 320, 323, 333—347, 349, 352, 354, 359, 381, 382, 393, 399—403, 406, 408, 410, 412, 431, 446, 447, 449—458, 465, 474, 493, 522, 523, *549, 552, 553, 558—561, 564, 565, 573, 574, 577, 582*
Кальвин Ж. — 413
Карлейль Т. — 242, 268
Кенэ Ф. — 300, *570*
Кеплер И. — 22
Кетле Л. А. Ж. — 240, 252, *556*
Кингслей Ч. — 256
Кирилл Александрийский — 437
Киркегор С. — 522—525, 528—530, 533—536, *584, 585*
Коген Г. (Cohen H.) — 62, 63, 65, 69, 77, 80, 141, 178—181, 189, 193, 195, 197, 198, 204, 258, 346, 399, 420, 467, 481, *556, 577*
Кожевников В. А. — 162
Коллиер А. — 332, *573*
Колумб Х. — 186

Кондильяк Э. Б. де — 122, 242, *561*
Конт О.— 175, 176, 179, 245, 286, 410, 464, 486, *564, 567*
Коперник Н.— 339, 401, *559*
Котляревский С. А.— *569, 570*
Кресслинг А.— *571*
Кубицкий А. В— *577*
Курно А. О. (Cournot A.)— 109—110, *561*
Кутюра Л.— 69, 558
Кэрд Э.— 363, 469, 470, 477, *575*

Ламетри Ж. О. де — 242, *566*
Ланге Ф. А.— 30, *551*
Лаплас П. С.— 201—202, 216
Ласк Э. (Lask E.) — 59, 63, 80, 180, *556*
Лассаль Ф.— 247, 286
Лебедев А. В.— *573, 575, 579*
Левик В. В.— *564, 576*
Левкипп — 371
Лейбниц Г. В.— 31, 33, 35, 103, 169, 223, 232, 378—381, 494, 513, *551, 567*
Лексис В. (Lexis W.) — 244, 269
Леонардо да Винчи — 539, 540
Лермонтов М. Ю.— 17
Лист Ф.— 263, *568*
Лобачевский Н. И.— 189
Локк Дж.— 204
Лопатин Л. М.— 191, 193, *552, 563*
Лосев А. Ф.— *560, 562, 564*
Лосский Н. О.— 140, 195, 337, 447
Лотце Р. Г. (Lotze H. R.) — 23, 79, 80, *550*
Любимов Н. А.— 62
Лютер М.— 141, 521, 522, 530, 532

Магомет — 529
Маймон С.— 494, 502, *582*
Майоров Г. Г.— *573*
Макарий, митрополит (Булгаков М. П.) — 389, 391, 428, 434, 435, *576*
Маковельский А. О.— *574*
Максим Исповедник — 31, 96, 143, 222, 437
Мальтус Т. Р.— 262, 296
Маркович М.— *576*
Маркс К.— 50, 87, 89, 92, 107, 131, 245, 251, 256, 258, 259, 269, 278—283, 285, 286, 288—290, 294—296, 300, 305, 306, 484, 486, 488, *559, 560, 569, 581*
Мах Э.— 183, *565*
Мейер Э.— 270, *568*
Мечников И. И.— 169, *564*
Милль Дж. С.— 204
Молешотт Я.— 204, 276
Моррис (Моррисон) У.— 256, *567*

Наумов К.— *548*
Наторп П. (Natorp P.) — 65, 77, 180, 181, 182, 258, 356, *558, 575*
Нестеров М. В.— 546, *586*

Несторий — *573*
Николай Кузанский — 372
Ницше Ф. — 40, 41, 67, 355, 520, *522*, *523*, 551, *584*
Новгородцев П. И. — *553*
Ноэт — 329

