

1940
СЕРГЕЙ БУДЫКОВ
ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

1553



29540

СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ
ФИЛОСОФІЯ ХОЗЯЙСТВА

36358



ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
МІРЪ КАКЪ ХОЗЯЙСТВО
МОСКВА 1912



Бібліотека № 40

85583

МОСКВА.

Типографія Імператорскаго Московскаго Университета.

1912.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

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

Для автора настоящая работа имѣть еще и совершенно особое значеніе, ибо въ ней подводится внутренній итогъ цѣлой полосы жизни, окрашенной экономическимъ материализмомъ, и она есть долгъ философской совѣсти автора по отношенію къ своему собственному прошлому. Фактъ хозяйства всегда возбуждалъ во мнѣ философское „удивленіе“, и проблема философіи хозяйства,—о человѣкѣ въ природѣ и о природѣ въ человѣкѣ,—въ сущности никогда не сходила съ моего духовнаго горизонта, поворачиваясь лишь разными сторонами¹⁾). Первоначальной попыткой философски осмыслить этотъ фактъ и была для меня тео-

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

II

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

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

III

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

Своебразную остроту проблема философії хозяйства получаетъ и для современаго религіознаго сознанія. Въ эпоху упадка догматического самосознанія, когда религія всего чаще сводится къ этикѣ, лишь окрашенной пі-этистическими „переживаніями“, особенно важно выдвинуть *онтологическую и космологическую* сторону христіанства, которая отчасти раскрывается и въ философії хозяйства. Но это совершенно невозможно средствами теперешняго кантизирующаго и метафизически опустошенаго богословія, для этого необходимо обратиться къ религіозной онтологіи, космологіи и антропологіи свв. Аѳанасія Александрійскаго, Григорія Нисскаго и др. древнихъ учителей Церкви. Эти ученія въ настоящее время лежать въ догматикѣ философски мертвымъ капиталомъ, чаще же прямо отвергаются, и на развалинахъ христіанского религіознаго материализма¹⁾ воздвигается философской и экономической материализмъ на одной сторонѣ и идеалистический феноменализмъ на другой. Въ число задачъ настоящаго изслѣдованія входитъ попытка перевести нѣкото-

¹⁾ Употребляю здѣсь въ примѣненіи къ христіанской онтологіи известное выражение Вл. Соловьевъа.

IV

рыя изъ этихъ ученій на языкъ современаго философскаго мышленія и тѣмъ обнаружить, какъ истины религіознаго материализма искаются и затемняются и въ материализмѣ, и въ идеализмѣ.

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

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

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

Москва, 18 января 1912 г.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Проблема философіи хозяйства.

I.

Современный экономизмъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Едва ли не также обстоитъ дѣло и съ политической

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

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

II.

Философія и жизнь.

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

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

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

или въ послѣднее время въ неокантіанскомъ раціонализмѣ¹⁾). Жизнь первѣе и непосредственнѣе всякой філософской рефлексіи о ней или ея саморефлексіи. Жизнь неопредѣлена до конца, хотя и безконечно опредѣляема, она даетъ содержаніе нашимъ сужденіямъ, но сама никогда ими не исчерпывается. Она наполняетъ всѣ изгибы нашего существованія, а, въ частности, и мышленія, она—материнское лоно, неизслѣдимый источникъ, неизмѣримая глубина. Она—все, но вмѣстѣ и ничто, ибо не можетъ пріурочиваться къ какому-либо *что* и имъ исчерпываться. Она внѣвременна и внѣпространственна, ибо хотя и выражается въ пространственныхъ и временныхъ явленіяхъ, но никогда не исчерпывается въ нихъ, а ихъ собою обосновываетъ. Не жизнь существуетъ въ пространствѣ и времени, но пространственность и временность суть формы проявленія жизни. Жизнь не можетъ быть сведена ни къ чему простѣйшему себя, хотя сама она изліялась изъ Источника жизни, Бога живыхъ, но не мертвыхъ. Она есть то первоначало, въ которое упирается какъ въ свой предѣль філософствующее самосознаніе. Она не можетъ быть выведена ни изъ какихъ причинъ и въ этомъ смыслѣ чудесна, она есть свобода, царящая надъ необходимостью. По отношенію къ жизни всѣ стороны бытія оказываются лишь частными опредѣленіями: воля, мышленіе, инстинктъ, сознаніе, подсознательныя сферы, даже самое бытіе, связка *есть* и предикатъ существованія имѣть смыслъ только по отношенію къ сущему—жизни, полагающей отдѣльныя свои быванія или состоянія, какъ частные опредѣленія. Не существуетъ бытія *in abstracto*, а есть лишь конкретное, для себя бытіе, самополагающаяся жизнь. И этотъ чудесный источникъ жизни дро-

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

бится въ индивидуальныхъ сознаніяхъ, сохраняя по-всюду общую свою тожественность и единую свою природу. Жизнь есть неразгадываемая умомъ, а лишь переживаемая тайна мірового бытія, тотъ первозданный свѣтъ, въ которомъ рождается и сознаніе, и различеніе. Въ этомъ безбрежномъ океанѣ и забрасываеть свой якорь філософія, ища въ немъ той точки, къ которой лишь можетъ быть приложенъ архимедовъ рычагъ філософской системы, взвѣшивающей на своихъ вѣсахъ все мірозданіе; она необходимо нуждается въ точкѣ опоры *внѣ* себя, въ такой непосредственной данности, которая уже неустранима изъ размышенія безъ того, чтобы не уничтожалась самая возможность філософствованія. Твореніе изъ ничего не дано человѣку ни въ области філософіи, ни въ другихъ дѣлахъ. Въ зависимости отъ того, гдѣ и какъ забрасывается этотъ якорь філософіи, или отъ того, что наиболѣе поражаетъ или „удивляетъ“ (*θαυμάζει*) філософскимъ удивленіемъ мыслителя, или отъ того, на чёмъ *орієнтируется* філософія, въ значительной степени предопредѣляется и ея содержаніе; такъ что можно было бы написать исторію філософскихъ системъ, какъ исторію различныхъ філософскихъ оріентировокъ.

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

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

Въ исторіи философіи ясно обозначились два взаимно противоположныхъ направленія, опирающихся на эту двойственную природу жизни. Одно изъ нихъ считаетъ исчерпывающимъ началомъ бытія логическое, бытіе для него есть саморазвивающаяся мысль, мыслящая саму себя, порождающая саму себя и замыкающаяся въ философской системѣ, это—*интеллектуализмъ*. Второе же направленіе выявляетъ другую сторону дилеммы и провозглашаетъ прі-

оритетъ алогического надъ логическимъ, инстинкта надъ разумомъ, безсознательного надъ сознательнымъ, это—*антиинтеллектуализмъ*, алогизмъ, доведенный до антилогизма¹⁾.

Интеллектуализмъ представляетъ собой чрезвычайно могущественное течениe въ новой европейской философи, можно сказать даже наследственную ея болѣзнь, которая появилась еще у ея родоначальника Декарта съ его ультра-интеллектуалистическимъ *Cogito ergo sum*. При всей неясности, многозначности и двусмысленности этого положенія въ томъ видѣ, какъ оно было развиваемо самимъ Декартомъ²⁾, исторія истолковала его въ наиболѣе интел-

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

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

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

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

теллектуализма въ метафизикѣ новаго времени является, конечно, Фихте въ его первой системѣ¹⁾ *Ich-philosophie*

¹⁾ Въ философскомъ творчествѣ Фихте только первый періодъ, примѣрно до 1800 года, характеризуется преобладаніемъ интеллектуализма, дѣлающимъ его предшественникомъ Гегеля, позднѣе же онъ становится близокъ Якоби, а нѣкоторыми чертами Шеллингу и Шопенгауеру (Эти періоды отмѣчаются въ своей монографіи и *E. Lask. Fichte's Idealismus und die Geschichte*, Tüb. и Leipz., 1902, стр. 71—2 и др., особенно 157—164). Но и въ первый періодъ философія Фихте можетъ быть превращена въ абсолютный идеализмъ, слѣдовательно, въ систему вполнѣ интеллектуалистическую, лишь одностороннимъ истолкованіемъ. Основная мысль *Наукоученія* Фихте въ томъ, что въ основѣ познанія лежитъ я какъ дѣяніе, актъ свободы и самотворчества. Законъ тожества, скрѣпляющій знаніе и обосновываемый самотожествомъ я, самъ обосновывается поэтому не въ знаніи, но за его предѣлами. Знаніе или мышленіе, какъ ни будь оно „чисто“, не можетъ само повѣсить себя въ воздухѣ, закинувъ для этого веревку въ небо,—самопорождающее, самозамкнутое мышленіе, одинаково какъ Гегеля, такъ и Когена, одинаково далеки этому идеалистическому прагматизму, обнаруживающему неизбѣжный *hiatus* философіи. „Для того, чтобы стала возможна дѣйствительная жизнь я, нуженъ еще особый толчокъ на я чрезъ не—я“, которымъ и обусловливается самое существованіе я, точнѣе приведение его въ движеніе или въ дѣйствіе, ибо „его существованіе и состоить въ дѣйствії“. „Наукоученіе поэтому реалистично“. „Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig“ (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* 1794, Werke, B. I, 279—80). „Нѣть смерти, нѣть безжизненной матеріи, но всюду жизнь, духъ, интеллекарь: царство духовъ, ничто иное. Наоборотъ, всякое знаніе, если только оно есть знаніе, есть бытіе“. „Матерія необходимо духовна, духъ необходимо матеріаленъ. Нѣть матеріи безъ жизни и души, нѣть жизни въ матеріи“ (*Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, стр. 35, 100). „Die Ichheit ist es, die Subject—Objectivität, und sonst durchaus nichts; das Setzen des Subjektiven und seines Objectiven des Bewusstseins und seines Bewussten als Eins; und schlechthin nichts weiter ausser dieser Identität“ (II, 362—3).

(развитой въ *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* и *Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre* 1794, а также двухъ *Einleitung in die Wissenschaftslehre* 1797), и особенно Гегель, достигающій крайняго предѣла интеллектуализма. Общее значение Гегеля въ этомъ смыслѣ извѣстно, подробное же выясненіе его системы съ этой точки зрењія выходитъ за предѣлы настоящей работы¹⁾.

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

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

Научный раціонализмъ, другая разновидность новѣйшаго интеллектуализма, представленъ въ научномъ позитивизмѣ, но вполнѣ сознательное и „критическое“ выраженіе находитъ въ неокантіанскомъ идеализмѣ съ его панкатегоріализмомъ и панметодизмомъ, въ современныхъ „наукоученіяхъ“ или т. наз. научной философіи. Эта черта свойственна въ большей или меньшей степени всему неокантіанству съ его наиболѣе вліятельными развѣтвленіями, но наиболѣе законченное и радикальное выраженіе она получила въ ученіяхъ т. наз. Марбургской школы съ Когеномъ во главѣ, этимъ Гегелемъ научнаго раціонализма¹⁾). Здѣсь философія откровенно и рѣшительно „ори-

¹⁾ „Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben ausserhalb seiner selbst... Das reine Denken in sich selbst und ausschliesslich muss die Lehre vom Denken, die Lehre von der Erkenntniss werden. Als solche Lehre vom Denken, welche an sich Lehre von der Erkenntniss ist, suchen wir die Logik aufzubauen“ (*Herrmann Cohen* Logik der reinen Erkenntniss, 1902, S. 12) „Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft... Die Frage des Zusammenhangs der Wissenschaften ist die Frage des Zusammenhangs ihrer Methoden“ (*ibid.*, 17. Курсивы автора). Эту программу „научной философіи“ въ духѣ радикального идеализма Когень развиваетъ и въ болѣе раннихъ своихъ трудахъ, особенно см. Kants Theorie der Erfahrung, 2-te Ausg., и Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte 1883. Ср. отчетливую формулировку идей „Марбургской школы“ у *P. Natorp*. Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. 1911.—Любопытно сопоставить съ этимъ общую точку зрѣнія Гегеля, какъ она выражена въ извѣстномъ предисловіи къ Phänomenologie des Geistes, окрашенномъ заостренной полемикой съ Шеллингомъ. Здѣсь читаемъ: „Die wahre Gestalt, in welcher Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft nÄher komme,—dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu kÖnnen und wirkliches Wissen zu sein ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Nothwendigkeit, dass das Wissen Wissenschaft sey, liegt in seiner Natur... die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist... die wahre Gestalt der Wahrheit in die Wissenschaftlichkeit

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

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

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

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

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

время весьма разнообразные мыслители разной степени философской сознательности и по различнымъ философскимъ мотивамъ: дарвинисты въ гносеологии—сюда могутъ быть отнесены, съ одной стороны, Фейербахъ, Ницше и Зиммель, а съ другой экономические материалисты, а отчасти обще-философские материалисты (гилозоисты типа Геккеля),—затѣмъ Бергсонъ съ послѣдователями, выдѣгающій на первый планъ значеніе инстинкта, и, наконецъ, современные прагматисты. Для однихъ это—знакъ бунта противъ Канта и неокантіанства и прорывъ къ метафизикѣ и религіи (Бергсонъ и нѣкоторые прагматисты), для другихъ, „до-кантіанцевъ послѣ Канта“, наоборотъ, это—средство оградиться отъ всякой метафизики и религіи и окончательно утвердиться въ зоологическомъ званіи человѣкообразной обезьяны, а попутно присвоить себѣ и престолъ сверхчеловѣка. Однако разумъ не можетъ быть поругаемъ разумомъ же, и *la raison toujours finira par la raison*. Основной и неустранимый порокъ антиинтеллектуализма, притязающаго однако быть философіей, т. е. логической системой, это невозможность на его основѣ объяснить свою собственную возможность и свои собственные притязанія¹⁾. Здѣсь неизбѣжно повторяется классической примѣръ самопротиворѣчиваго сужденія, вращающагося въ логическомъ кругѣ: одинъ критянинъ сказалъ, что всѣ критяне лгуны, слѣдовательно, какъ критянина, онъ и самъ совралъ, и собственное его утвержденіе противорѣчитъ истинѣ; однако въ такомъ случаѣ оказывается, что онъ сказалъ правду, и, дѣйствительно, критяне лгуны, но тогда и онъ совралъ и т. д. Антиинтеллектуализмъ справедливо и съ большой силой подчеркиваетъ границы интеллектуалистического раціонализма. Жизнь шире и глубже раціонального сознанія, и самое это сознаніе имѣть свою исторію, ибо подъ нимъ и за нимъ стоять

¹⁾ Ниже (въ послѣдней главѣ) мы еще встрѣтимся съ этой чертой при разборѣ экономического материализма.

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

Итакъ, жизнь есть конкретное, неразложимое единство логического и алогического, только изъ этого положенія становится понятнымъ фактъ знанія,—и философіи, и науки, и даже въ нашемъ самосознаніи мы находимъ этотъ же самый живой синтезъ логического и алогического. Жизнь не антилогочна, не чужда логосу, логосъ есть связь вещей, необходимо имѣющая транссубъективное¹⁾ или объективное значение,—вотъ аксиома, которая все время предполагается мышленіемъ, лежитъ въ основѣ нашего логического самосознанія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мысль необ-

¹⁾ Употребляю выражение *Johannes Volkelt. Erfahrung und Denken* 1886.

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

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

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

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

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

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

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

Идея о конкретномъ синтезѣ алогического и логического въ сверхлогическомъ единствѣ жизни глубоко заложена въ христіанскомъ учениі о тріпостасности Божіей

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

III.

Философія и наука.

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

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

ють дѣло не со всѣми теоретически возможными геометріями, а лишь съ такими, которыя содѣйствуютъ пониманію нашего трехмѣрного пространства, т. е. главнымъ образомъ съ эвклидовской). Однако принципіальныхъ границъ тутъ не можетъ быть установлено въ силу единства и связности жизни и закона непрерывности мышленія: все есть во всемъ и все можно найти во всемъ. Но именно потому не существуетъ единаго, „царскаго“ пути мысли, напротивъ, при множественности исходныхъ ориентировокъ необходимо признать и множественность путей мысли, а потому и объективную „значимость“ различныхъ построеній. Другими словами, не можетъ быть *единой* философской системы, въ которую вѣрилъ Гегель вмѣстѣ съ другими идеалистами, смѣшивая абстрактность со всеобщностью и принимая систему наибольшей отвлеченности за систему наибольшей универсальности¹⁾). Увидать дѣйствительность въ такомъ аспектѣ, при которомъ *все* разумно и необходимо и нѣтъ случайного, найти все во всемъ въ единомъ связномъ цѣломъ, сразу ощутить всю діалектику мірового бытія это значитъ взглянуть на міръ Божескимъ окомъ, превзойти дискурсивное мышленіе, выскочить изъ времени. Это быль бы въ самомъ дѣлѣ конкретный идеализмъ, мышленіе дѣйствительности, на что притязалъ Гегель. Дискурсивное

¹⁾ Противъ такого пониманія гегельянства можетъ быть сдѣлано возраженіе, что по Гегелю именно дѣйствительность должна быть содержаніемъ философіи: „ihr (der Philosophie) Inhalt die Wirklichkeit ist“ (*Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Erster Thiel. Die Logik, § 6). Однако стбить лишь вникнуть, какъ понимаетъ дѣйствительность Гегель, для кото-раго 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 grössem Werth als den eines Möglichen hat, die so gut nicht seyn kann, als sie ist“ (*Die Logik*, § 6). „Дѣйствительность“ въ смыслѣ Гегеля противоположна непосредственной конкретности жизни, она имѣеть идеально-метафизический характеръ.

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

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

этомъ болѣе всего и проявляется философско-художественный талантъ.

Развиваемая здѣсь точка зрењія, съ необходимостью вытекающая изъ нашего общаго пониманія соотношенія філософіи и жизни, не имѣть ничего общаго съ скептицизмомъ, подрывающимъ всякую возможность объективнаго познанія, но это есть, несомнѣнно, эстетической релативизмъ въ філософіи, принципіально допускающей множественность філософскихъ путей и превращающей філософію въ філософіи, какъ и науку въ науки. Прогрессъ філософіи и науки основывается при этомъ не на единствѣ пути (чего мы отнюдь не наблюдаемъ и въ исторіи мысли), но на единствѣ функциї філософствованія и познаванія, какъ саморефлексіи жизни, единой и непрерывной. Вѣра въ абсолютныя системы подорвана, я полагаю, навсегда—безумными притязаніями абсолютнаго идеализма въ Гегелѣ, усиленіями новѣйшаго критицизма съ его тонкимъ и разлагающимъ релативизмомъ и, наконецъ, прогрессомъ научнаго знанія съ его множественностью и сложностью. Потребность въ системѣ, архитектоникѣ слишкомъ глубоко заложена въ разумѣ, чтобы можно было отъ нея освободиться, не только всякая філософская доктрина, но и наука стремится построиться въ замкнутую систему понятій и свести концы съ началами; однако, строя такую систему, теперешній мыслитель (если только онъ не впадаетъ въ манию величія или наивный догматизмъ) и не притязаетъ дать единственную, абсолютную філософію. Въ этомъ находитъ удовлетвореніе самочувствіе современаго индивидуализма, ищущее проявить себя въ индивидуализаціи філософскаго творчества. Соответственно этому пониманію природы філософіи опредѣляется смыслъ и исторіи філософіи. Послѣдняя получаетъ значеніе не только исторіи „открытия мыслей объ абсолютномъ“, въ чёмъ справедливо видѣлъ ее Гегель¹⁾, но и обозрѣнія

¹⁾ Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung

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

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

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

одинъ, это жизнь въ ея саморефлексіи, и притомъ лишь въ такихъ ея отдельныхъ сторонахъ, которые могутъ быть сдѣланы одинаково предметомъ и научнаго изслѣдованія, и философскаго разсмотрѣнія. Различіе между філософіей и наукой заключается не въ ихъ объектѣ, но въ познавательномъ интересѣ, въ способѣ подхожденія къ объекту, въ ихъ проблемахъ. Онъ различаются и въ томъ, что онъ видять въ своемъ объектѣ, и въ томъ, что о немъ спрашиваются. Наука всегда специальна, такова ея природа. Научное изученіе есть изолирующее, сознательно одностороннее подхожденіе къ предмету. Наука вырѣзаетъ для себя куски дѣйствительности и изучаетъ ихъ такъ, какъ будто бы это и была вся дѣйствительность. Наука дробить жизнь, разлагая дѣйствительность на отдельныя части, изъ которыхъ она затѣмъ складываетъ свой механизмъ, а схему этого механизма въ системѣ понятій она и даетъ въ своихъ ученіяхъ. Сопредѣльное или выходящее за предѣлы данной науки для нея или вовсе безразлично, или же существуетъ лишь постольку, поскольку врывается въ ея специальное изслѣдованіе¹⁾). Наоборотъ, філософія мало склонна къ детализаціи, которая такъ отличаетъ науку. Она интересуется тѣмъ, что науку менѣе всего занимаетъ, связью данныхъ явлений съ общимъ и цѣльнымъ, тѣмъ мѣстомъ въ жизни, которая занимаетъ данный ея уголокъ. Она разсматриваетъ міръ и отдельныя его стороны какъ цѣлое, въ свѣтѣ строенія этого цѣлага. Можно, пожалуй, выразиться и такъ, что філософія ищетъ уразумѣнія жизненнаго смысла и значенія явлений, въ отдельности изучаемыхъ наукой. Потому сопредѣльное и запредѣльное для науки, то, что она молчаливо предполагаетъ какъ свои предпосылки, это и составляетъ какъ разъ кругъ проблемъ філософії. Такъ, политическая экономія и філософія хозяйства имѣютъ предъ глазами одинъ и тотъ же фактъ человѣческаго хозяйства, но одна разсматриваетъ

¹⁾ Ср. обѣ этомъ ниже главу о природѣ науки.

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

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

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

IV.

Критицизмъ и догматизмъ.

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

контроль желательны для всякаго, и кто же откажется быть въ этомъ смыслѣ критическимъ философомъ, да и кто себя нынѣ не считаетъ таковымъ¹⁾? Истинно критическими философами были, несомнѣнно, всѣ творческие умы въ философіи, вносишіе ясность въ ту или другую ея область, выдигавшіе новую философскую проблему, и наивно думать, будто философской критики не было ранѣе Канта. Да это и прямо не соотвѣтствуетъ исторической истинѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ не существуетъ какого-то особаго „секрета изобрѣтателя“, владѣя которымъ только и можно научиться философской критикѣ. Текущій „kritizismъ“ просто есть школьнное направленіе, основанное на страшно преувеличенной оцѣнкѣ Канта и его (мнимо)-„коперниканского философскаго дѣянія“. Въ неокантіанскомъ критицизмѣ, этой „алхімії познання“ нашихъ дней²⁾, мы видимъ философскую болѣзнь современности, быть можетъ, предразсвѣтныя сумерки философіи.

Спорь между „догматизмомъ“ и „критицизмомъ“ въ теперешней постановкѣ сводится къ вопросу объ установленіи нормального отношенія между практикой знанія, которая характеризуется *непосредственностью*, погруженіемъ въ предметъ знанія³⁾ съ неразличимостью въ немъ субъ-

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

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

³⁾ Фихте во второй свой періодъ съ особенной ясностью показываетъ эту непосредственность жизни, отличающую познаніе, и опосредствованность рефлексіи, ея вторичность и производ-

екта и объекта, или формы и материі знанія, *apriori* и *aposteriori*, и критикой, которая выражаетъ собой *рефлексію* по поводу даннаго акта знанія и является по отношенію къ нему второй уже потенціей, по выраженію Фихте¹⁾. Критическое изслѣдованіе знанія всегда есть второй этажъ, воздвигаемый на данномъ уже фундаментѣ, размыщеніе по поводу уже совершившагося факта знанія. Какъ говоритьъ Фихте по поводу своей „Wissenschaftlehre“ и какъ это можетъ быть примѣнено ко всей „Erkenntnisslehre“, „kein einziger ihrer Gedanken, Sätze, Aussprüche, ist einer des wirklichen Lebens, noch passend in das wirkliche Leben. Es sind eigentlich nur Gedanken von Gedanken, die man hat, oder haben sollte, Sätze von Sätzen... Aussprüche von Aussprüchen“²⁾. Всякій актъ знанія, какъ актъ жизни, въ этомъ смыслѣ необходимо догматиченъ, т.-е. отличается непосредственностью, самопогруженностью, самодовлѣемостью, чуждой рефлексіи. Таковою же, а не иною была, конечно, даже и „Критика чистаго разума“, какъ она зарождалась въ умѣ ея автора, раньше того, какъ она, въ качествѣ готоваго уже продукта, сдѣлалась оселкомъ для точенія зубовъ критическихъ мышей. Мысль, знаніе есть творчество, а творчество непосредственно, творческие замыслы и идеи рождаются въ сознаніи, а не фабрикуются въ критической ретортѣ, на подобіе гомункула. Потому

ность. См. напр. Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie, S. W., B. II, 338 и далѣе. „Der Philosoph, als solcher, ist nicht der ganze vollständige Mensch, sondern im Zustande der Abstraktion, und es ist unmöglich, dass jemand nur Philosoph sey“ (Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. Sämmtl. Werke, V, 348).