Ольсен Р. — 535, *536*, *584*, *585*
Ориген — 221—222
Оуэн Р. — 238

Павел, апостол — 172, 354, 367, 413, 521, 522, 530, 533
Павел Самосатский — 329
Парацельс (наст. имя: Филипп Ауреал Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) — 115
Парменид Элейский — 327, 369, 370, 404, 415, 423, 465, 471, 511, *573*, *575*
Паскаль Б. — 540
Пастернак Б. Л. — *550*, *559*, *569*, *573*
Пельман Р. — 270, *568*
Петр, апостол — 524, *583*
Пико делла Мирандола Дж. (Pico della Mirandola G.) — 237, *567*
Пилат Понтийский — 313
Пирсон К. — 242
Пифагор — 369, 440
Плавт — *563*
Платон — 30, 33, 43, 96, 101, 102, 111, 143, 150, 158, 159, 166, 183, 221, 303, 305, 314, 345, 355, 356, 369, 372, 375, 379, 466, 480, 522, 528, *552*, *562*, *563*, *565*, *568*,*572*, *574*, *575*
Плеханов Г. В. — *559*
Плиний Старший — *567*
Плотин — 30, 33, 70, 96, 111, 143, 147, 173, 221, 303, 417, 522, *562*, *564*
Праксей — 329
Прахситель — *550*
Пругавин А. С. — *577*
Пуанкаре А. Ж. — 28, 177, 180, 182, 189, 216, 232, *551*, *564*, *565*
Пушкин А. С. — 17, 291, *559*, *567*

Рачинский Г. А. — 149
Рейхлин Я. — *575*
Ренан Э. — *584*
Ренувье Ш. (Renouvier Ch.) — 36, 169, 415, *551*
Рескин Дж. — 248, 263, 268, *567*
Рикардо Д. — 132, 262, 284, 288, 300, *568*
Риккерт Г. — 59, 77, 138, 180—182, 186, 247, 251, 346, 420, *556*, *565*, *568*, *569*
Риман Г. Ф. Б. — 189
Ричль А. — 45, *552*
Родбертус-Ягецов К. И. (Rodbertus-Jagetzow C.) — 86, 132, 270, 288, *559*, *568*

Розанов В. В.— 541, *584*
Розенкранц К.— 467, *580*
Рынкевич В. В.— *551*

Савеллий — 329
Сапов В. В.— *560*
Сервет М.— *575*
Сильвестр, епископ (Малеванский) — 437, *579*
Сименс Э. В.— 204
Смирнов Н.— 344, 458
Смит А.— 87, 127, 262—264, 288, 300
Сократ — 173, 369, 521, 524, 528, *564, 583*
Соловьев Вл. С.— 17, 20, 21, 23, 31—37, 39—45, 49, 51, 71, 96, 97, 100, 106, 107, 111, 143, 146, 161, 165, 166, 168, 222, 256, 277, 281, 282, 303, 305, 307, 487, 488, *548—551, 554, 561, 567, 568, 570, 574, 575, 580, 581*
Соловьевы Н. М., Р. М.— 189
Спенсер Г.— 175, 245, 488, 564
Спиноза Б.— 25, 31, 96, 372—375, 377—381, 383, 404, 417, 465, 487, 493, 509, 521, 522, *550, 561, 576*
Страхов Н. Н.— *551*
Струве Н. А.— *571, 586*
Струве П. Б.— 238, 289, 292, *580*
Сютаев В. К.— 397, *577*

Таннери С. П.— 370, *575, 576*
Толстой А. К.— 42
Толстой Л. Н.— 17, 42, 520, *577, 584*
Тренделенбург Ф.— 466, *580*
Трубецкой Е. Н.— *554*
Трубецкой С. Н.— 33, 39, 45, 64, 71, 73, 76, 117, 121, 143, 370, 445, *575*
Тургенев И. С.— 17, 192
Тютчев Ф. И.— 35, 42, *551, 558, 578, 586*

Уатт Дж.— 127, 204

Файхингер Х.— *577*
Фалес Милетский — *576*
Федоров Н. Ф.— 40, 147, 148, 162, 277, *554, 563*
Фейербах Л. (Feuerbach L.) — 67, 89, 92, 278—300, 410, 419, 464, *563, 577*
Феофан Затворник — *554*
Фет А. А.— 42, 298
Фехнер Г.— 23, 30, *550*
Фихте И. Г. (Fichte J. G.) — 19, 25, 29, 59, 63, 64, 66, 68, 70, 78, 94, 95, 97, 128, 142, 181, 209, 215, 220, 227, 228, 235, 282, 324, 335, 341—344, 348—353, 355—357, 360—362, 365, 366, 381, 382, 396, 406, 408, 409, 415, 420, 427, 443, 451, 490—491, 493—497, 499—503, 507—519, *549, 553, 556, 557,*