¹⁾ Тамъ же, 394—5.

²⁾ Тамъ же, 369: „Нѣть ни одной ея мысли, положенія, высказыванія изъ дѣйствительной жизни, или соответствующей дѣйствительной жизни. Это суть собственно мысли о мысляхъ, которые имѣютъ или должны имѣть, положенія о положеніяхъ..., высказыванія о высказываніяхъ“.

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

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

¹⁾) Hegel. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Umriss, 1-er Th. § 10. Cp. I. Volkelt. Erfahrung und Denken, 24 сл. На неиз-

Движенъя нѣтъ, сказаъ мудрецъ брадатый,
Другой смолчалъ и сталъ предъ нимъ ходить...

Критика, которая захотѣла бы быть послѣдовательной и ничего не оставлять безъ критической рефлексіи, движется по кругу и уподобляется змѣю, желающей поймать свой собственный хвостъ. Ибо, критически изслѣдуя непосредственное, „догматическое“, нерефлектированное знаніе, знаніе, такъ сказать, первой потенціи, и тѣмъ возводя его ко второй, она, дѣлая это, воспроизводить въ новомъ познавательномъ актѣ ту же самую первую потенцію, знаетъ непосредственно, нерефлектированно, погружаясь въ предметъ своего знанія. Говоря на современномъ языке, она грѣшитъ смертнымъ грѣхомъ „психологизма“, и потому оказывается необходимой критика критики, т.-е. знаніе уже третьей потенціи, а это, въ свою очередь, требуетъ знанія четвертой, пятой,... n ,... $n+1$... потенціи. Другими словами, получается regressus in infinitum¹⁾,—дурная бесконечность тамъ, гдѣ въ отвѣтъ нужна конечная величина, чтѣ указываетъ на ошибочность задачи.

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

бѣжность логического круга при разрѣшеніи гносеологической проблемы указываетъ и *Hermann Lotze*. Logik. 2-te Aufl. 1880, 491 и далѣе. Ср. о немъ *Volkelt*, I. c., 26. Лотце иронически сравниваетъ критику познанія съ точеніемъ ножей, которое становится „скучно, если нечего рѣзать“ и „настраиваньемъ инструментовъ передъ концертомъ“ (*H. Lotze*. Metaphysik. 2-te Aufl. 1884, 15—16). Ср. обѣ этомъ *H. Cohen*. Kant's Theorie der Erfahrung, 2-te Aufl., 1885, 582.

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

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

Такъ представляется намъ проблема критики знанія.

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

V.

Предварительное опредѣленіе хозяйства.

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

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

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

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

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

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

ствование! Смерть пользуется жизнью однихъ какъ орудіемъ смерти другихъ, самая побѣда жизни въ одномъ пунктѣ становится вмѣстѣ съ тѣмъ побѣдой смерти въ другомъ.

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

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

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

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

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

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

Итакъ, всякому живому существу, а также и человѣку, приходится отстаивать свое существованіе, защищать жизнь отъ смерти. Но этимъ оборонительнымъ отношеніемъ не исчерпывается, конечно, борьба за жизнь, при первой же возможности она изъ оборонительной становится наступательной, стремясь утверждать и расширять жизнь, укрощать враждебныя стихіи природы и подчинять своимъ цѣлямъ ея силы. Территоріи свободы и необходимости постоянно измѣняются одна за счетъ другой, жизнь—свобода стремится расширить свои завоеванія и обвести себя окружностью все съ болѣе широкимъ радиусомъ. Борьба эта за расширеніе жизни и свободы на счетъ необходимости, въ которой жизнь превращаетъ отвоевываемые куски механизма въ члены организма и расплавляетъ холодный металлъ вещества въ огнь жизни, принимаетъ разныя формы, она ведется съ примитивными инструментами и во всеоружіи знанія, но содержаніе ея остается одно и тоже: защита жизни и ея расширеніе путемъ превращенія механизма въ организмъ, преодолѣнія мертваго механизма животворящими силами и въ этомъ смыслѣ — творчество жизни. Обѣ дѣятельности—оборонительная и наступательная—защита и расши-

реніе жизни—неразрывно связаны между собою, суть разные стороны одного и того же процесса. Какъ бы успѣшно ни велась эта борьба, она во всякомъ случаѣ не можетъ быть по желанію прекращена, она не добровольна, но вынуждена.

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

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

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

Но если хозяйство есть форма борьбы жизни со смертью и орудіе самоутверждающейся жизни, то съ такимъ же основаніемъ можно сказать, что *хозяйство есть функція смерти*, вызвано необходимостью самозащиты жизни. Оно въ самомъ основномъ своемъ мотивѣ есть несвободная дѣя-

тельность, этот мотивъ — страхъ смерти, свойственный всему живому. Какъ бы далеко ни зашелъ человѣкъ въ своеемъ хозяйственномъ прогрессѣ, онъ, оставаясь хозяиномъ, не можетъ снять съ себя наручни раба, повиннаго смерти.

Опредѣляя хозяйство какъ актуальное, оборонительно-наступательное отношеніе человѣка къ природѣ, мы раздвигаемъ его границы, очевидно, шире, нежели онъ установляются въ политической экономіи, руководящейся при этомъ цѣлями и возможностями специального изученія¹⁾.

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

„Alle wirtschaftliche GÃ¼ter sind Arbeitsprodukte“²⁾. Эта формула Родбертуса, прекрасно отражающая общее мировоззрѣніе политической экономіи, сохраняетъ вѣрность и

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

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

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

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

Опредѣлимъ ли трудъ? Мы знаемъ попытки опредѣленій

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

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

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

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Натурфилософскія основы теоріи хозяйства.

I.

Идеализмъ и натурфилософія.

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

1) Въ замѣчательныхъ по содержащимся здѣсь намекамъ на новѣйшую теорію прагматизма тезисахъ Маркса о Фейербахѣ 1845 года, приложенныхъ Энгельсомъ къ своей брошюрѣ: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* мы читаемъ: 1. Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefasst wird; nicht aber als *menschliche sinnliche Thätigkeit, Praxis*, nicht subjectiv. Daher geschah es, dass die *thätige* Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde—aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich

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

die wirkliche, sinnliche Thätigkeit als solche nicht kennt... 2. Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isolirt, ist eine rein scholastische Frage... 11. Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*. Въ этихъ тезисахъ, хотя съ большой сжатостью, но опредѣленно ставится проблема философіи хозяйства.

тиворѣчить, но сочетается съ функциональной цѣлесообразностью.

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

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

Всевозможные хозяйственныe акты представляютъ со-
бой нѣчто для насъ столь привычное и обыденное, что
кажутся естественными и какъ все, чтò таковыиъ почи-
тается, не возбуждаютъ о себѣ особаго вопроса. Поэтому
нужно нѣкоторое усиліе философской абстракціи для
того, чтобы увидѣть, что это якобы само собою раз-
умѣющееся представляется намъ темной загадкой, ставить
сложную и трудную философскую проблему. Протекли
вѣка научнаго опыта, прежде чѣмъ Кантъ поставилъ свой
„Коперниканскій“ вопросъ: какъ возможенъ этотъ самый
опытъ, каковы условія и предпосылки объективнаго зна-
нія, его априори? И тѣ же вѣка хозяйственной жизни
имѣли протечь прежде, нежели философія сознательно
начала ставить предъ собой вопросъ: какъ возможно хо́зяй-
ство, каковы условія и предпосылки объективнаго дѣй-
ствія, его априори? Конечно, хо́зяйство есть фактъ дѣй-
ствительности, такъ же какъ и опытъ въ Кантовскомъ
смыслѣ есть такой же фактъ. Но здѣсь спрашивается не
о фактѣ, а о принципѣ этого факта, объ его необходимыхъ
предположеніяхъ какъ положительнаго, такъ отрицатель-
наго характера. Задача философскаго анализа состоять
въ томъ, чтобы, выдѣливъ эти предположенія, размотрѣть
тѣ основанія, на которыя необходимо они опираются. Зада-
ча эта, такимъ образомъ, есть въ первую очередь крити-
чески-аналитическая, она представляетъ въ этомъ смы-
слѣ полную аналогію съ задачей *Критики Чистаго Разума*
Канта. Во вторую же очередь она—метафизическая, на-
сколько предпосылки хо́зяйства при этомъ изслѣдуются
не только съ формальной стороны, но и по положительному
своему содержанію.

Истиннымъ основоположникомъ философіи хо́зяйства
является однако не Кантъ, философъ субъективнаго иде-
ализма, пассивнаго созерданія, но *Шеллинг*, философъ
природы и объективной дѣйствительности. Философія
Канта по самой темѣ своей не могла быть и не была фи-
лософіей дѣйствія, каковою необходимо должна быть фило-

софія хозяйства, она была исключительно философією квіетистического созерцанія, спокойного теоретического обособленія субъекта и объекта, при которомъ объектъ лишь отражается въ субъектѣ и вопросъ идетъ только объ условіяхъ возможности этого зеркального отраженія. Кантовский субъектъ бездѣйствуетъ, онъ только созерцаетъ, поэтому учение это есть вполнѣ кабинетная философія¹⁾.

¹⁾ Энгельсъ (а съ нимъ, вѣроятно, и Марксъ) въ Анти-Дюрингѣ противъ Кантовскаго субъективнаго идеализма возражаетъ ссылкой на фактъ технології. (Ср. также вышецитированные тезисы Маркса о Фейербахѣ). Насколько для ортодоксальныхъ, некритическихъ марксистовъ ссылка эта кажется побѣдоносной и уничтожающей, настолько же въ кантіанской средѣ принято относиться къ этому аргументу съ пренебреженіемъ, какъ къ философской наивности. Въ дѣйствительности неправильно ни то, ни другое. Конечно ссылка на технологію, совершенно такъ же какъ и на всякий² другой фактъ нашего опыта, отнюдь не опровергаетъ того утвержденія Канта, что всякое показаніе опыта предполагаетъ извѣстное *a priori*, наличность формъ познанія, въ которыхъ оно только и можетъ быть опознано. Въ этомъ смыслѣ и фактъ технологіи принципіально ничѣмъ не отличается отъ всякаго другого факта—затменія луны, движенія свѣтиль небесныхъ и т. д. Какъ *фактъ познанія*, технологія не выводить за Канта съ его учениемъ о формахъ познанія, о гносеологическомъ субъектѣ. Но какъ *фактъ дѣйствія*, технологія, дѣйствительно, не вмѣщается въ познавательныхъ и лишь созерцательныхъ схемахъ Канта, ибо требуетъ для своего пониманія иного характера схемъ, которыми Кантъ вообще не располагалъ. Но такое принципіальное значеніе, приписываемое Энгельсомъ технологіи, очевидно, въ виду поразительности ея успѣховъ, принадлежитъ и всякому объективному дѣйствію, всякому хозяйственному акту,—сложнѣйшей машинѣ не болѣе, нежели цѣлесообразному удару простого топора. Кантъ, конечно, не опровергается фактомъ хозяйства или техники, но въ то же время онъ философски и не объясняетъ ихъ въ своей чисто созерцательной, теоретической позиціи. Просто въ его схемѣ не вмѣщается постановка этого вопроса.

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

ряеть себя въ народѣ, въ дѣятельности. Иначе же, пребывая въ своемъ отъединеніи, онъ такъ и останется въ невѣдѣніи, суть ли рисующіяся предъ нимъ города и сады дѣйствительность, а не фата-моргана. Онъ не можетъ разогнать грезъ солипсизма. Ему надо сдѣлать нѣкоторый прыжокъ къ дѣйствительности, совершить дѣйствіе, въ которомъ ему откроется нѣчто новое и относительно себя самого, и относительно созерцаемаго имъ объекта. Ибо, по прекрасному сравненію Шеллинга, „духъ есть вѣчный островъ, къ которому нельзя достигнуть отъ материіи чрезъ какие угодно обходы безъ прыжка“¹⁾, и такимъ прыжкомъ для познающаго кантовскаго субъекта (=духа) къ объекту (=материіи) можетъ быть только дѣйствіе. Поэтому-то философія Канта, несмотря на свой притамъ практическаго разума надъ теоретическимъ, въ глубочайшемъ смыслѣ слова анти-прагматична²⁾. Ея дѣйствительность есть лишь нарисованная, субъективная, міръ и природа спроектированы, какъ они представляются созерцающему ихъ внѣжизненному, внѣприродному и внѣмировому, хотя и не сверхприродному, лишь трансцендентальному, но не трансцендентному субъекту. Признаніе притама субъективной воли надъ субъективнымъ разумомъ, или практическаго разума надъ теоретическимъ, отнюдь не знаменуетъ у Канта выхода къ объективной дѣйствительности, котораго у него все-таки нѣть; налицо только познавательныя условія этой объективности, которая однако можетъ быть, а можетъ и не быть. Кантъ самъ созналъ эту невозможность утвердить объективность нашего опыта въ одномъ субъектѣ, и отсюда зародилась у него необходимость искать опоры внѣ заколдованныаго

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

философії¹⁾), начиная съ Декарта (особое мѣсто занимаетъ здѣсь Спиноза съ его механистическимъ пантеизмомъ: *Natura sive Deus*), что въ настоящее время отсутствуетъ въ ней, можно сказать, совершенно. Она влечить темное и безвѣстное существование лишь въ различныхъ ученіяхъ материализма гилозоистического оттѣнка (Геккель!), представляющихъ собой по истинѣ Немезиду новой философії за ея природоубийство: если въ ней во имя правъ духа — и даже не духа, а лишь гносеологического субъекта — убивается природа, то здѣсь во имя мертвой природы убивается духъ, объявляемый эпифеноменомъ сочетаній атомовъ. Разъединеніе и враждебное противопоставленіе природы и духа оказывается смертоноснымъ для обѣихъ сторонъ. Шеллингъ отвергъ самое это противопоставленіе и сталъ разсматривать природу какъ безсознательный духъ, а духъ какъ осознавшую себя природу.

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

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

неразрѣшимы. Необходимо углубить понятіе опыта и расширить понятіе бытія, включивъ въ него не только даннаго сознанія, но и то, что стоитъ за его предѣлами, какъ безсознательное или внѣсознательное, и что по отношеніи къ сознанію можно назвать вмѣстѣ съ Шеллингомъ „депотенцированнымъ сознаніемъ“. Это расширеніе бытія за предѣлы имманентнаго сознанія, включеніе и его самого въ составъ бытія какъ его продуктъ, признаніе существованія цѣлаго міра за предѣлами сознанія означало цѣлую философскую революцію, совершенную именно Шеллингомъ. Подходъ къ ней дѣлалъ уже Фихте, который оказался вынужденъ признать, что существуетъ нѣкая цѣлесообразная дѣятельность, безсознательный или досознательный интеллектъ: именно сознательной дѣятельности я предшествуетъ рядъ его необходимыхъ и безсознательныхъ самоположеній, которыя принадлежатъ однако къ числу условій сознанія и знанія. Этимъ ученіемъ уже намѣчался возможный путь дальнѣйшаго развитія, которымъ самъ Фихте не пошелъ, а пошелъ Шеллингъ¹⁾. (Этотъ же мотивъ развивается въ своей философской дѣятельности Шопенгауеръ и позднѣе Гартманъ, но они стоять особнякомъ въ міровой философской традиції).

II.

Философія Шеллинга.

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

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

зомъ, здѣсь, въ абсолютномъ тожествѣ духа въ нась и природы внѣ нась, должна разрѣшиться проблема, какъ возможна природа внѣ нась¹⁾). Вселенная представляется, при свѣтѣ философіи тождества, какъ лѣстница ступеней или „потенцій“, какъ эволюціонное развитіе, общее содержаніе котораго есть выявление духа. „Мертвые и безсознательные продукты природы суть лишь неудавшіяся попытки природы рефлектировать на самое себя, а вся такъ называемая мертвая природа вообще есть незрѣлый интеллектъ, потому уже въ ея феноменахъ, пока безсознательно, проглядываетъ ея интеллектуальный характеръ. Высшей цѣли— вполнѣ сдѣлаться объектомъ для себя самой природа достигаетъ лишь въ высшей и послѣдней рефлексіи, которая есть ничто иное какъ человѣкъ или, общѣ, то, что мы называемъ разумомъ, въ которомъ природа возвращается къ себѣ самой и въ которомъ становится очевидно, что природа первоначально тожественна съ тѣмъ, что познается въ нась какъ интеллектуальное и сознательное“²⁾). Природа представляется поэому какъ рядъ ступеней развитія, или, говоря языкомъ современной біологии, эволюціоннаго трансформизма. То здоровое зерно, которое имѣется въ дарвинизмѣ и вообще эволюціонизмѣ, еще задолго до Дарвина мы находимъ у Шеллинга, но не въ качествѣ спорной біологической гипотезы, а необходимаго метафизического постулата³⁾. „Философія должна принять (*annehmen*), что

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

²⁾ System des transzentalen Idealismus (Ausgew. Werke, II, 14—15).

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

существуетъ градація ступеней жизни въ природѣ“¹⁾. „Всеобщій міровой процессъ покоится на прогресси-рующей хотя и постоянно оспариваемой побѣдѣ субъ-ективнаго надъ объективнымъ“²⁾. Философія тожества засыпаетъ такимъ образомъ непроходимую пропасть, образовавшуюся между субъектомъ и объектомъ въ крити-ческой философіи, признавая ихъ изначальное тожество, какъ ступеней развитія одного и того же начала жизни, субъектъ — объекта, въ этомъ своемъ развитіи лишь распадающагося на два полюса — субъектъ и объектъ. Самое это различеніе — субъекта и объекта, идеаль-наго и реальнаго — относительно, оно создается въ про-цессѣ саморазвитія и самоопределѣленія природы. Въ Абсолютномъ (какими бы оно признаками ни опредѣля-лось) нѣть этого различія, для него акты сознанія суть въ тоже время и объекты, противоположность субъектив-наго и объективнаго погашена въ ихъ изначальномъ то-жествѣ, и вселенная есть самообнаружение Абсолютнаго, въ которомъ природа и духъ, объектъ и субъектъ, отъ вѣ-ка тожественны. Самосозерцаніе Абсолютнаго раскрывается для настъ какъ развитіе міра. Первое, въ качествѣ перво-образа и первоисточника, есть *natura naturans*, второе же *natura naturata*, какъ необходимое порожденіе первого. Здѣсь намѣчается уже путь къ дальнѣйшему углубленію фило-

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

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

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

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

Идея философіи тожества виѣшне приближается къ тому, что называютъ въ настоящее время „монизмомъ“, причемъ чаще всего подъ этимъ именемъ подразумѣвается материализмъ болѣе или менѣе гилозиистического оттѣнка, который онъ теперь обыкновенно принимаетъ (напр. у Геккеля). Не считая нужнымъ подвергать здѣсь критикѣ догматической материализмъ и лишній разъ вскрывать всю его беспомощность передъ проблемами сознанія, познанія и воли, скажемъ только, что своеобразное величие философскаго дѣянія Шеллинга состоить, между прочимъ, именно въ положительному философскому преодолѣніи материализма. Материализмъ опирается на фактъ независимаго отъ насъ механизма природы, по отношенію къ намъ имѣющаго принудительный характеръ; наоборотъ, идеализмомъ природа отрицается, поскольку она низводится до простого представлениія¹⁾. Потому материализмъ есть какъ бы неизбѣжная тѣнь идеализма, его дополненіе: насколько послѣдній есть философія субъекта, настолько же первый есть философія объекта. Живого же единства субъекта и объекта не способны объяснить ни тотъ ни другой видъ монистической философіи, ни имманентно-идеалистическая, зачеркивающая объектъ ради субъекта, ни материалистическая, уничтожающая субъектъ во имя объекта. Материализмъ и идеализмъ примиряются въ высшемъ тожествѣ, въ единствѣ развивающейся жизни. „Что

¹⁾ Ср. мой очеркъ „Природа въ философіи Вл. Соловьевъ“ въ сборникѣ *Пути о Вл. Соловьевѣ*.

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

Это высшее единство, обладающее качествами всеобщаго (трансцендентальнаго) субъекта, универсального духа, и всеобщаго объекта, матернаго лона всей твари¹⁾), эту *natura naturans* Шеллингъ, по примѣру древнихъ, обозначаетъ иногда наименованіемъ „*мировой душа*“. Конечно, Шел-

¹⁾ У Платона въ *Timen* матерія, представляющая известную аналогию съ природой у Шеллинга, характерно обозначается между прочимъ, какъ „мать“ или „кормилица“ (*μητήρ, τεθίνη*), а такъ же какъ сущность, лишенная формы, но способная воспринимать всякія (*εκμαγέτου:*) Tim., XVIII, 49 A, 50 E, 51 A.

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

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

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

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

²⁾ Ib., 688.

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

⁴⁾ Філософскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы, 74.

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

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

исторія вплетена въ исторію всей природы, такимъ образомъ начиная отъ ископаемаго чрезъ всю неорганическую и органическую природу къ исторіи вселенной тянется цѣль³. Эта мысль отчасти свойственна и „Монадологіи“ Лейбница: 65... „каждая часть матеріи не только способна къ безконечной дѣлимости, какъ полагали древніе, но кромѣ того и дѣйствительно (актуально) подраздѣлена безъ конца, каждая часть на части, изъ которыхъ каждая имѣть свое собственное движеніе; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть матеріи была въ состояніи выражать всю вселенную. 66. Отсюда мы видимъ, что въ наималѣйшей части матеріи существуетъ цѣлый міръ созданій, живыхъ существъ, животныхъ, энтелехій“. (Г. В. Лейбницъ. Избранныя философскія сочиненія, Труды Моск. Психол. Об., вып. IV. Москва, 1908, стр. 356—7).

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Ibidem, 280.

²⁾ Ibid., 293.

и творчество и его первоначальное тожество съ сознательнымъ¹⁾.

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

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

шестой томъ своей исторіи философії), только философъ безсознательного, но, конечно, не Шопенгауеръ съ ослѣплявшей его самовлюблленностью, которая не позволяла ему видѣть близость нѣкоторыхъ основныхъ его метафизическихъ идей къ Шеллингу, но Эд. ф. Гартманомъ, этимъ, безспорно крупнѣйшимъ изъ нѣмецкихъ мыслителей второй половины 19-го вѣка¹⁾, съ его послѣдователями²⁾. Но они берутъ только одну сторону ученія Шеллинга, именно его ученіе о безсознательной цѣлесообразности, слѣпомъ интеллектъ. Только русская философская литература можетъ указать плодотворное и даже творческое развитіе натурфилософскихъ идей Шеллинга, это именно въ философской системѣ В. С. Соловьевъа, столь конгеніального Шеллингу. Близость послѣдняго къ Шеллингу, особенно такъ называемаго второго періода³⁾, чрезвычайно велика, больше, нежели это до сихъ поръ констатировалось (хотя эта близость отнюдь не имѣеть характера прямого заимствованія, а лишь очень большого вліянія, оплодотворяющаго собственное творчество Соловьевъа). Въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ ученіе о міровой душѣ и о природѣ, играющее вообще такую центральную роль въ философіи Соловьевъа, непосредственно примыкаетъ къ Шеллингу (какъ первого, такъ и второго періода). Мы не излагаемъ здѣсь соотвѣтствующихъ ученій Соловьевъа въ виду того, что знакомство съ ними доступно всѣмъ желающимъ⁴⁾.