562, 565—567, 574, 577, 580, 582, 584

Фишер К.— 96, 98, 106, 167, 380, 486, 502, *549, 560, 563*

Флоренский П. А.— 166, 538—*548, 555, 570, 571, 586—587*

Флоровский Г. В.— *579*

Фогт К.— 276

Франк С. Л.— 183

Хомяков А. С.— 46, *552*

Чехов А. П.— 17

Чистяков Г. П.— *561*

Чупров А. А.— 110, 216, 242—245, 249, 269

Церетели Г. Ф.— *575*

Шекспир У.— 291, 520, *583*

Шеллинг Ф. В. Й. (Schelling F. W. J.) — 19, 23, 27, 29, 31, 33, 34, 43, 45, 61, 63, 65, 66, 68, 71, 83, 91, 93, 95—103, 105—107, 111, 113, 120—122, 128, 133, 137, 138, 143, 145, 154, 159, 164—167, 169, 172, 196, 205—207, 211, 217, 219—222, 226, 231, 232, 281, 282, 303, 305, 348, 351, 381—384, 388, 396, 397, 465, 472, 483, 512, *549, 551, 558, 560—563, 566, 574*

Шестов Л. И.— 519—523, 525—535, *548, 582—585*

Шиллер И. Ф.— 28

Шлегель Ф.— 536, *585*

Шлейермахер Ф.— *562*

Шмоллер Г.— 55, *555*

Шопенгауэр А.— 23, 27, 33, 63, 65—66, 71, 98, 125, 165, 214, 222, 281, 282, 313, 330, 347—349, 364, 377, 382, 393, 413, *572, 574*

Шпет Г. Г.— *558*

Штаммлер Р. (Stammler R.) — 238, 258, 290, 292

Штраус Д. Ф.— 464, 486, *562, 580*

Штейнер Р.— *562*

Штирнер М. (наст. имя: Каспар Шмидт) — 407, 515, *577, 578*

Шуппе В.— 346, *574*

Эккерман И. П.— *562*

Экхарт М.— 370, 372

Эмпедокл Агригентский — 369

Энгельс Ф. (Engels F.) — 89, 92, 258, 278, 279, 282, 300, *559, 560*

Эрн В. Ф.— 539

Юм Д.— 127, 204, 334, *582*

Якоби Ф. Г.— 63

Яковенко Б. В.— 65

Bertrand J. L. F.— 242

Brunnhofer H.— 149

Claassen I.— 115, *563*

Diederich E.— 237

Kautsch E.— 150
Kehrbach K.— 195—196, *574*

Medicus F.— *582*

Nohl H.— 464, *580*

Palagyi M.— 78, *559*

Rohde E.— 117

Schulz — 197
Stolzmann R.— 91, *560*

Quintus Septimius Florens Tertullianus — 389

Volkelt J.— 68, 80, 558
Wirth M.— 86

СОДЕРЖАНИЕ

С. С. Хоружий. Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова 3

ПРИРОДА В ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА 17

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

Часть первая. Мир как хозяйство

Предисловие 49

Глава I. Проблема философии хозяйства 53

I. Современный экономизм 53

(экономический материализм 53—54, его значение 54—55, господство экономизма 55, предпосылки науки 56, кризис экономической науки 56—57, ее обусловленность 57—58).

II. Философия и жизнь 58

(что такое философия? 58, о независимости философии 59, философия и жизнь 60—61, логическое и алогическое 61, интеллектуализм 61—65, антиинтеллектуализм 66—68, природа мысли 69—70, ориентирование 70, Ding an sich 71).

III. Философия и наука 72

(множественность ориентировок 72—73, философия и искусство 73, философия хозяйства 75, философия и наука 75—76, понятие философии 76).

IV. Критицизм и догматизм 77

(«критицизм» 77, «алхимия познания» 78, догматизм и критицизм 78, непосредственность знания 79, Гегель и критицизм 80, догматизм знания 80—81).

V. Предварительное определение хозяйства 81

(смертная жизнь 81—83, борьба за жизнь 84, хозяйство 84, очеловечение природы 85, хозяйство и труд 86, труд 87, культура и природа 88).