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

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

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

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

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

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Значение основныхъ хозяйственныхъ функций.

I. Потребление.

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

Начнемъ съ потребленія.

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

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

Есть нѣкоторая космологическая *карма* сущаго. Единство мірозданія, фізический коммунизмъ бытія, дѣлаетъ то, что фізически все находить себя или есть во всемъ, каждый атомъ мірозданія связанъ со всей вселенной, или, если приравнять вселенную организму, то можно сказать, что онъ входитъ въ составъ мірового тѣла¹⁾.

Нельзя остановиться только на признаніи этого физи-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ФИЛОСОФІЯ ХОЗАЙСТВА.

6

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

Однако такая борьба возможна между началами, хотя и различными, даже противоположными, но все-таки между собою сродными. Точнѣе, слѣдуетъ сказать, что это борьба не двухъ началъ, но *двухъ состояній* одной и той же Вселенной, при чёмъ самая эта борьба есть лишь симп-

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

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

Чтобы не усложнять вопроса различеніемъ частныхъ формъ питанія (я сознаю, что употребляю этотъ терминъ въ необычномъ для физіологии смыслѣ, однако онъ съ достаточной точностью передаетъ требуемый оттѣнокъ мысли, именно о поддержаніи живого организма неживой средой), остановимъ вниманіе на питаніи въ узкомъ смыслѣ, т.-е. на Ѣдѣ. Что значитъ Ѣсть? Мы не свободны въ выборѣ Ѣды, въ ней можемъ мы вкусить не только жизнь, но и смерть, въ Ѣдѣ сосредоточивается борьба за жизнь и смерть или борьба за существование во всемъ животномъ мірѣ. Безъ Ѣды невозможна жизнь, намъ не дано питаться черезъ атмосферу, за нашей спиной стоитъ костлявая смерть и погоняетъ насъ на поиски за Ѣдой. Что же такое Ѣда? Для естествоиспытателя вопросъ объ Ѣдѣ есть, конечно, сложная проблема физіологическихъ функций нашего организма, ученіе о питаніи есть глава физіологии. Однако, каковы бы ни были физіологические органы питания, біологической наукой отнюдь не устраниется и не разрѣшается болѣе общій, метафизической, вопросъ о значеніи Ѣды. Какимъ образомъ чуждая моему организму матерія становится моей плотью, входитъ въ мое тѣло? Или можно поставить тотъ же вопросъ и въ обратной формѣ: какимъ образомъ моя плоть, живое тѣло, превращается въ мертвую матерію, цѣликомъ послѣ смерти, а по частямъ непрерывно въ теченіе всей жизни въ видѣ экскрементовъ, падающихъ волосъ, ногтей, испареній и т. д.? Мы имѣемъ здѣсь передъ собой самое яркое проявленіе того космического коммунизма, о которомъ была рѣчь выше. Въ Ѣдѣ граница между живымъ и неживымъ реально снимается. *Ѣда есть натуральное причащеніе,—пріобщеніе плоти міра.* Когда я принимаю пищу, я Ѣмъ міровую матерію вообще ¹⁾), я пріобщаюсь плоти міра и тѣмъ са-

¹⁾) Невольно вспоминается здѣсь формула еще *Парацельса*: „Is esst

мымъ реально, самымъ дѣломъ нахожу міръ въ себѣ, а себя въ мірѣ, становлюсь его частью. Непосредственно я ємъ вотъ этотъ хлѣбъ. Но динамически, въ силу указаннаго единства и связности космоса, я, подъ видомъ этого хлѣба, вкушаю плоть всего міра вообще. Ибо въ исторіи этого хлѣба, какъ и всякой частицы вещества, заключена исторія всей вселенной. Для того, чтобы онъ могъ вырости и получить теперешнюю форму, необходимо совокупное дѣйствие всего мірового механизма въ его прошломъ и настоящемъ. И не только этотъ хлѣбъ, но и каждая частица нашей пищи (и каждый атомъ вдыхаемаго нами воздуха) принципіально есть плоть міра вообще. И лишь какъ міровыя существа, дѣти этого самаго міра, способны мы причащаться его плоти, поддерживать ею свою жизнь, способны єсть. Іда въ этомъ смыслѣ является обнаружениемъ нашего существеннаго, метафизического единства съ міромъ. Существа, трансцендентныя этому міру, внѣ-

du ein Stück Brot, so geniesst du darin Himmel und Erde und alle Sterne“ (Цитировано у I. Claassen. Einführung in Jacob Böhme's ausgewählte Werke, I, I.). Коммунизмъ бытія, снимающій грань между человѣкомъ и міромъ, есть одна изъ основныхъ идей величайшаго мистика Германіи Якова Бёме, а также и его послѣдователя въ 19-омъ вѣкѣ Франца ф. Баадера. „Das menschliche Corpus (читаемъ у Бёме) ist ein Auszug aus dem Wesen aller Wesen, sonst könnte es nicht ein Gleichniss oder ein Bild Gottes genannt“ (Claassen's Auswahl aus I. Böhme, II, 160). Человѣкъ въ этомъ смыслѣ есть не только микро-космъ, но и „микро-теосъ“. Та же мысль и у Баадера: „Iedem Organismus als Mikrokosmos sind mehr oder minder vollständig alle Gestirne und Elemente eingebildet, d. h. jener ist und wirkt nachbildlich alles, was der Makrokosmos ist und wirkt“ (Baader's Werke, 15, 591, Claassen's Auswahl, II, 62), „Was man gewöhnlich das Verzehren oder Verdauen der Speise nennt, ist als ein Moment der Assimilation selbst nur ein Moment des universalen nährenden, einverleibenden oder leibsetzenden Prozesses, welchem der gleichfalls universale leibverzehrende Prozess gegenübersteht“ (Baader, I, 159, Claassen, 2, 63).

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

Если ъда есть причащеніе плоти міра, независимо отъ своей формы и количества, то вкушеніе Тѣла и Крови Христовой подъ видомъ хлѣба и вина есть причащеніе плоти Сына Божія, обоженной міровой плоти, которое тоже можно мыслить только динамически. И какъ пища поддерживаетъ смертную жизнь, такъ евхаристическая трапеза есть пріобщеніе къ бессмертной жизни, въ которой окончательно побѣждена смерть и преодолѣна мертвенная непроницаемость матеріи. Она имманентна нашему міру, какъ обоженная плоть его, но она и трансцендентна его теперешнему состоянію. Воплощеніемъ Бога создана новая, духовная, плоть,— міровая плоть возведена въ высшую, бессмертную потенцію, и предвареніе ея гряду-

щаго преображенія ощутимо въ таинствѣ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что священная пища Евхаристіи, „лекарство безсмертія“ (*φάρμακον τῆς ἀθανασίας*), есть пища, но потенцированная, она питаеть въ жизнь безсмертную, отдѣленную отъ теперешней порогомъ смерти и воскресенія. „Ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ.... ядущій Меня жить будетъ Мною“ (Іоан. 6, 56—7). Подобно тому какъ, вкушая плоть міра, мы принимаемъ въ себя міръ съ смертной его жизнью, и вкушающіе эту пищу умираютъ, такъ вкушающіе „хлѣбъ, спедшій съ небесъ“, принимаютъ въ себя его животворящую силу. „И Я воскрешу его въ послѣдній день“ (Іоан. 6, 54), даетъ имъ обѣтованіе Христосъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что самое великое христианское таинство предваряется столь основнымъ актомъ жизни какъ ъда или причащеніе плоти міра; предвареніе этого таинства, стремленіе получить въ натуральномъ пріобщеніи плоти міра благодатное, исцѣляющее причащеніе объясняетъ происхожденіе и языческихъ натуральныхъ таинствъ, напр., греческихъ мистерій¹⁾.

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

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

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

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

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

ныхъ фактовъ, обладающихъ характеромъ непосредствен-
ной данности и потому притязающихъ на аподиктическую
убѣдительность (вѣдь исходя изъ подобныхъ фактовъ или
данностей аксиоматического характера построется и мате-
матика, и гносеология). Можно сказать, что потребленіе
не только свидѣтельствуетъ о тожествѣ природы, но оно
есть само это тожество, проявляемое въ дѣйствіи, тоже-
ство *in actu*. Такъ въ жизни своего тѣла всѣ его измѣненія
какъ нормального, такъ и патологического характера я от-
ношу къ дѣятельности одной и той же самотожественной
силы или енергіи—моего тѣлесного организма, въ которомъ
возникаютъ, развиваются и исчезаютъ всѣ эти столь различ-
ные, иногда одно другому противорѣчащія и даже какъ
будто взаимно исключающія явленія, причемъ, однако,
единство и самотожество силы организма, его энтелехія,
остается въ полной силѣ, какъ *natura naturans* по отношенію
къ *natura naturata*. И то, чтѣ мы наблюдаемъ, какъ въ модели,
въ организмѣ, этой „стянутой вселенной“, то въ отноше-
ніяхъ между живымъ и неживымъ мы наблюдаемъ въ
жизни всей вселенной, *natura naturans*, которой мы не мо-
жемъ же отрицать только потому, что, производя все и
не будучи поэтому сама продуктомъ, она не можетъ быть
открыта и изучена ни подъ анатомическимъ ножемъ, ни
подъ микроскопомъ (какъ, впрочемъ, не поддается такому
анатомизирующему изученію, пригодному лишь для *natura naturata*, для статики вселенной, все, что касается живой
силы организмовъ, *natura naturans*, динамики жизни).

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

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

II. Производство.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Наиболѣе проницательный изъ идеалистовъ Шопенгауеръ къ опредѣленію, что міръ есть представлениe, присоединяетъ

есть порождение объекта, какъ учитъ доктрина материализмъ, утверждая нѣчто совершенно ирраціональное, недомыслимое и въ самомъ абсурдномъ смыслѣ чудесное, но субъектъ данъ намъ лишь во взаимодѣйствіи съ объектомъ, субъектъ-объектъ: я въ мірѣ или въ природѣ, а природа во мнѣ. Потому и самое я не есть законченное, неизмѣнное, данное, абстрактное, какъ въ субъективномъ идеализмѣ, но непрерывно растущее, развивающееся, живущее. Это измѣняющееся отношеніе между субъектомъ и объектомъ, развитіе я въ природѣ, есть *жизнь*, т.-е. ростъ, движеніе, не статика, но динамика. Это живое, дѣйственное, хозяйственное я и должно быть исходнымъ понятіемъ философіи. Къ этой идеѣ чрезвычайно близко подходитъ современный прагматизмъ, поскольку онъ не соединяется съ скептическимъ релативизмомъ, а особенно философія Бергсона¹⁾.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



дущаго продукта, такъ и въ процессѣ познанія уже имѣется налицо модель будущаго знанія или его проектъ въ видѣ вопроса, тревоги, исканія: безъ вопросовъ нѣтъ и отвѣтовъ, и все наше знаніе суть отвѣты природы на запросы нашего духа. Все знаніе есть хозяйственное моделированіе въ ставимыхъ вопросахъ будущихъ отвѣтовъ. Объектомъ трудового воздействиія является здѣсь внѣшній міръ, но не въ смыслѣ пространственному или топографическомъ, а въ идеальному: то, что находится сейчасъ въ сознанія или подъ сознаніемъ, но можетъ быть освѣщено имъ, присоединено къ его богатствамъ, есть объектъ познанія, полный столь же безграничныхъ возможностей, какъ и міръ внѣшній въ качествѣ объекта хозяйства. Въ этомъ смыслѣ знаніе есть хозяйственная дѣятельность, выходъ субъекта я въ не-я (точнѣе въ еще-не-я), и въ каждомъ познавательномъ актѣ осуществляется изначальное тожество я и не-я, субъекта и объекта. То что было въ дремлющемъ, потенциальному состояніи, какъ безсознательное, какъ возможность знанія, актуализируется въ сознаніи. Я обогащается не изъ самого себя, какъ сознанія или какъ субъекта, но изъ самого себя, какъ безсознательного, или какъ объекта, иначе нельзя понять познавательного процесса, какъ постоянного взаимоотношенія между субъектомъ и объектомъ. Субъектъ сдираетъ кожу безсознательности, прорывается къ своему объекту трудовымъ процессомъ, такимъ же точно или вполнѣ аналогичнымъ тому, какой мы имѣемъ въ производствѣ благъ материальныхъ. Можно сказать, что хозяйство есть процессъ знанія, сдѣлавшійся чувственно-осознательнымъ, выведенный наружу, а познаніе есть тотъ же процессъ, но въ идеальной, нечувственной формѣ. И тамъ, и здѣсь по своему преодолѣвается противопоставленіе субъекта и объекта, въ обоихъ процессахъ обнаруживается одна и та же метафизическая основа, именно *тожество* субъекта и объекта, и жизнь раскрывается какъ постоянное выявление, углубленіе и обнару-

женіе этого тожества, вмѣстѣ съ преодолѣніемъ этой полярности. И путь этого преодолѣнія, онъ же и путь жизни, есть трудъ. Всякое сознательное, преднамѣренное преодолѣніе противоположности субъекта и объекта въ сферѣ идеальной или чувственной есть трудовое дѣйствіе. Даромъ дается только или инстинктивное, до-сознательное, или безсознательно цѣлесообразное, вполнѣ объективное дѣйствіе (напр., работа нашего сердца), или же, наоборотъ, высшее созерцаніе, откровеніе художественное или религіозное, при которомъ я само отдается объекту, сливаясь съ нимъ, теряетъ себя, погружаясь въ полноту переживаемаго. Конечно, обѣ эти области трудовой дѣятельности, идеальная и чувственная, проявляющіяся въ мірѣ идеальныхъ образовъ или овеществленныхъ идей, такъ рѣзко различаются между собой только въ крайнихъ своихъ проявленіяхъ, дѣйствительность же представляетъ собой постепенные смышенія обѣихъ областей. Во всякомъ случаѣ, ни познаніе, или производство продуктовъ идеальныхъ, ни хозяйство, или производство продуктовъ материальныхъ, какъ трудовые процессы, въ которыхъ осуществляется затрата силъ, по непосредственному характеру своему не допускаютъ серьезнаго и искренняго сомнѣнія въ существованіи одинаково какъ субъекта, такъ и объекта, а также ихъ взаимодѣйствія или взаимопроницаемости другъ для друга, т.-е. реальности и причинной связи. Этимъ устанавливается та точка зрѣнія, которая въ „критической“ философіи надменно обозначается какъ „наивный реализмъ“, на самомъ же дѣлѣ это есть жизненный или, точнѣе, *хозяйственный реализмъ*. Трудъ, какъ основаніе гносеологии, снимаетъ поэтому проблему существованія виѣшняго міра (а также и чужого я), какъ идеалистическое измышленіе, фантомъ отвлеченної мысли.

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

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

Однако тщетно мы стали бы искать здѣсь философского углубленія или истолкованія этой идеи. Она понимается въ высшей степени узко, лишь въ примѣненіи къ объясненію механизма цѣнъ, къ учёнію о мѣновой цѣнности товаровъ. Благодаря этому и самое понятіе труда суживается въ политической экономіи до Смитовскаго определенія производительного труда, т.-е. труда, выражавшагося лишь въ материальныхъ продуктахъ. Напримѣръ, Марксъ опредѣляетъ цѣнности, какъ сгустки или кристаллы труда, трудъ же какъ затрату человѣческой энергіи, а послѣдняя съ грубымъ и наивнымъ материализмомъ опредѣляется имъ какъ трата нервовъ, мускуловъ, костей, физіологической энергіи. Но—можно возразить противъ столь узкаго пониманія труда—вѣдь и сама трудовая теорія цѣнности есть тоже трудовой и въ этомъ смыслѣ хозяйственный продуктъ, вѣдь выработка и усвоеніе ея тоже предполагаетъ затрату интеллектуального труда или, на языкѣ Маркса, затраты нервной и мозговой энергіи. И притомъ какъ трудовая теорія цѣнности, такъ и теоріи, построенные для ея ниспроверженія и отрицающія универсальное значеніе трудового начала, одинаково суть продукты труда, совершенно такъ же, какъ и материальная блага, и также различаются по качеству, полезности и пригодности, какъ и они. Но при всей узости пониманія нельзя отрицать за трудовой теоріей цѣнности того обще-

философского значенія, что въ ней съ совершенно исключительной силой было выдвинуто значеніе трудового начала, столь недостаточно оцѣненное въ философіи. Въ ней отразилось, хотя и недостаточно осознанное, чувство актуальности человѣка, трудовая или хозяйственная природа жизни. Въ этомъ смыслѣ то зерно истины, которое содержится въ трудовыхъ теоріяхъ цѣнности, сохраняетъ жизнеспособность, хотя и въ иномъ истолкованіи, чѣмъ давали ей творцы ея, облекшіе это зерно въ совершенно закрывающую его шелуху. Основную мысль теоріи мѣновой цѣнности можно истолковать такъ. *Большая посылка*: трудъ есть высшее начало хозяйственной жизни, ее собой устанавливающее; *меньшая посылка*: эта роль труда должна соотвѣтственнымъ образомъ проявляться и въ феноменологіи хозяйственной жизни, на поверхности ея явлений; *выводъ*: поэтому мѣновые пропорціи, или цѣнности товаровъ, опредѣляются количествомъ труда, затраченного на ихъ производство. Очевидно, однако, что ея творцы въ стремлениі возвеличить трудъ (отчасти по мотивамъ соціалистического человѣкобожія) совершенно затемняютъ свою идею, придаютъ ей мелочное, уродливое выраженіе, которое оказывается незащитимъ и въ спеціально научномъ смыслѣ. Цѣны товаровъ, даже по признанію самихъ творцовъ трудовой теоріи цѣнности (Рикардо, Родбертуса и Маркса), не соотвѣтствуютъ трудовымъ цѣнностямъ, имъ приписывается почетная роль идеального, теоретического мѣрила цѣнностей,—вовсе лишить трудъ этого значенія они, очевидно, не считали возможнымъ. Но въ дѣйствительности для оцѣнки значенія труда въ хозяйствѣ, какъ его основы, совершенно несущественно и, пожалуй, даже неинтересно, въ какомъ отношеніи рыночныя цѣны стоять къ трудовымъ цѣнностямъ. Цѣны могутъ никогда не соотвѣтствовать трудовымъ цѣнностямъ (послѣднія, впрочемъ, и не допускаютъ даже теоретического исчисленія иначе, какъ путемъ логическихъ скачковъ и неразрѣшимыхъ уравненій со многими неизвѣстными), и тѣмъ не

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

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

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

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

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

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

О трансцендентальномъ субъектѣ хозяйства.

I. Человѣкъ и человѣчество.

То, что называется хозяйствомъ, въ смыслѣ эмпирическомъ выражается въ множествѣ раздробленныхъ хозяйственныхъ актовъ, совершаемыхъ отдельными людьми на протяженіи времени и пространства¹⁾, подобно тому какъ и знаніе (наука) существуетъ лишь въ видѣ раздѣльныхъ познавательныхъ актовъ, научныхъ экспериментовъ, специальныхъ изслѣдований. Въ генерическомъ понятіи *хозяйства* (такъ же какъ и знанія, *науки*) мы безусловно поднимаемся надъ этими частными раздробленными актами и рассматриваемъ ихъ какъ проявленія нѣкоторой *единой функции*, обладающей извѣстной связностью, единствомъ иного рода, чѣмъ только ихъ алгебраическая сумма. Динамически они представляются намъ частичными, отрывочными проявленіями нѣкоторой единой дѣятельности, подчиненной въ развитіи своимъ особымъ нормамъ. И эти нормы нельзя установить чисто индуктивнымъ путемъ, изслѣдуя каждый отдельный хозяйственный или познавательный актъ въ его конкретности. Онъ могутъ быть установлены лишь a priori, изъ анализа всеобщеприложимыхъ или трансцендентальныхъ условій знанія или, въ нашемъ случаѣ, хозяйства. Этотъ трансцендентальный анализъ хо-

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

зяйства, конечно, исходить, а вмѣсть съ тѣмъ, и упирается въ хозяйственныи опытъ.

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

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

безъ всякихъ ограниченій и способна охватить рано или поздно весь человѣческій родъ. Это хозяйство животныхъ, если и можно о немъ говорить, представляетъ собой неизмѣнное, инстинктивное воспроизведеніе одного и того же процесса, при отсутствіи всякаго прогресса, и политической экономіи, какъ наукъ исторической, нечего было бы дѣлать предъ этой неподвижностью. Человѣческое же хозяйство есть процессъ общественно-исторического развитія, и политическая экономія этому учитъ, какъ истинъ самоочевидной. Это значитъ, что оно есть процессъ не только колективный (какъ у животныхъ), но и качественно общественный. Онъ существуетъ только какъ общественный,—общественность есть его природное свойство. Всякий индивидъ, вступающій въ хозяйство, занимаетъ въ немъ нѣкоторое свое, какъ бы приготовленное ему мѣсто. И потому индивидуальная усилія и личныя дѣянія получаютъ здѣсь общественное, транссубъективное значеніе¹⁾. Какъ по учению Аристотеля²⁾, государство, какъ цѣлое, суще-

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

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

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

Человѣческое хозяйство развивается не только экстенсивно, но и интенсивно, такъ что въ каждомъ данномъ звенѣ исторической цѣпи интегрируется если не весь предыдущій процессъ, то нѣкоторая его часть; настоящее вырастаетъ изъ прошлаго, его въ себя поглощая, органически его усвояя, подобно тому, какъ въ зародышевомъ развитіи вкратцѣ повторяется биогенезисъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ новый видъ, этотъ интегралъ предыдущаго исторического ряда, содержить въ себѣ и нѣчто качественно новое, въ сравненіи со всѣмъ предшествующимъ, и въ этомъ состоитъ историческое развитіе въ природѣ и въ человѣческой исторіи. Возможность исторіи, историческихъ процессовъ, а въ томъ числѣ хозяйства (и знанія), основана на этой способности къ новому творчеству, идущему дальше простого воспроизведенія или повторенія стараго. Вся исторія въ этомъ смыслѣ есть нѣчто индивидуальное, въ противоположность типическому¹⁾. Если понимать закономѣрность въ смыслѣ однообразія, типичности, въ томъ смыслѣ какъ понимаетъ ее напр. соціология, то надо прямо сказать, что исторія незакономѣрна, хотя это и не значитъ, что въ ней не дѣйствуетъ законъ причинности²⁾.

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

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

Хозяйство есть процессъ общественный, развивающійся въ исторіи,—это положеніе, какъ констатирующее элемен-тарные, самоочевидные факты, имѣть характеръ аподик-тической достовѣрности. Исторія экономической жизни изучаетъ тѣ конкретныя формы, которыя принимаетъ обще-ственноисторическая организація хозяйства, она распола-гаетъ смыняющіяся системы хозяйства (натуральное, мѣ-новое, народное, міровое), какъ послѣдовательныя ступени одного процесса, изображая ихъ какъ актуализацію имѣю-щихся въ немъ потенцій. Процессъ этотъ не законченъ, онъ идетъ притомъ не по прямой, но по кривой, ломан-ной, спиральной линіи, начинается сразу съ разныхъ то-чекъ, часто обрывается, иногда регрессируетъ. Словомъ, прихотливая ткань исторіи, „божество которой произволъ“, обнаруживаетъ только характеръ процесса, его потенцій, но не даетъ его въ законченномъ видѣ (ибо послѣднее означало бы уже внутреннее окончаніе исторіи). Ранѣе всякаго коммунизма или соціализма, сознательно стремя-щихся къ обобществленію производства, хозяйство обоб-ществлено уже самимъ существомъ дѣла, ибо въ дѣй-ствительности хозяйство ведутъ не индивидуумы, но чрезъ индивидуумовъ—историческое человѣчество. Истиннымъ и притомъ единственнымъ трансцендентальнымъ субъек-томъ хозяйства, олицетворенiemъ *чистаго хозяйства*, или самой функціи хозяйствованія, является *не человѣкъ, но человѣчество*. Хозяйство было бы невозможно и непонятно, вѣдь предположенія о томъ, что существуетъ такой транс-цендентальный носитель хозяйственной функціи, внося-щій единство и связность въ разрозненные акты хозяй-ства, ихъ организующій. Внѣ предположенія о такомъ субъектѣ, всѣ эти отдельные хозяйственные акты разсы-пались бы, какъ ничѣмъ не связанные, и не интегриро-вались бы въ цѣлое, оставаясь лишь въ своей обособ-ленности. Конечно, намъ возразятъ на это, что хозяйство складывается изъ отдельныхъ хозяйственныхъ актовъ благодаря механизму причинъ, закономѣрность которыхъ

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

новныхъ прегрѣшений Канта и всего неокантіанства является его гносеологической индивидуализмъ или атомизмъ¹⁾. Трансцендентальный субъектъ знанія, гносеологическое я, есть у него индивидуумъ, правда, стерилизованный, очищенный, по возможности, отъ всячаго „психологизма“, т.-е. отъ всякой эмпирической конкретности и превращенный въ гипостазированную абстракцію. Гносеологический субъектъ, составляющій въ неокантіанствѣ центръ, около котораго вращается міръ, (въ чёмъ и состоитъ пресловутое „коперниканство“ Канта), есть нѣчто не существующее ни въ опытной дѣйствительности, ибо она конкретна и психологична, т.-е. въ гносеологическомъ смыслѣ не „чиста“, ни внѣ этого опыта, за его предѣлами, въ трансцендентномъ, ибо входъ сюда принципіально возбраняется. Поэтому гносеологической индивидуумъ здѣсь есть просто методологическая фикція, методъ (какъ и провозгласило когеніанство) и больше ничего, знаніе же такъ и остается лишено подлиннаго субъекта, своего реального носителя. Критика Канта разрушаетъ гораздо больше, чѣмъ онъ самъ хотѣлъ разрушить, она субъективируетъ не только объектъ знанія, превращая его въ представление, въ содержаніе сознанія, но и его субъектъ, помѣщая его гдѣ-то въ промежуточной области между эмпирическимъ и трансцендентнымъ, посрединѣ между да и нѣть. На этомъ гвоздѣ, вбитомъ въ воздухъ, нельзя повѣсить даже пушинки, а не только міорозданія, которое хочетъ къ нему прикрѣпить „Коперникъ“ Кантъ²⁾.

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

²⁾ Кантъ отражаетъ здѣсь въ философскомъ сознаніи основной грѣхъ протестантизма, его антицерковный индивидуализмъ, разыпающій человѣчество, единое тѣло Христово, на атомы. Канта породилъ Лютеръ и другіе реформаторы, когда они личную волю и личное сознаніе противопоставили церкви и отвергли реальность сверхиндивидуального единства человѣчества. Мистиче-

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

скій надрывъ, совершенный въ религіозной глуби бытія, далъ и продолжаетъ давать свои плоды въ сознаніи и въ дѣятельности, въ философіи и въ культурѣ. Другимъ корнемъ неокантіанства является, безспорно, іудаизмъ, точнѣе, іудейскій модернизмъ, такъ приближающійся въ своихъ религіознодогматическихъ основахъ къ современному протестантизму („іезуанизму“). Крайне типична въ этомъ отношеніи недавняя рѣчь Когена (на V конгрессѣ свободного христіанства въ Берлинѣ 1910 года), въ которой обнаружается центральный нервъ его философствованія: *H. Cohen. Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt (Protokoll der Verhandlungen, 2-ter Band. Berlin. 1911)*. Въ области этики сопоставленіе между протестантизмомъ (именно пуританизмомъ) и іудаизмомъ произведено Зомбартомъ: *Iuden und das Wirtschaftsleben*. 1911.

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

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

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

лингъ въ своей философії тожества. Это ученіе, занимавшее видное мѣсто въ учениі Платона и затѣмъ Плотина, знакомое стокамъ, совершенно исключительное значеніе получившее въ христіанской философії, именно въ учениі о Логосѣ и о первомъ и второмъ Адамѣ, въ твореніяхъ св. Діонисія Ареопагита, св. Максима Исповѣдника, св. Григорія Нисскаго, а также западнаго мыслителя I. Ск. Эригены, въ мистическихъ откровеніяхъ Я. Беме, воспринятыхъ Фр. Баадеромъ, въ новѣйшее время какъ-то само собой выдвинулось въ русской философії, такъ что составляетъ, до извѣстной степени, ея отличительную черту. Въ частности въ философской системѣ Вл. Соловьева учение о Мировой Душѣ или о человѣчествѣ какъ Божественной Софіи занимаетъ центральное мѣсто. То же самое понятіе положено въ основу гносеологии кн. С. Н. Трубецкого¹⁾ и болѣе или менѣе раздѣляется связанными съ ними идеейной преемственностью современными русскими философами.

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

¹⁾ Ср. нашъ очеркъ объ его философії: *Два Града*, томъ II.

Все то, что мы говорили до сихъ поръ о знаніи и о трансцендентальномъ субъектѣ знанія, должно быть со-ответственно отнесено и къ хозяйству и къ трансценден-тальному его субъекту. Самое знаніе (какъ обѣ этомъ мы будемъ еще говорить ниже) есть въ извѣстномъ смыслѣ дѣятельность хозяйственная, поскольку она является трудовою. Практически же оно неразрывно сливается съ хозяйствомъ вслѣдствіе прагматического характера зна-нія. Хозяйство не существуетъ безъ знанія, знаніе есть проективная, моделирующая сторона въ хозяйствѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ и знаніе не можетъ обойтись безъ хозяй-ства, существуетъ только съ нимъ и въ немъ, не въ смыслѣ материальной, денежной зависимости, но слитно-сти обѣихъ дѣятельностей. Человѣкъ не дѣлаетъ ни одного шага въ знаніи, не совершая его и въ практиче-ской жизни. Хозяйство есть знаніе въ дѣйствіи, а знаніе есть хозяйство въ идеѣ. Синтезирующая функція, кото-рая соединяетъ отдѣльные акты хозяйства въ хозяйство, отдѣльные акты знанія въ науку, отдѣльныя дѣянія чело-вѣческихъ индивидовъ въ исторію, въ своей основѣ одна и та же. Какъ процессъ динамической, и хозяйство, и зна-ніе, и исторія, предполагаютъ единство трансценденталь-наго субъекта. Изслѣдованіе *a priori* знанія, хозяйства, исторіи необходимо приводить насъ къ установлению общаго ихъ трансцендентального субъекта, обосновывающаго собой общую возможность знанія, хозяйства, исторіи.

Мы подчеркиваемъ, что это не разные субъекты, но одинъ: трансцендентальный субъектъ и знанія, и хозяй-ства, и исторіи есть, очевидно, тотъ же самый субъектъ, который обосновываетъ эти процессы и ихъ объективи-руетъ, превращая субъективное въ транссубъективное, син-тезируя раздробленность, дискурсивность хозяйства, зна-нія, исторіи въ нѣкоторое живое единство. Что же можно высказать обѣ этомъ субъектѣ? Какова его характеристика, которую можно сдѣлать на основаніи этой его синтези-рующей функціи, благодаря которой вносится единство въ

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

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

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

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

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

(Вл. Соловьевъ. Три подвига).

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

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

Человѣкъ, будучи частью природы, до нѣкоторой степени ея продуктомъ, носить въ сознаніи своею образъ идеального всеединства, въ немъ потенціально заложено самосознаніе всей природы. Въ этомъ самосознаніи въ немъ непосредственно проявляется міровая душа, идеальный центръ міра, и въ этомъ смыслѣ, какъ мы уже говорили, природа человѣкообразна. Каждая человѣческая личность потенціально носить въ себѣ всю вселенную, будучи причастна *natura naturans*, творящей душѣ природнаго міра, и *natura naturata*, теперешней природѣ. Этимъ принципіально и обосновывается хозяйство, какъ *единий* процессъ, въ которомъ разрѣшается общая задача и творится общее дѣло всего человѣчества¹⁾. Въ многообразныхъ актахъ хозяйства осуществляется по существу единая дѣятельность, субъектъ хозяйства воздѣйствуетъ на его объектъ, совершаются взаимодѣйствие *natura naturans* и *natura naturata*. Оно синтезируется изъ отдѣльныхъ актовъ какъ процессъ не только экстенсивный, но и интенсивный, и оно синтезируется въ одномъ объектѣ, какъ трудовое, хозяйственное имъ овладѣніе (на языкѣ политической экономіи это называется „развитіемъ производительныхъ силъ“). Единая Міровая Душа, *natura naturans*, стремится овладѣть природой или міромъ, *natura naturata*, сдѣлать ее прозрачною, такъ чтобы *natura naturata* совершенно опознавала себя въ *natura naturans*. Такова предѣльная, уже за границами исторіи лежащая, а потому въ ней не вмѣщающаяся цѣль, путемъ къ которой является хозяйство. И съ этой стороны оно оказывается сроднымъ съ знаніемъ: знаніе едино какъ процессъ и едино по своей цѣли, однако цѣль эта выводить за его предѣлы, ибо съ ея достижениемъ уничтожается самое понятіе истины, какъ предмета дискурсивнаго знанія. Истина не есть объектъ познанія,—ибо всѣ познаваемыя истины множественны и

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ Н. Федоровъ обозначаетъ свое ученіе какъ „*философію общаго дѣла*“.

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

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

¹⁾ Ср. главу пятую: „Природа науки“.

есть какъ бы огромная семья, союзъ отцовъ и дѣтей¹⁾ (хотя единство происхожденія всего человѣческаго рода отъ общихъ прародителей и не можетъ быть удостовѣрено наукой). Связь сѣмени, единство біологическое, представляеть въ высшей степени важный фактъ, не столько по непосредственному біологическому значенію (какъ бы оно ни было велико), сколько по своему символическому смыслу: въ немъ получаетъ эмпирическое выраженіе метафизическое единство человѣчества, внѣ котораго разсыпается вся история человѣчества, становится загадочной и непонятной. Что значитъ *родъ* въ физиологическомъ и духовномъ смыслѣ? Слово это обычно употребляется какъ само собою понятное и даже какъ будто что-то разъясняюще, такъ же какъ и другое слово, употребляемое для характеристики силы, которая поддерживаетъ родъ,—именно *наследственность*. Разъясняя и устанавливая отдельные факты наследственности, естествоиспытатели считаютъ этимъ свою задачу исчерпанной, а проблему решенной тогда, когда философски она только ставится во всю ширь: что за таинственная сила эта, поистинѣ, магія природы, способность ея къ единообразію во множественномъ? Здѣсь естествознаніе вплотную подходитъ къ метафизикѣ, именно къ натурфилософіи, которая должна поставить вопросъ о *родѣ* во всей его философской широтѣ: только признаніе идеальныхъ родовыхъ прототиповъ, идей, осуществляющихся въ природѣ, дѣлаетъ понятнымъ родъ, даетъ ключъ къ разрешенію его проблемы. Индивиды суть копіи или экземпляры, родъ—ихъ идея, предвѣчно существующая въ Божественной Софіи, идеальная модель для воспроизведенія.

Die Rose, welche hier dein äussres Auge sieht,

Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht²⁾.

(Та роза, что здѣсь зришь твоимъ тѣлеснымъ окомъ,

Передъ Творцомъ еще отъ вѣчности цвѣла).

¹⁾ Эта мысль является центральной въ ученіи Н. Ф. Федорова.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

30. „Тогда я была при Немъ художницей (разночтеніе¹⁾):

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

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

Для нась это разночтеніе значенія въ данномъ случаѣ не имѣть.

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

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

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

¹⁾ Здѣсь читаемъ еще о премудрости:

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

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

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

ное выражение въ религіозныхъ ученіяхъ и въ философ-
скихъ теоріяхъ.

Dass du **nicht** Menschen liebst, das thust du recht und
wohl,

Die Menschheit ist's, die man im Menschen lieben soll ¹⁾.

(Не человѣка любишь ты, и правъ въ томъ: въ человѣкѣ
Должны мы человѣчество любить).

Человѣчность какъ потенціалъ, какъ глубина возмож-
ностей, интенсивная, а не экстенсивная, соединяетъ
людей въ неизмѣримо большей степени, нежели ихъ
разъединяетъ индивидуація. Къ этому единству или ос-
новѣ, представляющей нѣкоторый универсъ, пріобщается
всякій человѣкъ, безъ различія, долго ли онъ живеть,
много ли или мало удается испытать ему въ его эмпіри-
ческой жизни, какой уголокъ мірового калейдоскопа ему
пріоткроется. Самый фактъ, что данный человѣкъ жилъ,
подразумѣваетъ не только временную, эмпірически огра-
ниченную, форму его бытія, но и внѣвременную принад-
лежность его къ бытію цѣлаго, человѣчества, которое не
дробится, не дѣлится на части, а только переходить изъ
потенциальности къ актуальности въ разной степени и съ
разной интенсивностью. Поэтому справедливо, что

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

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

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

¹⁾ Angelus Silesius, *ibid.*

²⁾ Angelus Silesius, *ibid.*

³⁾ Angelus Silesius, *ibid.*

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

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

(Все любить, человѣкъ, тебя, къ тебѣ все рвется,
И все къ тебѣ бѣжитъ, чтобы къ Господу приди).

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

Всечеловѣчество, какъ полнота силъ человѣческихъ, представляетъ собою единство не пустоты, но согласованной и объединенной множественности. Индивидуальность, какъ сила обособляющая, какъ особый лучъ въ сіяніи „умнаго свѣта“ Софіи, не противорѣчить, вѣдь, идеѣ цѣлаго, дающаго мѣсто свободному развитію своихъ частей. Каждая индивидуальность, съ тѣмъ неповторяемымъ, своеобразнымъ я или своей особой идеей, которую мы научились такъ высоко цѣнить въ нашъ индивидуалистической вѣкѣ, по своему преломляетъ и воспринима-

етъ тотъ же міръ и ту же человѣческую природу, какъ свою основу. Она не ограничивается, но восполняется другими индивидуальностями. Въ гармоніи индивидуальностей, въ ихъ свободной любви и дѣятельномъ единствѣ заключается особый источникъ блаженства для индивидуальности. Утопать въ сверхъ-индивидуальномъ, находить себя въ другихъ индивидуальностяхъ, любить и быть взаимно любимымъ, отражать себя другъ въ другѣ, превратить индивидуальности въ центры любви, а не обособленія, видѣть во всякомъ вновь рождающемся человѣкѣ возможность новой любви,—это значитъ осуществлять идеалъ, который предвѣчно данъ человѣчеству и получилъ выраженіе въ словахъ Христа: „да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отецъ, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ“ (Іо. 17, 21). Этимъ идеаломъ обосновывается единство человѣчества какъ динамической суммы индивидуальностей, преодолѣвающихъ свое обособленіе въ любви и удерживающихъ его лишь въ качествѣ основы для преодолѣнія. Но если это такъ въ порядкѣ идеальному, то во временномъ, разорванномъ, дискурсивномъ бытіи человѣчество осуществляется въ обособленной жизни индивидуальностей, имѣющихъ свою отдѣльную судьбу. Единство ихъ выражается въ объективномъ единствѣ исторіи и хозяйства, въ общности ихъ дѣла. Но при этомъ однако развиваются не только центростремительныя, но и центробѣжныя силы, не только индивидуализмъ, но и эгоизмъ. Самость набрасываетъ свой тяжелый флеръ на всю жизнь, превращая ее въ юдоль печали и воздыханій, налагая печать глубокой меланхоліи, тоски, неудовлетворенныхъ стремленій. Это имѣть свои корни въ міровомъ грѣхопаденіи, въ которомъ заключается основаніе всего исторического процесса. Человѣчество эмпирически существуетъ только какъ смѣна поколѣній, приходящихъ въ жизнь и уходящихъ съ исторической арены. Между ними кипитъ индивидуальная, групповая, классовая, национальная борьба, *homo homini lupus est*, законъ борьбы за существованіе ста-

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

II. Софійность хозяйства.

Мы опредѣляли до сихъ поръ содержаніе хозяйства какъ тяжбу между жизнью и смертью, какъ возстановленіе связи между *natura naturans* и *natura naturata* или разрѣшеніе окаменѣвшихъ и безжизненныхъ продуктовъ природы въ производящія ихъ силы, какъ организацію природы. Путемъ хозяйства природа опознаетъ себя въ человѣкѣ¹⁾.

Хозяйство есть творческая дѣятельность человѣка надъ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Этотъ же вопросъ иначе разрѣшается съ точки зре-
нія выше развитаго ученія о трансцендентальномъ субъ-
ектѣ хозяйства—Мировой Душѣ. Человѣчество есть и вѣ-
ременно остается единящимъ центромъ міра, въ его
предвѣчной гармоніи, красотѣ богоизбраннаго космоса. Міръ,
вверженный въ процессъ, въ пространствѣ и времени, въ
исторіи, не отражаетъ уже этой предвѣчной гармоніи, это-
го „добро зѣло“ бытія, стянутаго къ своему центру—умо-
постигаемому Человѣчеству, скорѣе онъ даже закрываетъ
ее своей разорванностью и дисгармоніей. Но онъ не мо-

жеть, метафизически не можетъ, вполнѣ оть него оторваться, ибо здѣсь лежать корни міра ємпиріческаго; *natura naturata* съ своей мертвенної маской есть все-таки созданіе *natura naturans* и, хотя *in actu* она оть нея обособилась, но всегда сохраняетъ *in potentia* свою связь съ ней. Поэтому и трансцендентальный субъектъ хозяйства въ его ємпиріческомъ выраженіи, т.-е. историческое человѣчество, а въ немъ и каждая личность, онтологически причастны Софіи, и надъ дольнимъ міромъ рѣетъ горняя Софія, просвѣчивая въ немъ какъ разумъ, какъ красота, какъ... хозяйство и культура. Между міромъ, какъ космосъ, и міромъ ємпиріческимъ, между человѣчествомъ и Софией, существуетъ живое общеніе, которое можно уподобить питанію растенія изъ его корней. Софія, принимающая на себя космическое дѣйствіе Логоса, причастная Его воздѣйствію, передаетъ эти божественные силы нашему міру, просвѣтляя его, поднимая его изъ хаоса къ космосу. Природа человѣкообразна, она познаетъ и находитъ себя въ человѣкѣ, человѣкъ же находитъ себя въ Софіи и чрезъ нее воспринимаетъ и отражаетъ въ природу умные лучи божественнаго Логоса, чрезъ него и въ немъ природа становится софійна. Такова эта метафизическая іерархія.

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

минаніе, какъ обѣ этомъ училъ еще Платонъ,—не въ теософическомъ смыслѣ: не припомнаніе того, что происходило въ предшествующихъ жизняхъ, въ ряду перевоплощеній,—но въ смыслѣ метафизическомъ. Оно есть выявление того, что метафизически дано¹⁾, оно въ этомъ смыслѣ *не есть творчество изъ ничего, но лишь возсозданіе, воспроизведеніе даннаго, сдѣлавшагося заданнымъ*, и это возсозданіе становится творчествомъ лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудовое воспроизведеніе. Человѣческое творчество не содержитъ поэту въ себѣ ничего *метафизическіи нового*, оно лишь воспроизводить и возсоздаетъ изъ имѣющихся, созданныхъ уже элементовъ, и по вновь находимымъ, возсоздаваемыхъ, но также напередъ даннымъ образцамъ. Творчество въ собственномъ смыслѣ, созданіе метафизическіи нового, человѣкъ, какъ тварному существу, не дано и принадлежитъ только Творцу. Тварь же существуетъ и дѣйствуетъ въ тварномъ мірѣ, она не абсолютна и потому метафизически не оригинальна. Человѣкъ свободенъ—а постольку и оригиналъ—лишь въ направленіи своихъ силъ, въ способѣ использования своей природы, но самую эту природу, основу своего я, онъ имѣть какъ данную, какъ сотворенную. Человѣческое творчество создаетъ не „образъ“, который данъ, но „подобіе“, которое задано, воспроизводить въ свободномъ, трудовомъ, историческомъ процессѣ то, что предвѣчно *есть*, какъ идеальный первообразъ. И бунтъ твари противъ Творца,

¹⁾ Шеллингъ называетъ знаніе припомнаніемъ, какъ мы знаемъ, еще и въ другомъ смыслѣ, именно въ смыслѣ сознательнаго воспроизведенія въ насъ безсознательной дѣятельности природы въ нась. Между Шеллингомъ и Платономъ здѣсь нѣть противорѣчія, поскольку и въ этой безсознательной дѣятельности оказывается припомнаніе того, что предвѣчно есть, что уже было поэту дано въ природѣ, но еще не осознано. Природа является въ этомъ смыслѣ книгой откровенія, въ которой написаны предвѣчныя идеи, составляющія предметъ припомнанія.

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

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

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

тъмъ, онъ и самъ ими повить, окованъ тяжелою космическою дремой. Хозяйство софійно въ своемъ основаніи, но не въ продуктахъ, не въ эмпирической оболочкѣ хозяйственного процесса, съ его ошибками, уклоненіями, неудачами. Хозяйство ведется историческимъ человѣчествомъ въ его эмпирической ограниченности, и потому далеко не всѣ дѣйствія его отражаютъ на себѣ свѣтъ софійности. Однако оставаться совершенно внѣ ея оно не можетъ ни по тѣмъ энергіямъ, которыя въ трудовомъ процессѣ развиваетъ человѣчество, ни по задачамъ своимъ, которыя можно условно обозначить какъ побѣду культуры надъ природой, или очеловѣченіе природы¹⁾). Въ этомъ смыслѣ природа въ своихъ основахъ есть уже *nata*, создана, однако она еще возсозидаема, — есть *natura*, и, насколько возсозиданіе это совершается чрезъ культуру, можно сказать, что культура возсозидаетъ натуру, — обычное противопоставленіе натуры и культуры этимъ снимается.

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

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

на *natura naturans*, на источникъ живыхъ силъ. Это значитъ, что человѣкъ не можетъ хозяйственнымъ путемъ, т.-е. трудовымъ усиліемъ *творить новую жизнь*. Въ этой неспособности къ творчеству жизни лежитъ абсолютная граница для человѣка, какъ твари. *Жизнь дана въ міръ*, она не сводима къ его элементамъ и необъяснима изъ нихъ. Она изошла изъ внѣмірного Источника Жизни, Бога Живыхъ, не вѣдающаго зависти и творящаго жизнь¹⁾. Она сотворена творческимъ глаголомъ Божіимъ, изліяніемъ божественной любви:

Nicht du bist, der du lebst, denn das Geschöpf ist Tod,
Das Leben, das in dir dich leben macht, ist Gott²⁾.

(Не ты живешь, не ты: все созданное смерть,
А жизнь въ тебѣ—животворящій Богъ).

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

И подъ личиной вещества безстрастной
Вездѣ огонь божественный горить...

(Вл. Соловьевъ).

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

²⁾ *Angelus Silesius. Cherubinischer Wandermann*, I. c.

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

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

живого и натискъ на омертвѣлое. Можно допустить въ предѣлѣ, что все имѣеть ожитъ въ результатѣ хозяйствен-наго труда, и жизнь будетъ возстановлена во всей своей мощи, однако и это можетъ быть допущено не въ томъ смыслѣ, чтобы она была создана человѣкомъ, но только имъ возсоздана. Какъ училъ Н. Ф. Федоровъ¹⁾, этотъ міръ, хотя и не есть еще лучшій изъ возможныхъ міровъ, но онъ можетъ и долженъ стать таковымъ, ибо онъ потен-ціально наилучшій. Очевидно, что при обсужденіи этого вопроса неизбѣжно проявляется и основное различie и противоположность двухъ религій: человѣкобожія, для котораго человѣкъ не есть тварь, но есть творецъ, и хри-стіанства, для котораго человѣкъ—тварь, но, какъ сынъ Божій, получаетъ задачу возсозданія, хозяйствованія въ твореніяхъ своего Отца. Здѣсь мы упираемся въ основ-ное религіозное самоопредѣленіе—къ Богу или противъ Бога, которое есть дѣло свободы и не допускаетъ никакого обоснованія²⁾.

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

Міръ, который въ своей эмпирической дѣйствительности

¹⁾ „Філософія общаго дѣла“, т. I. Ср. В. А. Кожевниковъ. Н. Ф. Федоровъ ч. I.

²⁾ Ср. мои *Два урада*, предисловіе.