Глава II. Натурфилософские основы теории хозяйства 89

I. Идеализм и натурфилософия 89

(хозяйство как действие 89—90, цель в хозяйстве 90, априори хозяйства 91, квиетистический идеализм Канта 92, «практический» разум 92, переход к действительности 93, фихтеанство 94—95, «прорыв» к действительности 96, идея натурфилософии 96—97, учение о тожестве 97—98).

II. Философия Шеллинга 98

(учение о тожестве 98, тожество в Абсолютном 99, монизм тожества 100, христианство как монизм 100—101, a priori и a posteriori 101—102, трансцендентальная память разума 102, целесообразность природы 102—103, проблема объективного действия 103, действующее *я* и созерцающее 104, органон и документ философии 105, исторические судьбы шеллингианства 106—107, Шеллинг и философия хозяйства 107).

Глава III. Значение основных хозяйственных функций 108

I. Потребление 108

(физический коммунизм бытия 108—109, коммунизм жизни и смерти 110, панзоизм и пантанатизм 111, вселенная — организм 112, мэон 113, питание 114, еда 115—116, причащение 116—117, тожество живого и неживого 118, единство природы 119, природа и естествознание 119—120).

II. Производство 120

(как возможно производство 120, Шеллинг 121, Кант 122, «наивный» реализм 123, «теоретический» и «практический» разум 124, хозяйственный субъект 125, возможность хозяйства 125—126, значение труда 126, проблема технологии 127, субъект созерцательный 127—128, проблема реальности я 128, хозяйство и знание 129, хозяйственный реализм 130, трудовая теория ценности 131—132, очеловечение природы 133, эпоха хозяйства 133, natura naturans и natura naturata 134).

Глава IV. О трансцендентальном субъекте хозяйства 135

I. Человек и человечество 135

(хозяйство как целое 135, хозяйство у животных 136, целое и части 137, интенсивное развитие хозяйства 138, чистое хозяйство 139, трансцендентальный субъект знания 140, то же у Канта 140—141, единство субъекта знания 141—142, душа мира 143, хозяйство и знание 144, единый субъект хозяйства 144—145, демиург хозяйства 146, жизнь и смерть 146, предел хозяйства 147, путь хозяйства 148, единство человека 149, премудрость 149—150, человек и человечество 151—153, самость 153, социальный идеал 154).

II. Софийность хозяйства 154

(«пластичность мира» 155, мифология материализма 156, проблема творчества 156, она же у Канта 157, софийность мира 158, оригинальность творчества 159, софийность хозяйства 160, творчество и жизнь 161, хозяйство и жизнь 161, жизнь и смерть 162, хаос и София 163, болезнь бытия 164, самость 164—165, метафизическое грехопадение 166, София небесная и эмпирическая 166—167, софийность твари 168—169, состояние мира 169, мир и София 170, «райское хозяйство» 170, София в истории 171, откровения Софии 172—173).

Глава V. Природа науки 174

I. Множественность научного знания 174

(оправдание науки 174—175, классификация наук 176, прагматизм науки 177, научная стилизация 178, действительность и наука 179, относительность науки 179, априоризм в науке 180, идеализм и прагматизм 180—181, антропологизм в науке 182).

II. Хозяйственная природа науки 182

(инструментализм науки 183, хозяйственная природа знания 183, наука и хозяйство 184—185, наука и жизнь 186, наука и техника 187, критерии науки 188, прагматизм в науке 189).

III. Софийность науки 190

(радикальный прагматизм 190, чистая логика 191, софийность науки 191—192).

IV. Гносеология и праксеология 193

(техника и логика 193, учение Канта 193—197, наукословие 197—198).

V. Наука и жизнь 198

(научность 198—200, «научная философия» 200—202, условность науки 202—203).

VI. О «научном мировоззрении» 203

(научный рационализм 203, рационализм и экономизм 204, механизм и жизнь 205, механизм и организм 206, механизм как средство 207, механизм как царство смерти 207—208).

VII. Самосознание науки 208

(активность знания 209, бесплодие научного разума 210, хозяйство разума 210—211).

Глава VI. Хозяйство как синтез свободы и необходимости . . . 212

I. Свобода и причинность 212

(свобода и необходимость 212, свобода и наука 213, свобода у Канта 214, самопричинность 215, граница детерминизма 216,

многозначность причин 216, самотворение 217, корни сознания 218, тварность человека 219, модусы идей 219, учение Шеллинга 220—221, учение о предсуществовании 221—222).