лишь потенциальну софіенъ, актуально же хаотичень, въ своемъ внѣвременномъ бытіи *есть* сама Софія, сяющая божественнымъ свѣтомъ Логоса, безъ котораго „ничто же бысть, еже бысть“ (Іоан. I, 3). Миръ удаленъ отъ Софіи не по сущности, но по *состоянію*. Хотя онъ и „во злѣ лежитъ“, хотя закономъ жизни является борьба и дисгармонія, но и въ этомъ своемъ состояніи онъ сохраняетъ свою связность, въ немъ просвѣчиваются лучи софійные, отблески нездѣшняго свѣта. Хаотическая стихія связана въ міровое единство, облечена свѣтомъ, въ ней загорѣлась жизнь, и, въ концѣ концовъ, появился носитель Софіи — человѣкъ, хотя въ своемъ индивидуальномъ и самостномъ бытіи и вырванный изъ своего софійнаго единства, но не оторвавшійся отъ своего софійнаго корня. Состояніе міра хаокосмоса, въ стадіи борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь какъ нарушеніе изначального единства Софіи, смѣщеніе бытія съ своего метафизического центра, слѣдствіемъ чего явилась болѣзнь бытія, его метафизическая децентралізованность; благодаря послѣдней оно ввержено въ процессъ становленія, временности, несогласованности, противорѣчій, эволюціи, хозяйства¹⁾). Миръ эмпирическій отдѣляется отъ

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

міра софійного въ его внѣвременному сіяніи, въ его полной и абсолютной гармоніи, при которой все находитъ себя во всемъ, а это все находитъ себя въ Богъ, внѣвременнымъ же метафизическимъ актомъ, который въ религії носить название первороднаго грѣха, грѣхопаденія Адама, а съ

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

нимъ и всей твари, „покорившайся суетъ“. Эта идея не только вытекаетъ изъ непосредственныхъ показаній религіознаго опыта, но и представляеть собой необходимый

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

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

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

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

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

его слѣдовъ въ анналахъ исторіи или палеонтологическихъ раскопкахъ, гдѣ теперь ищутъ слѣдовъ доисторического человѣка¹⁾. Есть лишь одинъ слѣдъ, одинъ фактъ, молчаливо, но краснорѣчиво свидѣтельствующій о томъ, чего послѣдствіемъ онъ только и могъ явиться: этотъ живой памятникъ прошедшаго раньше самого времени есть міровой и исторический процессъ со всѣми его особенностями. Если ученые по слѣдамъ изверженія, вулканическимъ породамъ и под. заключаютъ о существованіи вулкана и вообще отъ слѣдствій восходятъ къ причинамъ, то вся природа, вся исторія, вся противорѣчивость человѣческаго сознанія, съ его антиномизмами, свидѣтельствуютъ, что они явились слѣдствіемъ метафизической катастрофы.

Итакъ, подобно тому какъ у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная, также различаются и Софія Небесная, внѣвременная, и Софія эмпирическая, или человѣчество метафизическое и историческое²⁾, и живую связь между ними, которую Платонъ зналъ толь-

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

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

ко какъ Эросъ, влеченіе, мы, христіане, знаемъ какъ Христа, воплотившійся Логосъ, тѣло Котораго есть Церковь, Софія Небесная. Но Логосъ дѣйствовалъ въ мірѣ и до своего воплощенія, или, какъ прекрасно выражается Шеллингъ, Христосъ дѣйствуетъ въ исторіи и до Своего воплощенія, хотя и не какъ Христосъ. Вселенская связь міра, постепенное возникновеніе жизни въ разныхъ ея видахъ до человѣка, первые шаги человѣка къ исторіи—во всемъ этомъ Божественное Провидѣніе, какъ спасительный фатумъ, дѣйствуетъ въ міровомъ процессѣ. И этотъ же логосъ вещей, вселенская связь міра, обосновываетъ собой и хозяйство, возводя въ немъ и чрезъ него міръ на высшую космогоническую ступень. Богъ отпускаетъ на свободу созданный Имъ „добро зѣло“ міръ съ человѣчествомъ, въ своемъ духовномъ сознаніи вмѣщающимъ эту свободу. Міръ въ лицѣ человѣчества долженъ свободно, отъ себя, въ міровомъ процессѣ, путемъ раздѣленія добра и зла и опыта добра и зла, самоопредѣлиться въ своей „активированной самости“, ибо, по вѣщему выраженію Шеллинга, „ничто въ мірозданіи не можетъ остатся двусмысленнымъ“¹⁾. Онъ долженъ осознать себя въ своей свободѣ, погрузившись въ эту свою самость²⁾, а чрезъ то и въ остроту жизни³⁾. Но и погрузившаяся въ самость жизнь сохра-

¹⁾ Шеллингъ, цит. соч., 39.

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

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

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

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

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

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

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

онъ могъ погрузить его лишь въ состояніе мертвенноти, обморочности, но не умертвить съмена жизни¹⁾. Но жизнь остается возможна только въ уголкахъ міра, гдѣ ее терпить мертвящая стихія „князя этого міра“. Она поддерживается лишь въ постоянной, неусыпной борьбѣ со смертью, и существуетъ какъ бы лишь съ ея дозволенія. Организующая сила жизни оказывается недостаточно велика для того, чтобы спасти свои произведенія отъ разрушенія. Смерть не является внутренней необходимостью для организма какъ такового²⁾, „смерти Богъ не создалъ“. Конечно, при данномъ метафизическомъ состояніи бытія смерть неизбѣжна и составляетъ необходимый актъ жизни, шагъ къ ея окончательному возрожденію иувѣковѣченію (о метафизикѣ смерти намъ предстоитъ говорить въ отдѣлѣ объ эсхатологіи хозяйства), но эта необходимость создается вслѣдствіе общей болѣзни бытія, являясь самимъ ужаснымъ ея проявленіемъ, и все-таки смерть есть „послѣдний врагъ“. Вмѣсто солидарности, единства міровой жизни выступаетъ ея особность. Въ мірѣ загорается борьба за существованіе, и она есть законъ жизни не только въ животномъ, но и человѣческомъ мірѣ. Жизнь стиснута бездушнымъ міромъ и сначала еле тлѣть ея

¹⁾ Эта мысль положена въ основу метафизической космологии *Ренуви*, представляющей развитіе монадологіи Лейбница и изложеній имъ въ трактатѣ „Le personnalisme“. 1903. Paris.

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

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

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

Но какъ цѣль хозяйства сверххозяйственна (а цѣль исто-

рії сверхъисторична), такъ и происхожденіе хозяйствен-
наго труда лежить за предѣлами исторіи и хозяйства въ
теперешнемъ смыслѣ. Этому послѣднему іерархически и
космологически предшествуетъ иное хозяйство, иной трудъ,
свободный, безкорыстный, любовный, въ которомъ хозяй-
ство сливается съ художественнымъ творчествомъ. Искус-
ство сохранило въ себѣ этотъ первообразъ хозяйственного
труда ¹⁾). До своего грѣхопаденія, человѣкъ, будучи есте-
ственнымъ владыкой міра въ качествѣ проводника софій-
ности, живого орудія Божественной Софії, вводится Бо-
гомъ въ „садъ Эдемскій“ (въ который, конечно, должна
была бы превратиться при его посредствѣ вся вселенная)
и ему поручается „*воздѣлывать ею и хранить ею*“ (*Бытія*, 2,
15). Къ человѣку приводятся такъ же всѣ звѣри, скоты и
птицы небесныя, чтобы онъ нарекъ имъ имена, конечно,
въ соотвѣтствіи природѣ каждого вида (*Бытія*, 2, 19—20).
Начало хозяйственного дѣйствія и вѣдѣнія („науки“), тру-
да надъ реальнымъ и идеальнымъ объектомъ, относится,
такимъ образомъ, къ „райскому“ состоянію, т.-е. къ самой
метафизической сущности неповрежденныхъ отношеній че-
ловѣка къ міру, когда человѣкъ еще не подвластенъ страху
смерти, ибо ему доступно древо жизни, и не вѣдаетъ угрозы
голода: поэтому лишь во имя любви къ творенію Божію
долженъ быть осуществляемъ имъ здѣсь этотъ трудъ по-
знанія и дѣйствія. Можно говорить въ этомъ смыслѣ о
„райскомъ хозяйстве“ какъ о безкорыстномъ любовномъ
трудѣ человѣка надъ природой для ея познанія и усо-
вершенствованія, раскрытия ея софійности. Но послѣ грѣ-
хопаденія человѣка, религіозно соотвѣтствующаго метафи-
зической катастрофѣ всего космоса, смыслъ хозяйства и

¹⁾ Отъ этого пункта строится учение о взаимномъ отношеніи
хозяйства и искусства, о хозяйственной сторонѣ искусства и о
художественной сторонѣ хозяйства. Искусство есть цѣль и пре-
дѣлъ хозяйства, хозяйство должно возвратиться къ своему перво-
образу, превратиться въ искусство.

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

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

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

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

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



ГЛАВА ПЯТАЯ.

Природа науки.

I. Множественность научного знанія.

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

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

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

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

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

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

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

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

Однимъ словомъ, хотя дѣйствительно въ развитіи науки существуетъ нѣкоторая связность, взаимная зависимость и даже обусловленность, но въ ней нѣть той естественной іерархичности, которая давала бы возможность подвести всѣ науки подъ ясную, послѣдовательно развивающую схему или классификацію. Напротивъ, съ тѣхъ поръ, какъ наука стала на свои ноги и осознала свои силы, она раз-
вивается—и притомъ съ чрезвычайной энергией—въ на-
правлениі, діаметрально противоположномъ единству, имен-
но въ сторону спеціализаціи. Наука становится все могуще-
ственнѣе, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и въ связи съ тѣмъ, все спе-
ціальнѣе и раздробленнѣе. Получается впечатлѣніе, будто
и впрямь наука можетъ существовать независимо отъ Исти-
ны, обходясь лишь своими утилитарными, прагматическими
критеріями. И отсюда лишь одинъ шагъ до скептическаго
релативизма, для котораго истинность есть только полез-
ность. Этотъ шагъ и совершенъ въ современномъ прагма-
тизмѣ.

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

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

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

быть обобщаемъ на безконечное множество ладовъ¹⁾). Стилизація свойственна не только искусству, но и наукѣ, какъ логическому искусству, творчеству изъ понятій. Поэтому картины міра при свѣтѣ математики, астрономіи, механики, химіи, физики, біологіи, антропологіи, исторіи, экономики, филологіи и т. д. будутъ различны. Онѣ могутъ соединяться, нанизываясь какъ бусы на нитку, но не образуя единаго цѣлаго, или же это происходитъ только отчасти и въ отдѣльныхъ точкахъ. Стилизація науки есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, ея сознательная предвзятость и преднамѣренная односторонность въ отношеніи къ міру: для геометра существуетъ лишь известное пространственное тѣло, но безразлично, есть ли это тѣло человѣка, заводная кукла или манекенъ, а для механика существуетъ сила, будеть ли она человѣческая, лошадиная или паровая, для статистика же существуетъ счетная единица, все равно, разумѣется ли подъ ней преступникъ или святой, идіотъ или гений и т. д. Поэтому картина міра, которую даетъ наука, въ дѣйствительности существующая лишь во образѣ отдѣльныхъ наукъ, всегда *условна*. Ею можно пользоваться для опредѣленной цѣли или ориентировки, но ни одна изъ нихъ не можетъ притязать на адекватное отраженіе конкрета жизни и не можетъ поэтому въ серьеze заставлять смотрѣть на міръ лишь черезъ свои стекла. Объединяются между собою науки не содержаніемъ (что возможно только въ ограниченныхъ размѣрахъ и лишь въ определенныхъ случаяхъ), но формальной своей стороной, своимъ *методизмомъ*, формально-логическими приемами образования понятій. Поэтому современные попытки „научной философіи“, или философіи, ориентированной на наукѣ, идутъ по пути панметодизма²⁾, методического единства наукъ, но ими уже не ставится идеалъ всеобщаго синтеза

¹⁾ Пуанкарre. Наука и гипотеза, 161.

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

научныхъ ученій. Однако науки объединяются въ единстве своего (трансцендентального) субъекта—человѣка, какъ универсального человѣчества, и своего субстрата—единой всепроникающей и всесозидающей Жизни, коею онъ порождены изъ нѣдръ своихъ, изъ таинственной и неизмѣримой глубины.

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

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

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

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

Sie tranken heimlich den Wein
Und predigten öffentlich Wasser.

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

кихъ научныхъ умовъ современности (напр., у Пуанкарре). Но, на ряду съ практикой науки, много сдѣлало для этого и развитіе критицизма, особенно въ новѣйшихъ направленихъ неокантіанства, притязывающихъ быть „научной философіей“ и фактически разрабатывающихъ наукоученіе. На первое мѣсто по значенію здѣсь надо поставить Г. Когена и П. Наторпа („Марбургскую школу“), сюда же относятся до извѣстной степени и методологическая работы Риккера, Виндельбанда, Ласка, Гуссерля и др. Всѣ они расширили и углубили колею, проложенную Кантомъ въ его „Критикѣ Чистаго Разума“, которую Когенъ совершенно справедливо характеризуетъ, какъ критику чистой науки ¹⁾), т.-е. наукоученіе. Въ „научной философіи“, которая самое послѣдовательное и радикальное выраженіе нашла въ Когенѣ, настойчиво подчеркивается значеніе *априоризма* въ наукѣ, раскрытиемъ котораго и занимается трансцендентальная философія, изъ этихъ априорныхъ схемъ построюющая систему философіи. Но нельзя было съ большей убѣдительностію показать относительность и условность научныхъ истинъ, вообще релативизмъ науки, чѣмъ это дѣлается при этомъ апоѳеозѣ чистой научности. Весь трансцендентальный идеализмъ, начиная съ Канта и кончая Риккертомъ и Когеномъ, вскрываетъ ту истину, что *наука построется человекомъ*, и что формальное идеалистическое априори проникаетъ въ ея глубину, пронизываетъ всю ея толщу. Достаточно сопоставить два представлениія о наукѣ: наивнодогматическое въ позитивизмѣ, по которому наука какъ бы лишь открывается въ человѣкѣ, онъ есть ея приемникъ или зеркало для отраженія законовъ природы, и идеалистическое, провозгласившее еще устами Канта, что „*der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*“ (Prolegomena, 102) и провозглашающее нынѣ устами Когена, что „бытие

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

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

Идеалистический анализъ познанія вообще и отдельныхъ наукъ въ частности, вообще критическое научное слово, независимо отъ своихъ выводовъ общефилософского характера („трансцендентализма“), имѣло огромное положительное значеніе для сокрушенія научного догматизма, свое философское выраженіе имѣющаго въ позитивизмѣ. Критика научного разума съ полной ясностью показала не только то, что науки построются, но и *какъ* они построются. Благодаря этому возникла проблема *оправданія науки*. Изъ самодержавной законодательницы знанія она сдѣлалась подзаконной, подчинившись суду гносеологии и логики. Но этимъ именно и подчеркивается инструментальный, ориентировочный, условный характеръ понятій каждой отдельной науки, и создается возможность скептическаго или, по крайней мѣрѣ, критического къ нимъ отношения, и въ этомъ своемъ значеніи идеализмъ, при всемъ своемъ философскомъ абсолютизмѣ, сближается съ прагматизмомъ. Это средство между идеализмомъ и прагматизмомъ, какъ формами релативизма въ наукахъ, хотя и вытекающаго изъ разныхъ философскихъ посылокъ, не сколько замаскировывается вицѣнной враждебностью этихъ теченій, и однако оно представляетъ собой поразительный фактъ современного философского самосознанія. Отцомъ научного прагматизма поэтому является не кто иной, какъ Кантъ¹⁾, виднѣйшими же его представителями въ настоя-

¹⁾ Основная идея „Наукоученія“ Фихте (уже въ 1794, а въ болѣе позднюю эпоху еще въ большей степени)—принять практическаго я надѣ теоретическимъ, которымъ устанавливается до известной степени и принципъ научного прагматизма съ отрица-

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

ніемъ единаго предустановленнаго хода научнаго развитія. Фихте говоритъ, съ одной стороны, о „die Subordination der Theorie unter das Praktische... alle *theoretischen* Gesetze auf *praktische...* sich gründen“, а, съ другой стороны, отсюда проистекаетъ „die absolute Freiheit der Reflexion und Abstraktion auch in der theoretischen Rücksicht... Der Fatalismus wird von Grund auch zerstört, der sich darauf gründet, dass unser Handeln und Wollen von dem Systeme unserer Vorstellungen abhängig sey, indem hier gezeigt wird, dass hinwiederum das System unsere Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt“, (*I. G. Fichte. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794, § 8. II, sämmtl. Werke, I, 294—5).

¹⁾ У Бергсона читаемъ: „Всякое познаніе въ собственномъ смыслѣ этого слова ориентировано въ известномъ направлениіи или получено съ известной точки зрѣнія. Правда, интересъ нашъ часто бываетъ сложнымъ. И потому мы часто послѣдовательно ориентируемъ въ нѣсколькихъ направленияхъ наше познаніе одного и того же предмета и разнообразимъ точки зрѣнія на него“. (*Введение въ метафизику*, въ приложениі къ русскому переводу *Время и свобода воли*, М., 1911, стр. 214).

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

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

II.

Хозяйственная природа науки.

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

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

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

¹⁾ „Экономический“ характеръ пріемовъ научной мысли вполнѣ признаетъ и защитникъ „чистой логики“ Гуссерль, который говоритъ: „всѣ искусственные пріемы носятъ характеръ пріемовъ эко-

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

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

номіи мышленія. Они исторически и индивидуально вытекаютъ изъ известныхъ естественныхъ процессовъ экономіи мышленія". (*Гуссерль. Логическая изслѣдованія*, пер. С. Франка, стр. 172, ср. также стр. 176).

водства). И то и другое имѣть самое прямое и непосредственное отношение къ хозяйству.

Наука есть, прежде всего, правильно, преемственно ведущееся изученіе „фактовъ“, открытие ихъ и установление,—есть специализированное вниманіе и систематическое наблюденіе. Въдь наибольшая часть открытій науки относится именно къ открытію новыхъ фактовъ, т.-е. расширению и углубленію міра, представляющагося невооруженному глазу и обыденному сознанію. Наука вызываетъ изъ сумрака мэона научный космосъ, пробуждаетъ дремлющее мэоническое бытіе къ жизни и, следовательно, постольку вообще расширяетъ возможности жизни, ея универсальность и полетъ. Какъ рудокопъ своей киркой выскѣаетъ изъ скаль новыхъ руды, такъ и научный работникъ вызываетъ изъ тьмы новое бытіе, которое онъ не творить, но выявляетъ, какъ бы освобождаетъ къ жизни. Трудъ этотъ ведется по определенному, строгому плану, съ примѣнениемъ утончающихъ и обостряющихъ наши чувства инструментовъ и экспериментовъ, согласно установленнымъ правиламъ (методамъ), какъ бы однимъ коллективнымъ работникомъ; научная кооперація представляетъ собой примѣръ коопераціи вообще. Благодаря этому отдельные науки оказываются какъ бы кладовыми жизненного опыта, въ которомъ трансцендентальный субъектъ науки, человѣчество, въ противоположность отдельнымъ, эмпирически обусловленнымъ и ограниченнымъ индивидамъ, получаетъ осязательное бытіе, изъ сверхопытного становится почти эмпирическимъ. Какъ сокровищница знаній, наука есть некоторый конденсаторъ жизненного опыта. Наука не ограничивается накопленіемъ знаній, но стремится всегда къ ихъ упорядоченію и обобщенію въ научныхъ гипотезахъ. Орудіе науки при этомъ есть понятіе, символизирующее неопределенное количество однородныхъ явлений и сжимающее ихъ въ закономѣрности, понятіями пользуется научное мышленіе, и изъ нихъ слагаются научныя теоріи. Научныя понятія, правильно, т.-е. цѣлесообразно создан-

ныя, представляютъ собой уже конденсаторъ не только жизненнаго опыта вообще, но и научнаго опыта. Научныя же теоріи, стремясь связать между собою понятія и представить ихъ въ простой formulѣ закономѣрности, являются, въ свою очередь, конденсаторами для этихъ конденсаторовъ и, слѣдовательно, въ еще большей степени конденсируютъ жизненный опытъ. Потому въ наукѣ, дѣйствительно, находитъ примѣненіе принципъ экономіи силы и господствуетъ стремленіе къ достижению цѣли съ наименьшими затратами,—основной принципъ хозяйственной дѣятельности, наука хозяйственна въ своей структурѣ.

Хозяйственная природа науки обнаруживается и на ея жизненныхъ корняхъ. Какъ и въ производствѣ благъ хозяйственныхъ въ узкомъ смыслѣ слова трудъ затрачивается на производство потребительныхъ цѣнностей, имѣющихъ полезность, т.-е. способныхъ удовлетворять существеннымъ или несущественнымъ, дѣйствительнымъ или измышеннымъ, но во всякомъ случаѣ реальнымъ жизненнымъ потребностямъ,—такъ и въ наукѣ производство благъ идеальныхъ, трудъ изслѣдованія, направляется на удовлетвореніе предъявляемыхъ жизнью потребностей. Человѣкъ располагаетъ трудомъ въ ограниченномъ количествѣ и не можетъ расточать его безцѣльно или нехозяйственно; игра, т.-е. затрата силъ безъ всякой цѣли, находящая оправданіе лишь въ себѣ самой, составляетъ исключеніе, и чистой jeu d'esprit нѣть места въ наукѣ. Какъ въ хозяйствѣ, такъ и въ наукѣ трудъ затрачивается на удовлетвореніе уже существующей или зарождающейся потребности. Наука является отвѣтомъ на вопросъ жизни, предшествующій наукѣ. Практическіе мотивы или жизненные интересы, повелительно останавливая внимание на опредѣленной сторонѣ жизни,зываютъ къ существованію и соотвѣтственную науку¹⁾. Исторія науки

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

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

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

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

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

бой. Однако, хотя связь науки съ техникой или технологической характеръ науки представляется однимъ изъ наиболѣе важныхъ свойствъ научнаго знанія, съ которыми должна считаться философія науки, не слѣдуетъ распространять этого на всю науку и прямо ставить знакъ равенства между наукой и техникой, направленной на разрѣшеніе хозяйственныхъ задачъ. Наука обслуживаетъ не только хозяйственныя нужды, и не о хлѣбѣ единомъ живеть человѣкъ. Могутъ быть и иные интересы практическаго характера, хотя это суть тоже вопросы жизненной ориентировки, выработки правильъ внутренняго и вѣнчнаго поведенія, и они также разрѣшаются въ наукѣ. Сюда относятся разные отдѣлы гуманитарныхъ знаній,—исторія во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ, филология, философія. Въ извѣстномъ смыслѣ сюда можетъ быть отнесено даже и искусство, какъ трудъ преемственно, изъ поколѣнія въ поколѣніе, затрачиваемый на служеніе красотѣ. Хотя затрата труда и здѣсь вноситъ элементъ хозяйственности, и хотя наука и искусство не отрываются отъ корней жизни съ практическими ея интересами, однако идеальный, духовный характеръ этихъ потребностей не позволяетъ отнести ихъ къ знаніямъ техническаго, и въ этомъ смыслѣ прикладного, хозяйственнаго характера. Составъ наукъ отражаетъ потребности человѣка, творящаго науки въ соответствии своимъ надобностямъ какъ практически-хозяйственнаго, такъ и идеальнаго характера. Невозможно только одно: чтобы могла появиться и существовать наука, которая не служила бы никакой потребности, ни практической, ни идеальной, и которая была бы поэтому никому не интересна и ненужна. Науки *родятся* отъ жизни, но, ею порожденныя, развиваются уже по своимъ законамъ и ведутъ самостоятельное существованіе. Наука есть атрибутъ человѣка, его орудіе, которое онъ создаетъ для тѣхъ или иныхъ задачъ. Наука насквозь антропологична, и, насколько трудовая актуальность и хозяйственность есть основной нервъ человѣческой исторіи, то наука и хозяй-

ственна, или прагматична. Чтобы понять науку, надо обратиться къ пониманію человѣка. Не наука объясняетъ въ себѣ человѣка, но человѣкъ объясняетъ собой науку. Философія науки есть отдѣлъ философской антропологіи.

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

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

III.

Софійность науки.