II. Свобода и необходимость 222

(яйность 222—223, свобода и мощь 223, свобода в Абсолютном 224, святая необходимость 225—226, содержание личности 227, яйность и свобода 228, я и не-я 228, умопостигаемый человек 229, трансцендентность свободы 230).

III. Дух хозяйства 230

(историческое творчество 230—231, дедукция понятия истории 231, закономерность истории 232, дух хозяйства 233, личность в хозяйстве 233—234).

IV. Свобода как мощь, необходимость как немощь 234

(антиномизм рассудка 234, богатство как мощь 235, магия и наука 236, «достоинство человека» 237).

Глава VII. Границы социального детерминизма 238

I. Стиль социальной науки 238

(прагматизм социальной науки 239, предмет социальной науки 240, социальное тело 240—241, научная стилизация 241—242, социальный детерминизм 242, суждения А. А. Чупрова 243, значение средних 244—245, понятие класса 245—246, классовый интерес 247, метод упрощения 247, методологические фикции 248).

II. Социологизм и историзм 248

(множественность социальных наук 248—249, предпосылка ceteris paribus 249, социологическое априори 250, индивидуальное и типичное 251, исторический закон 252, случайные причины 252, возможность социальной науки 253, методологизм науки 254).

III. Проблема социальной политики 254

(социальная политика и наука 254—255, объект социальной политики 255, социализм и любовь 256, научный социализм 257—259).

Глава VIII. Феноменология хозяйства 260

I. Проблема политической экономии 260

(хозяйство как необходимость 260—262, ориентировка политической экономии 263, что такое богатство? 263, условность понятия богатства 264—265).

II. Научный стиль политической экономии 265

(социологизм политической экономии 265, индивидуальное и социальное 266, экономический человек 267, «законы» политической экономии 268, экономическая история 269, экономический автомат 270, экономический фатализм 271, ценность теорий 272, критический прагматизм 273, ложный эмпиризм 273, теория и практика 274, научность политической экономии 275).

Глава IX. Экономический материализм как философия хозяйства . 276

I. Экономический материализм как философия и наука . . . 276

(важность его проблемы 276, его значение 277, его абсолютизм 278, его онтологизм 279, историческая закономерность 280, метафизический монизм 280—281, базис и надстройка 281, метафизика истории 282, смешение метафизики и науки 283, Гегель и Бентам 283—284, приложения экономического материализма 284, экономическое направление в истории 285, двойственность экономического материализма 286).

II. Противоречия экономического материализма 286

(хозяйство и культура 287, Маркс-экономист и философ 288, практика политической экономии 289, онтология и политическая экономия 289—290, естествознание и история 290, логический хамелеон 291, пределы «прогноза» 292, антиномия сво-

боды и необходимости 293—294, гносеология эконом<ического> материализма 294—295, вера в авторитет 296, правда эконом<ического> материализма 297).

ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

(РЕЧЬ НА ДОКТОРСКОМ ДИСПУТЕ) 298

ТРАГЕДИЯ ФИЛОСОФИИ

(ФИЛОСОФИЯ И ДОГМАТ)

От автора 311

Очерк первый

ТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ ПОСТРОЕНИЙ

Глава первая. О природе мысли 312
Глава вторая. К характеристике истории новейшей философии . 329
A. Системы идеалистические 330
B. Системы панлогистические 355
C. Системы субстанциальности,— философия тожества, монизм 367

Очерк второй

ФИЛОСОФИЯ ТРОИЧНОСТИ

Глава первая. Философский смысл троичности 389
Экскурс. Учение Канта о бытии 399
Глава вторая. От образа к Первообразу 418
Глава третья. Постулат троичности и ее догмат 425

ЭКСКУРСЫ

I. Экскурс о Канте
I. О трансцендентальной апперцепции у Канта 446

II. Экскурс о Гегеле
I. Логика Гегеля есть онтология и богословие 459
II. Построение Логики 469
III. Экскурс о Фихте
I. Изложение идей Наукоучения 490
II. К критике учения Фихте 507
1. Ish-Philosophie 507
2. Не-я и природа 509
3. Фихте и Гегель 517

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ Л. И. ШЕСТОВА 519

СВЯЩЕННИК о. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ 538

Примечания *(С. С. Хоружий)* 548

Указатель имен 588