Итакъ, проблемы науки, предустановляющія ея объекты и закономѣрности, возникаютъ изъ потребности въ ориен-

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

тировкѣ при данномъ положеніи человѣка въ мірѣ, научные же теоріи и гипотезы имѣютъ служебное значеніе и уподобляются тѣмъ лѣсамъ и мосткамъ, которые становятся не нужны послѣ того, какъ пройденъ путь или выстроено зданіе. Науки, благодаря хозяйственной своей природѣ, имѣютъ свой *raison d'etre* въ полезности, а не въ Истинѣ. Онъ суть въ этомъ смыслѣ орудія борбы за существование, это—вѣрный взмахъ руки, мѣткій ударъ, острый взглядъ, въ нихъ трансцендентальный научно-хозяйственный субъектъ видѣть, слышать, осязать міръ какъ объектъ своего хозяйства. И тѣмъ не менѣе радикальный pragmatismъ, съ его скептицизмомъ, видящій въ полезности *единственный* критерій истинности, глубоко не правъ. Онъ не можетъ объяснить логического сознанія, той принудительности выводовъ изъ данныхъ посылокъ, которая безусловно свойственна наукѣ и составляетъ ея логической фундаментъ. Научные положенія, каковы бы они ни были по своему происхожденію, неоспоримо имѣютъ качество логической обоснованности, которое только и создаетъ научную достовѣрность, устанавливаетъ ихъ „значимость“.

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

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

своего объекта и своихъ проблемъ, она вольна спрашивать и объ удѣльномъ вѣсъ атомовъ, и о числѣ галохъ на крестахъ, считать звѣзды на небѣ или проникать въ глубины земли, это—ея дѣло, но при извѣстномъ заданіи, при данныхъ элементахъ проблемы, дѣйствуетъ уже объективная логика вещей, нѣкоторая желѣзная необходимость, повелѣвающая прійти къ тому или иному заключенію, если только не дѣлать надругательства надъ очевидностью и не провозглашать, что $2 \times 2 =$ стеариновая свѣчка. И эта логика уже не прагматична, не хозяйственна, напротивъ, она *чиста* и, какъ таковая, обосновываетъ собой возможность и науки, а постольку даже и самого хозяйства. Она есть идеальная структура познанія, но вмѣсть и транссубъективная связь вещей. *Дѣйствительность логична*, она связна, и связь эта тожественна съ логическимъ мышленіемъ, ему раскрывается и отдается. Тожество субъекта и объекта, которое мы установили выше, какъ априори хозяйства, здѣсь открывается и со стороны своей объективно-логической формы. Связь эта не есть что-то неизмѣнное въ своихъ формахъ и обнаруженіяхъ. Она множественна и многообразна. Отсюда понятна возможность ея установлениія подъ разными формами, разными методами, на разныхъ объектахъ. Отсюда и множественность наукъ и возможность прогресса науки, т.-е, болѣе широкаго и глубокаго проникновенія въ эту связь. Связь эта универсальна, ибо она есть связь всего со всѣмъ. Она получаетъ въ наукѣ форму всеобщей причинной связи, стягивающей собой міровой механизмъ¹⁾. Безъ этой связи не было бы ни тожества, ни различенія. Но эта связь *есть*. Есть Логосъ міра и по

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

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

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

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

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

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

IV.

Гносеологія и праксеологія.

Научное знаніе дѣйственно¹⁾ или, иначе говоря, оно технично. Возможность технологіи или превращенія знанія въ дѣйствіе, прыжокъ изъ созерцанія къ дѣйствительности показываетъ, что научное познаніе, логическая

¹⁾ „Не только наше непосредственное знаніе, но все человѣческое знаніе вообще находить въ дѣйствованіи свое предѣльное понятіе. Самая абстрактная изъ этихъ идей,—понятіе бытія,—имѣеть своимъ содержаніемъ мысль о дѣйственности въ ея наиболѣе обобщенной формѣ и все же въ полнотѣ ея логическихъ моментовъ“ (Л. патинъ. Положительные задачи философіи. Часть 2-я, стр. 231).

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

Проблема науки въ праксеологическомъ пониманіи ея совершенно не вмѣщается въ ту постановку, какую придалъ ей Кантъ съ его чисто-созерцательнымъ, дѣйствительно, лишь теоретическимъ, бездѣйственнымъ разумомъ. Познаніе у Канта есть только моделированіе, но не проектированіе, проверяемое жизнью. Когенъ справедливо замѣчаетъ¹⁾, что Кантъ имѣть дѣло съ природой какъ объектомъ науки (*Natur als Wissenschaft*). Между тѣмъ

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

природа ранѣе должна быть понята какъ объектъ хозяйствства (*Natur als Wirtschaft*). Реальность природы не ощущается въ зеркальномъ ея изображеніи въ гносеологии Канта, потому проблема реальности вицшняго міра и чужого я, какъ уже показано выше¹⁾), пріобрѣтаетъ у него такой роковой, безысходный характеръ. Для теоретического разума міръ имѣеть тоже лишь теоретическое существованіе, онъ, такъ сказать, проектируется на плоскости какъ рядъ схемъ и чертежей. Они могутъ быть вѣрны или не вѣрны съ точки зрѣнія своей логической стройности, но совершенно неизвѣстно, имѣютъ ли они транссубъективное, жизненное значеніе. Уже исходной постановкой своей проблемы Кантъ отрѣзalъ себѣ путь къ реальной дѣйствительности и обрекъ себя на Сизифову работу, на постоянную погоню за вѣчно убѣгающимъ призракомъ дѣйствительности. Понятіе *явленія* у Канта, образуемоеaprіорными формами познанія, совершенно не считается съ возможностью дѣйствія, иначе оно должно бы быть заново пересмотрѣно въ духѣ реализма, а это неизбѣжно повлекло бы за собой пересмотръ и всего ученія о формахъ познанія, объ явленіи и соотносительной ему вещи въ себѣ. Про міръ, *теоретически* построемый, Кантъ могъ съ полнымъ правомъ сказать, что „разумъ предписываетъ законы природѣ“, но только относительно этой природы слѣдуетъ прибавить, что, можетъ быть, она и не существуетъ, подобно идеальнымъ тремъ талерамъ въ извѣстномъ примѣрѣ Канта, бытіе которыхъ вовсе не слѣдуетъ изъ ихъ понятія. И если въ реальномъ, а не въ идеальномъ только существованіи трехъ талеровъ можно убѣдиться лишь пощупавъ карманъ, такъ и въ реальномъ существованіи теоретически построемой природы мы убѣждаемся лишь ее осязая, т.-е. выходя за предѣлы теоретического понятія. „Нужно выйти изъ него, чтобы сообщить ему признакъ существованія“, какъ выражается

¹⁾ Ср. гл. III. отд. II, стр. 93—102.

и самъ Кантъ¹⁾). Лишь практика, техника убѣждаетъ насъ, что наука не воздвигаетъ міра фантасмагорій, но извѣстнымъ образомъ соотносительна реальности. Поэтому мостъ, построенный на математическомъ расчетѣ, въ нѣкоторомъ родѣ гарантируетъ для насъ высшій анализъ. Но для Канта въ предѣлахъ его гносеологіи совершенно нѣть средствъ провести различіе между дѣйствительными и идеальными тремя талерами²⁾, потому что теоретически, по содержанію своему какъ „понятія“, они тожественны, это признаетъ и самъ Кантъ, различаются же они лишь по „положенію“, предикатомъ бытія. Для теоретического

¹⁾ Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss (?) die Position (?) eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils... Und so erhält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. Aber in meinem Vermögenszustände ist mehr bei hundert wirklichen Thaler, als bei dem blossen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu reinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch (?) hinzu, ohne dass durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe diese gedachten hundert Thaler selbst im Mindesten vermehrt werden... Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen (?), um diesem die Existenz zu ertheilen (?)" Kant's Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Kehrbach стр., 472—4, passim. Это разсужденіе очень характерно для общаго теоретического характера философіи Канта, для которой понятія составляютъ нѣчто первоначальное и непосредственное, къ чему лишь присоединяется акциденція существованія и изъ чего надо „выйти“, чтобы достигнуть бытія: кабинетная философія, принявшая себя за коперниканство!

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

разума нѣть реальности, кромѣ логической, и это за Канта договорено до конца Когеномъ,—и въ этомъ радикализмъ мысли нельзя не видѣть заслуги „марбургской школы“, въ которой дѣйствительность откровенно замѣняется наукой. Этотъ взглядъ представляетъ собой послѣднее слово кабинетнаго, „научнаго“ идеализма. Кантъ же все время колеблется между идеализмомъ¹⁾, къ которому его толкаетъ логика его философіи, но отъ которого онъ всѣми силами отбивается (въ лицѣ Беркли), и реализмомъ. Держаться за реализмъ заставляло его живое чувство дѣйствительности, но для него отнюдь не находится почвы въ учении Канта объ явленіи, и это колебаніе (отразившееся уже въ различіи между первымъ и вторымъ изданіями *Критики Чистаго Разума*) создаетъ источникъ неясностей въ системѣ Канта и въ концѣ-концовъ оставляетъ открытымъ основной для него вопросъ: „wie ist Natur selbst möglich?“ (*Prolegomena*, § 36). Прослѣдить эти колебанія и показать безысходную двойственность въ пониманіи природы у Канта²⁾ было бы интересной задачей, вводящей

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

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

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

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

хозяйственного реализма, не разрывающего и не обособляющего единства познанія и дѣйствія, природы какъ науки и природы какъ хозяйства.

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

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

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

V.

Наука и жизнь.

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

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

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

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

Все, что носить печать субъекта и имѣть въ себѣ признаки жизни, несовмѣстимо съ научнымъ, чисто-объектнымъ отношеніемъ къ миру. Наука творить завѣдомое міроубийство и природоубийство, она изучаетъ трупъ природы, она есть анатомія и механика природы, такова ея біологія, и физіология, и психологія. Наука набрасываетъ на весь міръ сѣть механизма, незамѣтную, какъ для муhi нити паутины. *Научное и механическое мировоззрѣніе*—это синонимы. *Научное отношение къ миру и есть отношение къ миру, какъ къ механизму*. Въ этихъ своихъ границахъ царство науки неприступно и не допускаетъ никакихъ вторженій. Вопросъ только въ томъ, все-мірно ли это царство, не остается ли въ его и вокругъ него достаточной территории, чтобы можно было, окруживъ, взять его въ плѣнъ. Объектъ множествененъ по своей природѣ, и своей множественностью давить и угнетаетъ сознаніе, которое нуждается въ многообразныхъ ориентировкахъ въ этой множественности. Наука вырѣзываетъ изъ живого организма куски дѣйствительности, чтобы затѣмъ въ нихъ ориентироваться, устанавляя въ нихъ механическую закономѣрность. А затѣмъ изъ этихъ вырѣзанныхъ кусковъ она обратно складываетъ, конечно, уже мертвую природу. Природа какъ всеорганизмъ, ён каі пâу, не дается живою въ руки науки, и природоубийство происходитъ на самомъ порогѣ науки, еще за предѣлами ея царства. Поэтому у самихъ представителей науки не остается уже сознанія о происшедшемъ, и они съ наивнымъ догматиз-

момъ дѣйствительность въ томъ видѣ, какъ она доступна наукѣ, приравниваютъ дѣйствительности вообще, другими словами, научной методикѣ придается онтологическое значение. Создается и крѣпнетъ такимъ образомъ предразсудокъ, будто научное отношеніе къ дѣйствительности и есть самое глубокое и подлинное, при чемъ совершенно забывается о преднамѣренной ограниченности науки. Весь научный позитивизмъ есть такая наивная философія чистаго объекта, познаваемаго (неизвѣстно кѣмъ и какъ) въ наукѣ. То, что позитивизмъ дѣлаетъ наивно и догматически, въ критицизмѣ, въ особенности въ новѣйшей его формѣ, въ „научной философіи“, дѣлается съ критической утонченностью. Философія „чистаго опыта“ и „чистаго познанія“ есть философія безсубъектнаго опыта или той чистой объективности, которая свойственна наукѣ. Дѣйствительность, въ качествѣ чистаго объекта, необходимо становится міромъ *вещей*, находящихся между собою въ отношеніи механической причинности. Признаніе природы за механизмъ, пронизанный единой причинной связью (конечно, до конца никогда не познаваемой, но а *priori* постулируемой), есть, въ извѣстномъ смыслѣ, методическое основоположеніе науки, хозяйственныій подходъ къ природѣ, чтобы узнать ея „тайны“ и „секреты“ (Бэконъ). Это, пародируя извѣстное выраженіе Гегеля о *List der Vernunft*, есть хозяйственная хитрость (*List der Wirtschaft*), которую полусознательно, полуинстинктивно совершаеть жизнь, замирая въ созерцательной позѣ, прежде чѣмъ устремиться въ объектъ всей своей субъективностью.

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

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

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

²⁾ Цитировано у Берісона, цит. соч., 39.

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

И, представляя міръ такимъ механизмомъ, наука далѣе раздробляетъ его на атомы (въ самомъ широкомъ смыслѣ слова), разрываетъ цѣлое на части, пользуясь, по острому выражению Бергсона, кинематографическимъ методомъ¹⁾, и потому разрушаетъ единство, цѣльность, непрерывность жизни природы. Отношеніе науки къ природѣ не непосредственно и не безкорыстно, но искусственно и прагматично. Наука—волевого, дѣйственного происхожденія, она не есть проникновеніе въ объектъ, какъ онъ есть (что, впрочемъ, и невозможно, ибо чистый объектъ, вещь, есть абстракція, объектъ существуетъ только для субъекта), но хозяйственная ориентировка въ немъ, приготовленіе къ дѣйствію. Изъявительное наклоненіе науки всегда предшествуетъ желательнымъ и послѣдуетъ повелительнымъ наклоненіемъ.

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

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

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

VI.

О „научномъ міровоззрѣніи“.

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

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

основаніе въ болѣзни бытія, въ его раздробленности, въ которой и надо видѣть начало дискурсивнаго знанія, т.-е. науки и научной философіи. Относительно же расцвѣта ея въ нашу эпоху, мы, вмѣстѣ съ марксизмомъ, скажемъ, что корни теперешняго раціонализма въ хозяйствѣ, въ напряженной хозяйственной жизни эпохи (не даромъ и нѣкоторые экономисты, напр., Зомбартъ¹⁾), раціонализмъ считаютъ отличительной чертой современаго капиталистического индустріализма). Кантъ и Уаттъ, Когенъ и Сименсъ суть дѣти одной хозяйственной эпохи,—капитализма. Нашъ вѣкъ характеризуется страшнымъ напряженіемъ хозяйственной энергіи, одинаково выражающейся и въ развитіи науки, и въ экономическомъ завоеваніи космоса. Это напряженіе выражается въ чрезвычайномъ погруженніи субъекта въ объектъ и сопровождается нѣкоторымъ смыщеніемъ центра сознанія. Прежде чѣмъ быть покореннымъ, объектъ временно покоряетъ себѣ своего покорителя. Въ то же время и успѣхи хозяйства не являются еще настолько ощутительными, чтобы вызывать уже чувство побѣды надъ объектомъ, его растворенія въ субъектѣ. Гипнотизирующее вліяніе преодолѣваемаго объекта, напряженіе мускуловъ и воли при этомъ преодолѣніи, естественно и отразилось въ историческомъ сознаніи современаго человѣчества успѣхами научнаго раціонализма. Высокая цѣнность орудія науки побудила распространить ея компетенцію далѣе, чѣмъ она простирается, и вызвала попытку отмыкать этимъ ключомъ замки, для которыхъ онъ совершенно не подходитъ. Изъ этого родилось злосчастное порожденіе вѣка раціонализма,—идея „научной философіи“, т.-е. разрѣшенія наукой сверхнаучныхъ и вѣдьнаучныхъ вопросовъ.

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

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

дѣленія субъекта въ объекѣ. Самый механизмъ, который для механическаго міровоззрѣнія кажется универсальнымъ онтологическимъ принципомъ, есть только условное самоопредѣленіе субъекта. Механизмъ есть граница для субъекта, отсутствіе организма, но ограничиваемое первѣе ограничивающаго, и жизнь не полагается, а только ограничивается механизмомъ. Самъ механизмъ есть понятіе не положительное, а отрицательное, въ немъ констатируется отсутствіе жизни, т.-е. жизнь (субъектъ) здѣсь ощущаетъ свою границу, но не для того, чтобы, ее опознавъ, передъ ней остановиться, но чтобы ее перейти¹⁾. Щупальцы жизни, простираясь впередъ и встрѣчая предъ собой мертвыя грани, ищутъ выхода или обхода. Непосредственной данностью, обладающей положительнымъ атрибутомъ бытія, для насъ остается жизнь, и отрицательное по отношенію къ ней понятіе механизма, вещности образуется только этимъ отрицаніемъ ея положительного признака, есть ея тѣнь, а внѣ этого отрицательного опредѣленія онъ исчезъ бы вовсе какъ чистый минусъ, какъ ничто. Поэтому механическая причинность опредѣляется отрицаніемъ жизни, есть отрицаніе воли, причинности органической. И уже по этому одному ме-

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

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

Поэтому-то, вообще говоря, отношение къ природѣ какъ къ механизму и является прежде всего „хитростью хозяйства“, тактическимъ пріемомъ наступающей жизни, затаенное и подлинное стремленіе которой—въ томъ, чтобы побѣдить, растворить въ себѣ все неживое, все механическое, и конечная цѣль хозяйства, или его естественный предѣлъ, состоять въ томъ, чтобы сдѣлать изъ вселенной всеорганизмъ всечеловѣчества¹⁾). Механизмъ въ организмѣ служить только средствомъ его цѣлямъ, есть *какъ*, а не *что*. То, что безсознательно, то и несвободно, механично; что сознательно, преднамѣренно, цѣлесообразно, то и органично, хотя механизмъ средствъ можетъ оставаться одинъ и тотъ же въ обоихъ случаяхъ. Вотъ почему, открывая ту или иную закономѣрность причинъ и слѣдствій, тотъ или иной механизмъ въ природѣ, жизнь стремится имъ овладѣть, включить его въ свой организмъ, и потому расширяющееся познаніе природы какъ механизма есть лишь подготовка къ овладѣнію ею какъ организмомъ. Организмъ есть опознанный и осознанный механизмъ, механизмъ—еще не организованная, хотя и имѣющая быть организованной природа. Научная картина міра, міръ какъ объ-

¹⁾ Въ самомъ раннемъ своемъ, окрашенномъ еще фихтеански, философскомъ произведениіи „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“, совершенно въ духѣ позднѣйшей своей натурфилософіи 20-лѣтній Шеллингъ говоритъ: „конечная цѣль „я“ состоять въ томъ, чтобы законы свободы сдѣлать законами природы, а законы природы—законами свободы, воспроизвести въ „я“ природу, а въ природѣ—„я“ (A. W., I 50¹). „Высшее призваніе человѣка—воспроизвести единство цѣлей въ мірѣ какъ механизмъ, а механизмъ сдѣлать единствомъ цѣлей“ (ib, 94).

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

¹⁾) *Schelling. System des tranzentalen Idealismus*, A. W., II, 245.

ментарности, она есть безконечно малая дробь, атомъ цѣлo-
купнаго процесса. Поэтому-то отдельныя человѣческія
особи осуществляютъ преимущественно то ту, то другую
сторону хозяйственнаго процесса, однѣ въ его познава-
тельной, созерцательной сторонѣ, другія—въ дѣятельной.
Естественно поэтому, что сословіе ученыхъ, въ силу слож-
ности своей профессіи, трудности своей задачи, выдѣлившись
въ замкнутый цехъ, усвоило особенно кабинетное,
созерцательное отношеніе къ жизни, соответствующее идеѣ
научной закономѣрности; для людей дѣятельности, напро-
тивъ, міръ представляется пластичнымъ и измѣнчивымъ.
Поэтому кошмаръ механическаго міровоззрѣнія принадле-
житъ собственно не самой идеѣ универсальной связи все-
го сущаго, познаваемой въ закономѣрности или, точнѣе
сказать, закономѣрностяхъ разныхъ наукъ, ибо эта связь
не содержитъ ничего утѣшительнаго для сердца, онъ про-
истекаетъ изъ чувства утѣшненности жизни, отчужденно-
сти отъ насъ природы съ ея мертвеннымъ непроницаемымъ
ликомъ и съ безразличіемъ или враждебностью къ человѣку.
Міръ какъ царство смерти, враждующей съ жизнью,—
вотъ чѣмъ отпугиваетъ насъ механизмъ природы, этотъ
трупъ ея, отбрасывающій свою мертвенную тѣнь и на нашу
жизнь. Наука ориентируетъ насъ въ этомъ царствѣ смерти,
потому и сама пріобрѣтаетъ въ себѣ нечто мертвящее. За
этимъ механизмомъ скрывается и угрожаетъ Смерть. Лишь
поскольку міръ есть царство Смерти, постольку онъ и есть
механизмъ. Но, поскольку онъ есть аrena борьбы Жизни
со Смертью, онъ есть будущій организмъ. И мы—рабы
этого механизма, поскольку мы рабы Смерти, это раз-
ныя выраженія одного и того же содержанія. Но мертвое
не сознаетъ себя мертвымъ, и чистый механизмъ не со-
знаетъ своей механичности. Только въ живомъ можетъ
явиться ужасъ смерти. Механизмъ и организмъ, необхо-
димость и свобода, жизнь и смерть, взаимно ограничива-
ясь, вмѣстѣ съ тѣмъ, другъ друга обусловливаютъ и об-
основываютъ своимъ раздѣленіемъ, смѣщеніемъ, борьбой

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

VII.

Самосознаніе науки.

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

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

Достаточно поэому лишь поставить вопросъ о самосознаніи самой науки, какъ гипнозъ механическаго міровоззрења, чары этого кошмара ослабѣваютъ. Вѣдь невозможно представлять себѣ науку какъ зеркальное, совершенно пассивное отраженіе мірового механизма. Во-первыхъ, такая зеркальность была бы все-таки не понятна въ своемъ существованіи, міръ чистаго механизма, оставаясь имъ и только имъ, не имѣлъ бы о себѣ никакого познанія и сознанія, какъ мертвое тѣло, ибо и механизмомъ-то онъ является только для организма, подобно тому какъ и смерть существуетъ только въ жизни, для жизни и благодаря жизни. Но, кромѣ того, это представленіе о зеркальности и абсолютной пассивности знанія какъ отраженія міра совершенно не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, ибо *само знаніе есть дѣятельность*, и только продукты ея пріобрѣтаютъ потомъ застывшій, объективный характеръ: наука сози-

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

дается трудомъ, есть функція жизни. Потому и отношение между механизмомъ и его отражениемъ въ сознаніи, или наукой, очевидно, не можетъ мыслиться по типу механизма, но выводить за его предѣлы, ломаетъ его рамки. Знаніе, въ частности систематизированное научное знаніе, какъ дѣятельность, никогда не имѣть чисто-объектнаго характера, но всегда имѣть предъ собой объектъ, есть постоянно осуществляемое тожество субъекта и объекта, переходящее изъ потенциального въ актуальное, въ выявляемую связь вещей, логосъ міра. Когда я изучаю звѣздное небо, телескопическую картину міра, или міръ безконечно-малыхъ, микроскопическую его область, съ устанавливающими здѣсь связями бытія, „закономѣрностями“, я, погружаясь въ безконечный объектъ, не всегда удерживаю въ сознаніи, что вѣдь это—*моя* картина міра, она и рисуется *во мнѣ*, живомъ потенціалѣ міра. Въ известномъ смыслѣ для этого необходимо признать, что я и звѣздное небо или міръ микроскопической—одно, способны къ сліянію, отожествленію. Всякий актъ знанія есть такое частичное отожествленіе субъекта и объекта, раскрытое и почувствованное ихъ единство, какъ отвѣтъ на вопросъ есть единство вопроса и отвѣта. Только на этомъ тожество субъекта и объекта, какъ выяснено выше, принципіально и можетъ быть обосновано и знаніе, и хозяйство. И въ этомъ смыслѣ звѣздное небо я нахожу въ себѣ, иначе я не видѣлъ бы его надъ собою. Всякое знаніе есть въ этомъ смыслѣ *самосознаніе*. Корни науки—въ Софіи, въ идеальномъ тожествѣ и самосознаніи міра, въ идеальномъ его организмѣ. Зеркальная теорія науки закрываетъ глаза на то вѣщее и творческое, на тотъ анамнезисъ, который въ дѣйствительности происходитъ и въ наукѣ, вопреки ея механическому міровоззрѣнію, какъ и во всякой живой, слѣдовательно, основанной на всеобщемъ тожествѣ и всеобщей связи вещей дѣятельности. Вѣдь разсудокъ (*ratio*), лишь констатирующій схемы вещей, ихъ описывающій и въ своей дѣятельности наиболѣе приближающійся къ зеркальной пассив-

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

Наука вноситъ въ темный хаосъ косной матеріи, смѣшанія космическихъ силъ и элементовъ свѣтъ различенія и закономѣрности. Она идеально организуетъ міръ какъ объектъ, и хаосъ явлений пронизываетъ свѣтомъ идей, всеобщихъ и разумныхъ законовъ¹⁾). Наука есть хозяйство

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

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

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

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Хозяйство какъ синтезъ свободы и необходимости.

I.

Свобода и причинность.

Субъектъ познающій („гносеологический“), отвлеченный и безжизненный, находитъ предъ собою объектъ, или предметъ познанія, и вся активность его относительно этого объекта исчерпывается функцией познанія, идеальной его ассимиляціей въ наукѣ, которая есть лишь одна изъ дѣятельностей живого, конкретного субъекта,—человѣка. Тотъ же субъектъ, какъ дѣятельный и хозяйственный, не только созерцаетъ предъ собой объектъ, но и ощущаетъ его въ себѣ, въ отчужденности отъ себя. Онъ переживаетъ объектъ не только какъ проблему знанія (или свою идеальную границу), но и какъ границу своей мощи, самаго своего бытія, и потому стремится отодвинуть эту границу, согрѣть холодный и чуждый объектъ своей субъективностью, пріобщить его къ своей жизни, такъ или иначе себѣ ассимилировать. И какъ раздвоеніе и противопоставленіе субъекта и объекта обосновываютъ собой дискурсивное знаніе, научный опытъ, такъ и раздвоеніе и противопоставленіе ихъ въ дѣйствіи, въ жизни обосно-

вываютъ собой процессъ между субъектомъ и объектомъ, т.-е. хозяйство. Насколько объектъ въ хозяйствѣ ощущается какъ граница мощи субъекта, настолько въ немъ выражается необходимость, несвобода для субъекта; насколько же эта граница постоянно отодвигается и снимается субъектомъ, настолько въ этомъ осуществляется его свобода. Свобода въ хозяйствѣ имѣть своимъ объектомъ необходимость, т.-е. свою противоположность. Въ дѣйствіи, въ хозяйствѣ, осуществляется синтетическое единство двухъ этихъ началъ, которыя, взятые въ отдѣльности, другъ друга исключаютъ. Подобнымъ образомъ косная и безформенная масса камня или мрамора есть материалъ для осуществленія скульптурнаго или архитектурнаго замысла, для воплощенія идеальныхъ формъ. Такъ и свѣтъ знанія и сознанія загорается въ тьмѣ невѣдѣнія и въ мракѣ безсознательности, ихъ преодолѣвая. И подобнымъ же образомъ необходимость составляетъ постоянный субстратъ свободы, ея основу, предоставляя свободѣ торжествовать надъ собою.

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

есть познаніе природы какъ механизма, въ его чистой объективности, таково ея общее основаніе и таково ея заданіе. Очевидно, что этой методологической предпосылкѣ и опирающейся на нее наукѣ будетъ противорѣчить всякое допущеніе перерыва въ механизмѣ, или ограниченіе сферы его господства. Поэтому свободѣ и нѣть мѣста въ наукѣ, и это сознается одинаково какъ научными догматиками, такъ и критицистами. Кантъ въ своей *Критикѣ Чистаго Разума* тщательно законопатилъ всѣ щели зданія науки („опыта“) и изслѣдовалъ его сверху донизу, чтобы убѣдиться, что сюда не можетъ проникнуть свобода. Впрочемъ, можно было бы даже и безъ такого изслѣдованія не сомнѣваться, что въ природѣ, рассматриваемой какъ чистый объектъ знанія, слѣдовательно, какъ нѣчто внѣположное субъекту, какъ механизмъ, совершенно отсутствуетъ начало, столь существенно связанное съ субъектомъ, какъ свобода. Однако ошибочно дѣлать отсюда то обычное для детерминистовъ заключеніе, которое въ наши дни служитъ основой „научнаго міровоззрѣнія“, именно не слѣдуетъ методологически условному основоположенію опыта, научнаго познанія явлений, придавать значеніе онтологическое, метафизическое (ср. пред. гл.). Свобода въ такомъ пониманіи есть лишь не-детерминизмъ (или даже анти-детерминизмъ) и не имѣть никакого положительного опредѣленія. Ея понятіе исчерпывается отрицаніемъ причинности, другими словами, она приравнивается безпричинности, абсолютному окказіонализму, владычеству *sa majesté le hasard*. И многія возраженія противъ свободы воли основываются на доказательствѣ мотивированности всякаго волевого акта, психическая же причинность приравнивается безъ дальнихъ размышеній къ природному механизму¹⁾, и, какъ таковой, совершенно не мирится съ

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

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

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

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

но-эмпирическому, и можетъ быть правильно поставлена лишь за предѣлами научнаго детерминизма. Причинность имѣть двойственный характеръ: она можетъ быть причинностью透过自由 и透过 mechanismъ, фактически являясь поэтому соединеніемъ свободы и необходимости¹⁾. Свобода или способность къ самопричинности, асеизмъ, составляетъ необходимую принадлежность живыхъ существъ, необходимость же есть mechanismъ, начало безжизненное. Поэтому, эмпирическая причинность есть только личина, за которую можетъ скрываться живое лицо или же оконченівшее и въ отдельныхъ частяхъ своихъ временно омертвѣвшее тѣло міра. Противоположность свободы и необходимости съ этой точки зренія есть противоположность жизни и смерти, живого и безжизненнаго.

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

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

увѣнчиваются личность, какъ живое единство воли и разумнаго сознанія (которыя разсѣкаются и противопоставляются въ системѣ Канта). Какъ я, какъ личности, мы сознаемъ свою свободу, *яйность есть свобода*, какъ это со всей силою выражено въ системѣ Фихте. И предъ этимъ непосредственнымъ, живымъ самосвидѣтельствомъ свободы въ нашемъ сознаніи бессильны увѣренія детерминизма¹⁾. Положительное выраженіе свободы заключается въ индивидуальномъ своеобразіи, опредѣляющемъ самопричинность данной личности: въ міровой цѣпи механической причинности включены звенья абсолютно-индивидуального характера, благодаря которымъ въ данныхъ точкахъ міровая причинность преломляется по новому. Здѣсь *causa non aequat effectum*, и для этого асеизма нѣть механическаго объясненія въ пропломъ мірозданія, онъ есть въ немъ нѣчто абсолютно новое. Причинность чрезъ свободу, обусловленная самоопределениемъ личности, неизслѣдима и трансцендентна для причинности механической, хотя, въ проявленіяхъ своихъ, и вступаетъ въ общую цѣль міровой причинности. Поэтому понять міръ только какъ механизмъ, какъ это дѣлаютъ представители радикального детерминизма (Лапласъ, отчасти Кантъ и др.), невозможно, его приходится понимать не только какъ машину, но и какъ живое существо. Въ ткань міровой необходимости вплетены волокна свободы и они разрушаютъ ея цѣльность и непрерывность. Поэтому-то дѣй-

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

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

Впрочемъ, механическій детерминизмъ оказывается неудовлетворительнымъ даже съ точки зрења закона причинности: возможна *многозначность* причинъ, другими словами, данный эффеќтъ можетъ быть одинаково произведенъ различными комбинаціями причинъ, и поэтому нельзя, исходя изъ него, реконструировать восходящій причинный рядъ¹⁾. Детерминизма въ Канто-Лапласовскомъ смыслѣ нѣть даже и въ предѣлахъ причинно обусловленного міра, ибо и здѣсь остается мѣсто для разныхъ возможностей²⁾. Однако эти оттѣнки уже въ предѣлахъ детерминизма, его, такъ сказать, степень, имѣя огромное методологическое значеніе, не затрагиваютъ общей противоположности свободы и необходимости.

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

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

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

тельство природы нашего я, которое есть, дѣйствительно, дѣло нашего свободного самоопредѣленія: созданіе насть, какъ свободныхъ существъ, такими, а не иными, было не безъ нашего на то согласія, твореніе было вмѣстѣ съ тѣмъ и нашимъ самосотвореніемъ. Богъ, какъ совершенная и абсолютная Личность, какъ сама Свобода, по любви Своей восхотѣлъ почтить человѣка Своимъ образомъ, т.-е. свободой, и потому свобода включена въ планъ мірозданія, какъ его основа. Актъ творенія поэтому необходимо включаетъ свободу самоопредѣленія человѣка, здѣсь осуществляется соединеніе творческаго акта Божескаго всемогущества съ свободнымъ пріятіемъ и усвоеніемъ этого акта со стороны твари. Свобода какъ асеизмъ, есть неустранимый моментъ творенія¹⁾. Это единство тварности и самосотворенія, божественной мочи и человѣческаго асеизма, конечно, неизслѣдимо и неизъяснимо для дискурсивнаго разума, мыслящаго только по схемамъ причинности. Понятно, что актъ этотъ, лежацій въ основѣ всего нашего самосознанія, не можетъ сдѣлаться въ тоже время и его предметомъ. Но онъ долженъ быть постулируемъ разумомъ, ибо въ него *упирается* наше сознаніе, какъ въ свою основу, и о немъ говорить намъ наше непосредственное чувство. Корни сознанія, то, изъ чего рождается свѣтъ его, навсегда остаются въ этого сознанія, погружены во тьмѣ, но самая связь съ своей основой переживается сознаніемъ, почему и существованіе основы можетъ быть, хотя и косвенно, установлено. Корни нашей эмпирической, развивающейся во времени, личности заложены во вѣременномъ бытіи, въ томъ творческомъ и вмѣстѣ самотворческомъ актѣ, которымъ мы вызваны

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

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

Человѣкъ существуетъ не собственной силой, но волею Божией, не только происхожденіе, но и продолжающееся существованіе тварей есть непрерывный творческій актъ¹⁾. „Всѣ отъ Тебя ожидають, чтобы Ты далъ имъ пищу ихъ въ свое время. Даешь имъ—принимаютъ; отверзаешь руку Твою—насыщаются благомъ; сокроешь лицо Твое—мятутся; отнимаешь духъ ихъ—умираютъ и въ перстъ своюозвращаются; пошлешь духъ Свой—созидаются, и Ты обновляешь лицо земли“ (Пс. 103, 28—30).

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

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

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

здесь же эта цѣль только начинается и мы имѣемъ дѣло съ абсолютной самопричинностью воли¹⁾.

¹⁾ Приведемъ здѣсь глубокомысленные сужденія Шеллинга на эту тему:

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

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

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

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

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

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

II.

Свобода и необходимость.

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

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

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

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

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

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

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

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

Божьяго: оказывается, что Богъ не всемогущъ, потому что Онъ не можетъ хотѣть зла, пошлости, глупости, вообще всего того, что только могутъ измыслить досужія головы этихъ совопросниковъ. Божественная свобода діаметрально противоположна окказіонализму, этому детерминизму на- выворотъ, она есть въ то же время и абсолютнѣйшая не- необходимость. Богъ хочетъ *только одного*, что соотвѣтствуетъ Его природѣ, Его мудрости, Его благости и Его любви, которыми и обосновывается необходимость самооткровенія Его въ мірозданіи. Божественная свобода не отрицательное, но положительное понятіе, Богъ можетъ хотѣть только одного,—Блага, и быть только однимъ—Любовью. И если Богъ есть Любовь, что Онъ не можетъ хотѣть того, что не есть любовь или не есть вполнѣ любовь, Онъ хо- четъ максимума и въ формѣ максимального совершенства. Всемогущество Божіе нельзя понимать такъ, чтобы при- писывать ему прихоти своевольного деспотического суще- ства; но оно означаетъ, что, какъ Творецъ *всего*, Онъ въ этомъ всемъ не имѣеть предѣла для Своей мощи, кромѣ того, который Онъ самъ Себѣ полагаетъ Свою Любовью, оставляя въ твореніи мѣсто для свободы твари, ею само- ограничиваясь, добровольно самоуничижаясь, во имя сво- бодной любви¹⁾). Поэтому абсолютная свободная воля есть

¹⁾) „Изъ природы Бога все вытекаетъ съ абсолютной необходимостью и все, что возможно въ силу этой природы, тѣмъ самымъ должно быть и дѣйствительнымъ, то же, что не дѣйствительно, должно быть и нравственно невозможнымъ... всѣ доводы противъ признания единства возможности и дѣйствительности въ Богѣ основываются на совершенцо формальномъ понятіи возможности, согласно которому возможно все, что себѣ не противорѣчить; при- мѣромъ можетъ служить извѣстное выраженіе, будто, признавая единство возможности и дѣйствительности, надо признать раз- сказомъ о дѣйствительныхъ событияхъ всѣ со смысломъ соста- вленные романы... Если для свободы достаточно такой пустой возможности, то можно согласиться съ тѣмъ, что формально, т.-

святая воля, и высшая свобода состоить въ подчиненіи нѣ-
которой святой необходимости (Шеллингъ).

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

е. если отвлечься отъ божественной сущности, безконечно многое было возможно и возможно еще и теперь. Однако, это значило бы основывать божественную свободу на понятіи внутренне ложномъ и возможномъ только въ нашемъ разсудкѣ, а не въ Богѣ, въ которомъ немыслимо отвлеченіе отъ Его сущности или Его совершенства... Въ самомъ божественномъ разумѣ, какъ изначальной мудрости, въ которой идеально или первообразно осуществляетъ Себя Богъ, существуетъ лишь одинъ возможный міръ, какъ существуетъ одинъ только Богъ“.

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

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

На этомъ основаніи, констатируя силу необходимости надъ сознающимъ свою свободу субъектомъ, легко сдѣлать заключеніе о призрачности, о не-существованіи этой свободы, объявить личность всецѣло продуктомъ необходимости. Такъ и поступаютъ всѣ детерминистическія ученія, отрицающія свободу въ смыслѣ асеизма и разсматривающія личность какъ рефлексъ или сумму разныхъ причинъ и вліяній, какъ особый механизмъ. Въ этихъ ученіяхъ субъектъ объясняется объектомъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности, наоборотъ, объектъ полагается субъектомъ, и въ субъектѣ (постольку правъ былъ Фихте) непосредственно намъ даны яйность и свобода, живое чув-

ство силы ¹⁾), и только по отношению къ ней опредѣляется неживой и косный объекѣтъ. Яйность совершенно не объясняетъ детерминистически, изъ абсолютнаго объекта, иначе какъ догматическимъ и недоказуемымъ утвержденіемъ, что сознаніе я есть эпифеноменъ матеріальныхъ процессовъ или выдѣленіе мозга (формула наивная и грубая, но за то откровенная). Въ детерминистическихъ теоріяхъ уничтожается все своеобразіе проблемы обѣ отношеній свободы и необходимости тѣмъ, что вычеркивается изъ нея цѣлая половина. Проблема и состоить именно въ томъ, какъ понимать это единство свободы и необходимости, яйности и неяйности. Внѣ этого единства немыслима жизнь, и только если вычеркнуть ее и все разсматривать какъ не живое и механическое, можно защищать правоту детерминистовъ, но при этой фантастической фикціи не окажется, прежде всего, мѣста для нихъ самихъ съ ихъ наукой, съ ихъ познаніемъ, съ ихъ утвержденіями и волевыми устремленіями.

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

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

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

Однако, возражаютъ противники свободы, все происходитъ по мотивамъ, и, слѣдовательно, съ психологической принудительностью или необходимостью, и человѣкъ есть продуктъ своей среды, я есть продуктъ не-я. Это утвержденіе и вѣрно и невѣрно. Безспорно, что всякая эмпирическая личность, какъ субъектъ въ объектѣ, есть *продуктъ* среды, поскольку въ немъ и на немъ проявляется вліяніе объекта, лежащаго внѣ насъ и нашей воли. Какъ бы мы ни мыслили эту зависимость, но конкретное наполненіе субъекта объектомъ, міромъ, опредѣляетъ собой содержаніе субъекта, не только его пассивную воспріимчивость, но и дѣятельность его разума, работу чувства, напряженіе воли. И поскольку тотъ или другой комплексъ впечатлѣній или кусокъ міра достается на долю данного субъекта, поскольку онъ предопредѣляетъ его жизненный удѣлъ. Конечно, здѣсь остается еще дальнѣйшій вопросъ, не допускаетъ ли и это предопределѣніе, эта пріуроченность данной личности къ данной средѣ также метафизического объясненія,—именно нельзя ли предположить нѣкотораго соотвѣтствія между свободнымъ самоопределѣніемъ или самосознаніемъ личности въ вѣкѣренности и ея эмпирическимъ удѣломъ во временной жизни. Для кого міръ представляется имѣющимъ внутреннюю, сверхвременную связность, для кого связь вещей не исчерпывается механической причинностью, для того необходимо метафизическіи постулировать эту связь и это соотвѣтствіе. Человѣкъ, какъ умопостигаемое вѣкѣренное существо, актомъ своей свободы самоопредѣляется и къ своему эмпи-

рическому бытію, и духъ избираеть и создаетъ себѣ физическое и историческое тѣло. И, прежде всего, конечно, связь между отцами и дѣтьми, сила наслѣдственности никакимъ образомъ не можетъ считаться фактомъ, имѣющимъ только эмпирическія основанія, объясняющимся лишь механическимъ сцѣпленіемъ причинъ и слѣдствій, но необходимо коренится въ умопостигаемомъ мірѣ. Однако какъ бы эта связь ни была правдоподобна, насколько бы ни представлялось вѣроятнымъ, что человѣкъ въ качествѣ умопостигаемаго существа есть причина себя какъ существа эмпирическаго, но это ихъ взаимное соотвѣтствіе, по существу дѣла, остается лишь метафизическімъ постулатомъ, ближайшее раскрытие этой связи невозможно, ибо переводить нась въ область трансцендентнаго. Поэтому для философской защиты свободы противъ воинствующаго детерминизма было бы очень неблагопріятно, если бы она могла опираться только на этотъ, и самъ по себѣ болѣе или менѣе проблематической постулатъ. Но свобода даетъ о себѣ свидѣтельство гораздо болѣе непосредственное, котораго никому не удается обезсилить. Это—самосвидѣтельство ея въ пашемъ самосознаніи. Детерминизмъ могъ бы быть правъ лишь въ томъ случаѣ, если бы наше я было не живое, но мертвое, а это допущеніе содержитъ въ себѣ *contradictio in adjecto*, ибо яйность есть жизнь. Я воспринимаетъ міръ не какъ пустое мѣсто, но какъ конкретный, качественно опредѣленный субъектъ. И всѣ решения, какъ бы принудительно ни навязывались они извнѣ объектомъ, оно принимаетъ какъ *свои* решения, какъ *свои* самоопределѣнія, и они суть, дѣйствительно, таковыя, ибо въ нихъ проявляется его качественная опредѣленность, его асенизмъ. Двухъ совершенно тожественныхъ решеній или поступковъ не существуетъ, даже при сходствѣ внѣшнихъ обстоятельствъ. Поступки и решения всегда причинно обусловлены или мотивированы, это фактъ, но это—причинность не механическая, а психологическая, которая установляется при участіи свободнаго решения субъекта.

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

III.

Духъ хозяйства.

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

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

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

Свобода есть общая основа творческаго процесса, необходимость же опредѣляетъ рамки этого процесса и постольку предeterminируетъ свободу, направляетъ ея путь. И для отдельнаго человѣка, и для историческаго человѣчества существуетъ необходимость, какъ законъ его же собственной жизни. Предeterminированность эта имѣеть онтологический характеръ, она есть какъ бы аналитическое раскрытие путемъ свободы того, что заключено лишь въ зародышѣ, но что уже *есть* въ потенції. Мировая душа, до

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

а) что прогрессивность, предполагаемая въ исторіи, не допускаетъ такого ряда закономѣрностей, при которой свободная дѣятельность ограничивается определенной, всегда возвращающейся къ себѣ смѣной дѣйствій; б) что вообще все, что происходит по определенному механизму или имѣеть свою теорію *a priori*, не есть объектъ исторіи. Теорія и исторія вполнѣ противоположны... (Ср. выше, стр. 113 прим. 1); с) что имени исторіи также мало заслуживаетъ абсолютно-беззаконное, или рядъ событий безъ цѣли и намѣреній, и что только свобода и необходимость въ соединеніи или постепенное реализованіе никогда вполнѣ не утверждаемаго идеала цѣльнымъ рядомъ существъ составляетъ существенное содержаніе исторіи“ (263—4).

своего премірного грѣхопаденія и послѣ него, со всѣми своими, хотя и дезорганизованными потенціями, — вотъ истинная закономѣрность исторіи, въ которой внѣвременно *есть* міровое все, а потому предeterminированы и всѣ историческая судьбы человѣчества. Для Бога человѣкъ со скрытыми въ немъ возможностями и силами исторіи вполнѣ прозраченъ, и именно благодаря этому гарантируется исходъ исторіи, отвѣчающей божественному плану. Свобода распространяется лишь на *ходъ* исторического процесса, но не на его *исходъ*. Промыслъ Божій, путемъ необходимости ведущій человѣка, есть поэтомъ высшая закономѣрность исторіи¹⁾). Лишь при этомъ признаніи исторического мірпорядка, надъ—исторической закономѣрности исторіи, и можно говорить о смыслѣ исторіи и ея задачахъ, построить философію исторіи и эсхатологію, и становится возможенъ Апокалипсисъ, откровеніе не только о прошломъ, но и о грядущемъ, „чему *надлежитъ* быть вскорѣ“ (Апокал. I, 1).

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

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

сать ей автоматизмъ. Вследствіе единства и связности жизни такого выдѣленія отдельныхъ сторонъ исторіи даже и не можетъ быть (иначе какъ только въ абстракціи), хотя и кажется, что въ однихъ сторонахъ жизни человѣкъ свободнѣе, чѣмъ въ другихъ. Но свобода не можетъ существовать болѣе или менѣе: или она есть или ея нѣтъ,—или механизмъ и автоматизмъ или живое творчество, и о количествѣ свободы и необходимости въ каждомъ частномъ случаѣ или о пропорціи, въ которой онъ смѣшаны, нельзя даже и спрашивать. Поэтому и хозяйство—какъ въ широкомъ, такъ и въ узкомъ, политикоэкономическомъ смыслѣ — тоже есть творчество, синтезъ свободы и необходимости. Если необходимость выступаетъ здѣсь со всею очевидностью, какъ желѣзный законъ, тяготѣющій надъ жизнью, то и свобода, творческое отношеніе человѣка къ труду, съ наличностью разныхъ возможностей въ немъ, хотя и внутри этого желѣзного кольца, также неустранима изъ понятія хозяйства. Распространенное представлѣніе, будто хозяйство есть область одной лишь необходимости, царство механической закономѣрности, возникло главнымъ образомъ благодаря вліянію политической экономіи съ ея условной стилизацией экономической дѣйствительности (объ этомъ см. гл. VIII). Мы съ особенной энергией должны подчеркнуть ту истину, къ которой, по мѣрѣ своей научной зрѣлости, приходитъ и политическая экономія: хозяйство, рассматриваемое какъ творчество, есть и *психологический* феноменъ, или, говоря еще опредѣленнѣе, *хозяйство есть явленіе духовной жизни*, въ такой же мѣрѣ, въ какой и всѣ другія стороны человѣческой дѣятельности и труда. *Духъ хозяйства* (напр. „духъ капитализма“, о которомъ теперь много пишутъ, и при томъ такие выдающіеся представители экономической науки, какъ Зомбартъ и Максъ Веберъ) есть, опять таки, не фикція, не образъ, но историческая реальность. Всякая хозяйственная эпоха имѣть свой духъ, и, въ свою очередь, является порожденіемъ этого духа, каждая эко-

номическая эпоха имѣть свой особый типъ „экономического человека“, порождаемый духомъ хозяйства, и объявлять его „рефлексомъ“ данныхъ экономическихъ отношеній возможно только при томъ логическомъ фетишизмѣ, въ который невольно впадаетъ политическая экономія, когда она рассматриваетъ хозяйство, развитіе производительныхъ силъ, разныя экономическія организаціи чрезъ призму абстрактныхъ категорій, внѣ ихъ исторической конкретности. Политическая экономія нуждается въ этомъ смыслѣ въ прививкѣ настоящаго реализма, необходимо включающаго въ себя и „причинность черезъ свободу“, и исторического психологизма, умѣющаго замѣчать духовную атмосферу данной эпохи. Пониманіе хозяйства, какъ явленія духовной жизни, открываетъ глаза на психологію хозяйственныхъ эпохъ и значеніе смѣны хозяйственныхъ міровоззрѣній. Имъ выдвигается также чрезвычайно важная проблема не только научного, но и практическаго характера—именно о значеніи личности въ хозяйствѣ¹⁾. Пониманіе хозяйства какъ творчества, дающее мѣсто свободѣ, приводить также къ проблемамъ этики хозяйства и его эсхатологіи, именно только оно и дѣлаетъ возможными эти проблемы, изслѣдованіе которыхъ еще предстоитъ намъ въ дальнѣйшихъ частяхъ этого сочиненія.

IV.

Свобода какъ мощь, необходимость какъ немощь.

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

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

ности, онъ противополагаются какъ сопряженные и вмѣстъ съ тѣмъ отталкивающіеся члены антиноміи. Жизнь антиномична, но мысль не выносить антиномій, спотыкается о нихъ, ощущаетъ въ нихъ для себя границу, которую ей приходится не преодолѣвать, а лишь констатировать. Жизнь не можетъ быть до конца раціонализирована, и въ антиноміяхъ разума лежитъ граница человѣческому раціонализму. *Transcende te ipsum*, превзойди самого себя, или же смирись и признай ограниченность и слабосиліе разсудка предъ тайной жизни, такъ говорить осознанный антиномизмъ мышленія дискурсивному самосознанію. Поэтому разсудочная антиномичность или логическая невозможность отнюдь не всегда есть и жизненная невозможность, и антиноміи, будучи логически непроницаемы для дискурсивного разума, могутъ имѣть первостепенное практическое значеніе, разрѣшаясь въ движение, въ „дурную безконечность“, въ стремленіе къ завѣдомо недостижимому „идеалу“. Такой поворотъ идеи антиномій указалъ уже Кантъ, который пытался такимъ образомъ удалить ядовитый зубъ теоретического сомнѣнія, и въ числѣ Кантовскихъ антиномій имѣется и интересующая насъ антиномія свободы и необходимости, которую каждый находитъ въ своемъ непосредственномъ сознаніи, и какъ противоположность безпредѣльной моци своего хотѣнія и немощи своего дѣянія. Свобода и необходимость взаимно рефлектируютъ другъ на друга именно своей антиномической сопряженностью и характеризуютъ существованіе человѣка во временности, въ дискурсіи. Можно быть выше или ниже этой противоположности, которая снимается лишь съ упраздненiemъ этой дискурсіи и съ прекращенiemъ всего временного процесса. Въ Божествѣ, для котораго свобода совпадаетъ съ необходимостью и все покрываетъ единымъ актомъ воли, нѣть, строго говоря, ни свободы, ни необходимости въ нашемъ человѣческомъ смыслѣ. Противоположный полюсъ находится за предѣлами жизни, въ чистой трупности, въ нераздѣльной объективно-

сти. Сознаніе свободы загорается въ душѣ лишь черезъ чувство ея ограниченности, какъ для самопознанія я въ системѣ Фихте требуется обходный путь чрезъ не-я, которымъ только оно и достигаетъ полнаго сознанія своей яйности. Свобода стремится перейти всякую данную границу, полагаемую необходимостью, ибо абсолютность и безграничность стремленія есть ея природа, это тотъ самый огонь жизни, которымъ распалено „колесо бытія“ (*τροχὸς τῆς τενέσεως*) древнихъ. И преодолѣніе этой границы—не идеально, но реально, не въ притязаніи, но на дѣлѣ, совершается въ трудовомъ, хозяйственномъ внѣдреніи субъекта въ объектѣ. Въ этомъ смыслѣ необходимость есть неопределенно расширяющіяся базисъ свободы. Въ области хозяйственной на сторонѣ объекта стоитъ естественная „бѣдность“, зависимость отъ слѣпыхъ и враждебныхъ стихій природы, на сторонѣ субъекта ростъ „богатства“, „развитіе производительныхъ силъ“. Богатство есть мощь, плюсъ на сторонѣ субъекта, бѣдность—немощь, плюсъ на сторонѣ объекта. Объектъ въ хозяйственномъ смыслѣ есть для субъекта конкретное реальное *не-я*, конечно, не свободно полагаемое актомъ я, но насильственно навязывающееся ему, не самоограниченіе, но ограниченіе. Субъектъ, хозяинъ, стремится къ тому, чтобы міръ, объектъ хозяйства, сталъ прозраченъ для субъекта, отдался его волѣ, изъ механизма сдѣлался организмомъ, который есть идеальный образъ равновѣсія, нейтрализациіи свободы и необходимости: протягивая руку, я совершаю механически обусловленный актъ, но я не сознаю его таковыи, въ моемъ сознаніи это движение есть свободное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и реальное, объективное дѣйствіе, и наше тѣло имѣеть въ этомъ смыслѣ огромное принципіальное значеніе, ибо въ немъ объективно примиряется антиномія свободы и необходимости, хотя и въ ограниченной области. Наше тѣло для насъ есть субъективированный объектъ или объективированная субъективность (хотя и находящаяся, впрочемъ, въ неустойчивомъ равновѣсіи, которое

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

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

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

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

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

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Границы социального детерминизма.

I.

Стиль социальной науки.

Съ пониманіемъ жизни, какъ непрестанно совершающагося синтеза свободы и необходимости, какъ *творчества* или *исторіи*, сталкивается столь распространенный въ наши дни соціологической детерминизмъ, для котораго человѣческая жизнь представляется механизмомъ причинъ и слѣдствій, а исторія разсматривается какъ область исключительного господства неизмѣнныхъ законовъ. Ея ходъ подобенъ напередъ заданному часовому механизму, и на этомъ основаніи возможны (если не фактически, то принципіально) научные предсказанія будущаго, „прогнозъ“ на основаніи исчислениія причинъ и слѣдствій; соціологія приравнивается такимъ образомъ несовершенной или незавершеннай астрономіи или, шире, вообще „математическому естествознанію“. Наиболѣе радикальное выраженіе соціологизмъ этотъ, порожденный научною мыслью 19 вѣка, получилъ въ двухъ влиятельныхъ теченіяхъ социальной философіи: въ контизмѣ и марксизмѣ¹⁾, а въ

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

области статистики въ радикальномъ кетлетизмѣ. Проблема свободы и необходимости¹⁾, творчества и механизма, въ соціальной наукѣ ставится въ настоящее время чрезвычайно остро, и въ ней необходимо такъ или иначе распутаться. Вопросъ этотъ для насъ разрѣшается въ пользу свободы и творчества, стало быть, противъ соціологического детерминизма уже на основаніи выше развитыхъ сужденій о природѣ науки, но къ нимъ слѣдуетъ присоединить еще специальная соображенія о соціальной наукѣ.

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

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

ціальної наукъ приходится и доселъ оставаться въ оборонительной позѣ, отстаивая самое право свое на существование въ качествѣ науки (отсюда и рождается, можетъ быть, эти скороспѣлые попытки поставить соціологію на естественнонаучную основу и тѣмъ успокоить и свои собственные и чужія сомнѣнія относительно ея научного бытія). Однако, каково бы ни было теперешнее состояніе соціальной науки, своимъ pragmatismомъ, можетъ быть, только болѣе откровеннымъ, чѣмъ другихъ наукъ, она отъ нихъ не отличается, она есть самая младшая дочь своей матери и унаслѣдовала отъ нея и сильныя, и слабыя стороны. Для того, чтобы утвердить свое право на существование противъ скептиковъ, соціальная наука, помимо своей практической пригодности или полезности, должна еще установить свой собственный, достаточно определенный предметъ изслѣдованія и располагать соответствующими методами. Имѣеть ли соціальная наука такой предметъ или, скажемъ лучше, умѣеть ли она его найти и установить и располагаетъ ли къ тому соответственными методами? По нашему мнѣнію, на этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить утвердительно: да, соціальная наука имѣеть свой предметъ изслѣдованія, — это есть соціальная жизнь въ ея своеобразіи и самобытности. Во многихъ случаяхъ рожденіе новой науки бываетъ непосредственно связано съ открытиемъ ея объекта, недоступнаго обыденному наблюденію и требующаго для себя или специальныхъ условій (напр. лабораторной экспериментаціи), или особыхъ инструментовъ, уточняющихъ и обостряющихъ наши чувства, каковы микроскопъ, телескопъ, измѣрительные приборы. Подобнымъ же открытиемъ особаго объекта соціальной науки,—соціальной среды или соціального тѣла, было установление того факта, что существуетъ особая надъиндивидуальная или сверхъиндивидуальная среда, по своему преломляющая лучи, имѣющая свою особую природу и закономѣрность. Еще до сихъ поръ не вполнѣ прошло то изумленіе и даже озѣреніе, кото-

рое охватило Кетле (а ранѣе Зюссмилхъ) послѣ его открытия статистическихъ единобразій общественной жизни, съ тѣхъ порь усердно разрабатываемыхъ въ разныхъ проявленіяхъ¹⁾). На подобную же сверхъиндивидуальную среду,—стихію капитализма, гнущаго по своему жизнь личностей, еще раньше натолкнулась политическая экономія. Уже въ теченіе цѣлаго вѣка соціальные телескопы, микроскопы, измѣрительные приборы направлены на соціальное тіло, и надѣ его изученіемъ работали и работаютъ многочисленныя соціальные лабораторіи въ университетахъ, научныхъ институтахъ, статистическихъ учрежденіяхъ и под.. И излишнимъ трудомъ было бы въ настоящее время доказывать, что соціальное тіло существуетъ, имѣть опредѣленное строеніе и ткань, и, если оно не замѣчалось раньше, то лишь по той же самой причинѣ, по какой міръ микроскопической невѣдомъ былъ до изобрѣтенія микроскопа. Есть соціальная связность человѣческихъ дѣяній, познаніе которой не исчерпывается ихъ единичнымъ изученіемъ или механическимъ суммированіемъ. Существуетъ нѣчто подобное соціальному организму (какъ ни много злouпотребляли этимъ сравненіемъ, но

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

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

Соціальная наука береть человѣческую жизнь не въ ея непосредственно-конкретной формѣ, какъ она суммируется изъ отдѣльныхъ дѣяній, волевыхъ и творческихъ актовъ отдѣльныхъ индивидовъ, она совсѣмъ отвлекается отъ этихъ индивидовъ и ихъ индивидуального бытія и изслѣдуетъ лишь то, что свойственно совокупности индивидовъ какъ цѣлому. Все индивидуальное погашается, умираетъ еще за порогомъ соціальной науки, и туда не доносятся отзвуки непосредственной жизни, оттуда, какъ изъ-подъ колпака, напередъ выкачанъ воздухъ. Индивидуумъ существуетъ тамъ не какъ творецъ жизни и не какъ микрокосмъ, но только какъ соціологической атомъ или клѣтка. Напримѣръ, для статистика онъ есть лишь единица, получающая характеристику отъ той совокупности, въ составъ которой она входитъ, причемъ она поочередно является потенціальнымъ субъектомъ то преступности, то брачности, то смертности, то рождаemости и т. д. и т. д.; далѣе, для экономиста онъ есть или „экономической человѣкъ“ или членъ данного класса, для „соціолога“ онъ есть членъ данной общественной группы, однимъ словомъ, съ нимъ поступается въ соціальной наукѣ безпощадно и безцеремонно. Она видить въ немъ только клѣт-

ку соціального тѣла, подобно тому, какъ математикъ признаетъ въ немъ же лишь геометрическое тѣло, математическую величину. Всякая наука по своему стилизуетъ дѣйствительность, и всѣ научныя понятія суть продукты такой преднамѣренной и сознательной стилизациі, причемъ прообразомъ научности здѣсь, дѣйствительно, является математическая стилизација дѣйствительности, съ превращенiemъ ея въ міръ геометрическихъ тѣлъ и математическихъ величинъ. Критически построемая и созидающая свою природу наука непремѣнно должна знать этотъ свой стиль или же (по Кантовскому выражению) „конститутивный“ признакъ своего предмета. Она опредѣленно спрашиваетъ и столь же опредѣленно отвѣчаетъ. И какъ математическая формулы „даютъ только то, что въ нихъ вложено“¹⁾, такъ и науки отвѣчаютъ лишь на свои собственные вопросы, имѣютъ силу только въ предѣлахъ своей компетенціи, и источникомъ постоянныхъ недоразумѣній является недостаточное разграничение областей компетенціи, сопровождающееся выхожденiemъ за ея предѣлы. Только при точномъ и ясномъ соблюдении компетенціи каждой науки и возможна ихъ множественность, неразрывно связанная съ сознательной ихъ односторонностью. Напротивъ, когда выводы специальныхъ наукъ прилагаются въѣ своей условной значимости, когда они принимаются за безусловные истины о вещахъ и жизни, порождается цѣлый рядъ кошмаровъ псевдонаучного міровоззрѣнія, которые густою тучей нависли надъ современностью. И однимъ изъ такихъ кошмаровъ, который такъ горячо, хотя и безъ нужной логической ясности, старался разсѣять въ своей литературной дѣятельности Карлейль, является соціальный детерминизмъ, какъ частный случай механистического фа-

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

тализма¹). Особий тріумфъ соціальної науки видѣли и видѣть, такъ сказать, въ опытномъ доказательствѣ несвободы человѣческой воли, ея механической детерминированности, уподобляющей человѣка всѣмъ остальнымъ вещамъ вида міра. Представленіе о человѣкѣ какъ механическомъ автоматѣ, приводимомъ въ движение пружинами соціальной и всякой иной закономѣрности (эта современная перелицовка статуи Кондильяка и *l'homme machine* Ламетри), повидимому, находитъ наибольшую поддержку со стороны соціальной науки. Въ этомъ смыслѣ были, какъ известно, истолкованы и данныя моральной статистики Кетле, въ известной исторіи цивилизаціи Бекля. Приблизительно на той же позиціи въ общемъ стоитъ и марксизмъ, съ его фатализмомъ классовой психологіи. Наибольшую правдоподобность въ этомъ отношеніи имѣютъ, конечно, не спорныя—иногда вѣроятныя, иногда же фантастическія—утвержденія соціологіи или политической экономіи, но данные статистики съ установляемымъ ею ежегоднымъ „бюджетомъ“ преступности, самоубійствъ, брачности, даже разсѣянности (количество писемъ, опускаемыхъ безъ адреса). Роль магической палочки играетъ здѣсь „законъ большихъ чиселъ“, въ своемъ научномъ математическомъ обоснованіи, къ тому же, недоступный не-математикамъ. Къ счастью, мы имѣемъ въ нашей литературѣ научное произведеніе, въ которомъ съ математической компетентностью и полной ясностью разсѣивается недоразумѣніе, связанное съ „закономъ большихъ чиселъ“ и приводящее къ ложному мнѣнію, будто статистическая закономѣрность имѣть какое-либо отношеніе къ проблемѣ личности и свободы или несвободы воли. Я разумѣю проницательное изслѣдованіе *A. A. Чупрова* Очерки по теоріи статистики, С. П. Б. 1909, къ которому и отсылаю интересующагося этимъ вопросомъ читателя. На основ-

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

ванії аналіза данихъ теорії вѣроятности и логического изслѣдованія проблемъ соціальной науки А. А. Чупровъ устанавливаетъ, что статистика имѣеть дѣло съ *совокупностями* какъ особымъ, самостоятельнымъ явленіемъ, напротивъ, съ „единичнымъ“ случаемъ ни вѣроятность, ни законъ большихъ чиселъ не имѣютъ дѣла“ (203), и потому „о механизмахъ воли статистическая правильность вообще не говорить ничего“ (270). „Свобода самая неограниченная отлично мирится съ фактомъ устойчивости чиселъ нравственной статистики“ (273). Одна и та же статистическая закономѣрность, выражаемая средней повторяемостью, можетъ вытекать изъ совершенно различныхъ индивидуальныхъ событий. „Смѣшивая въ одну массу для цѣлей статистического изслѣдованія, чернѣйшихъ злодѣевъ съ чистѣйшими ангельскими душами, мы получимъ совершенно ту же статистическую картину устойчивой преступности, какъ если бы всѣ рассматриваемыя лица были обыденнѣйшими сѣренькими людьми“ (278). „Объективная вѣроятность, съ которой имѣеть дѣло законъ большихъ чиселъ и статистика, по самому своему существу не имѣютъ отношения къ единичному случаю. Она характеризуетъ связь между „общими“ причинами и ихъ различными слѣдствіями“ (339). Оставляя въ сторонѣ особенности изслѣдуемаго А. А. Чупровымъ статистического метода изслѣдованія совокупностей,—методу этому предстоитъ, очевидно, огромное будущее не только въ соціальныхъ наукахъ, но и во многихъ другихъ областяхъ знанія,—мы подчеркиваемъ здѣсь основной выводъ этого изслѣдованія: утвержденія статистики относятся къ совершенно иной плоскости нежели та, въ которой мы встрѣчаемъ конкретное и индивидуальное.

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

средняя выражаетъ собой законъ природы, дѣйствующій съ неотвратимостью физического или же принудительного юридического закона? Очевидно, нѣтъ. Я, въ своемъ конкретномъ бытіи, могу входить въ составъ какой угодно статистической средней, могу фигурировать какъ единица для „категорического исчислениія“ по какой угодно категоріи, оставаясь самимъ собой и нисколько не приближаясь ко всѣмъ многоразличнымъ среднимъ типамъ. Моя индивидуальность и эта статистическая фикція, которую теперь такъ охотно изображаютъ наглядно съ помощью разныхъ фигуръ и картограммъ, находятся въ разныхъ логическихъ этажахъ и другъ друга не касаются. И эта статистическая средняя столь же мало выражаетъ закономѣрность моего индивидуального поведенія, насколько мой вѣсъ или ростъ свидѣтельствуетъ о моемъ характерѣ. Значить ли это, что статистика занимается „игрой ума“ или умными ненужностями? Нисколько не значить. Статистическая наблюденія сохраняютъ свое полное значеніе въ предѣлахъ данной, опредѣленной постановки вопроса. Средняя смертность имѣть поэтому серьезное и притомъ вполнѣ практическое примѣненіе при страхованиіи жизни такъ же, какъ средняя пожарность при страхованиіи отъ огня, или средняя преступность для тюремовѣднія и уголовной политики. Вообще средняя играютъ огромную роль въ практической жизни, и „устойчивость статистическихъ чи- селъ, ихъ свойство колебаться изъ года къ году лишь въ извѣстныхъ, ограниченныхъ предѣлахъ представлять со- бой эмпирически установленный фактъ... это одинъ изъ коренныхъ, хотя и мало замѣтныхъ, устоевъ современной культуры“ (Чупровъ, 249). Эта устойчивость, имѣющая объясненіе въ малой подвижности, которая практически равна почти неизмѣнности общихъ условій жизни, не пред- ставляетъ ничего загадочнаго и есть слѣдствіе не измѣ- няющихся или малоизмѣняющихся причинъ, здѣсь влѣ- яющихъ. „Устойчивость статистического числа не законъ, опредѣляющій ходъ событій, а результатъ стеченія много-

образнѣйшихъ обстоятельствъ¹⁾). Но эти статистическія среднія, характеризующія общія условія жизни, отнюдь не должны получать индивидуального приложенія. Ихъ значеніе—вполнѣ ориентировочное, и имѣть силу лишь въ ограниченныхъ предѣлахъ и для данной практической цѣли, а поэтому дѣлать отсюда какіе-либо метафизические выводы по вопросу о свободѣ воли есть колоссальное недоразумѣніе, научное и философское, порожденное „несчастною мыслю связать фактъ статистической закономѣрности съ проблемой детерминизма“ (Чупровъ, XXXIII).

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

¹⁾ Lexis Abhandlungen 227 Цит. у Чупрова, 379.

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

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

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

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

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

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

II.

Соціологизъ и историзъ.

Итакъ, методъ абстракціи и логического изолированія, сознательного упрощенія и стилизациіи соціальной дѣйствительности характеризуетъ образъ дѣйствій соціальныхъ наукъ. Всѣ соціальные науки специальны,—не специальныхъ наукъ вообще нѣть, и, въ частности, не специальная, но

общая социальная наука,— „социология“, есть болѣе мечта, нежели дѣйствительность, или же въ качествѣ нея выдаются разныя полунаучныя поддѣлки и суррогаты. Каждая же специальная наука рассматриваетъ социальную жизнь, очевидно, по своему, съ разныхъ сторонъ, проводить на глобусѣ знанія свою особую кривую, хотя, можетъ быть, и пересѣкающуюся, однако не сливающуюся съ другими. Социальные науки множественны, какъ и наука вообще, а потому множественны и устанавляемыя ими закономѣрности. Но это значитъ, что каждая изъ нихъ, выражая какую-либо сторону социальной жизни, не достигаетъ ея глубины, не исчерпываетъ социальной дѣйствительности. Каждая социальная наука, останавливая свое вниманіе на одной сторонѣ, отбрасываетъ все остальное какъ для нея несущественное, но, конечно, съ точки зрѣнія полноты жизни нѣть этого различенія, и несущественное въ одномъ отношеніи можетъ оказаться весьма существеннымъ въ другомъ. Живое цѣлое социальной жизни не ложится подъ скальпель научнаго анализа, такъ же точно, какъ и живая природа ускользаетъ отъ науки, а потому всякое притязаніе со стороны социальной науки исчерпать социальную жизнь до глубины ея, научно предустановить ея теченіе, ея „творческую эволюцію“, должно быть отвергнуто какъ незаконное. Тѣ ориентирующія указанія относительно отдѣльныхъ сторонъ жизни, которыя даетъ социальная наука и которыя для своей области имѣютъ характеръ нѣкоторыхъ предвидѣній, весьма приблизительны, хотя практическое значеніе ихъ иногда и огромно¹⁾.

¹⁾ То, что А. А. Чупровъ говорить о жизненномъ значеніи устойчивости статистическихъ чиселъ, примѣнимо и вообще къ социологическимъ среднимъ: „Вѣра въ ограниченную колеблемость статистическихъ чиселъ лежитъ въ основѣ всякаго расчета въ области общественной жизни... Это постоянство лежитъ въ основѣ всякой смысли въ частномъ, такъ и въ общественномъ хозяйствѣ. Оно составляетъ *conditio sine qua non* всего современаго эконом-

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

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

мического строя, покоящагося на широкомъ раздѣленіи труда и на обмѣнѣ продуктами, производимыми не для себя и не на заказъ, а на неопределенный рынокъ. Если бы числа, въ которыхъ выражаются суммированныя потребности отдельныхъ лицъ подвержены были не знающимъ границъ причудливымъ колебаніямъ изъ года къ году, механизмъ народнаго хозяйства не могъ бы держаться“. (А. А. Чупровъ, цит. соч., 249—50).

зумомъ, онъ суть основоположенія соціологического по-
знанія. И слова Канта, что нашъ разумъ есть законода-
тель природы, самъ влагаетъ въ нее ея закономѣрность,
справедливыя относительно науки вообще, съ особенной
очевидностью подтверждаются на примѣрѣ соціальной
науки, чрезъ ея *a priori* набрасывается на соціальную
жизнь сѣть механизма, неизмѣнности и единообразія, и она
пріобрѣтаетъ въ познаніи лишь то, что можетъ быть
поймано въ эту сѣть. Но нельзя же самую сѣть прини-
матъ за уловъ и торжествующе потрясать ею какъ науч-
нымъ открытиемъ или завоеваніемъ науки, между тѣмъ
какъ она въ дѣйствительности есть только орудіе, методъ,
а не итогъ или результатъ. Поэтому *соціальный детерминизмъ*
не есть выводъ соціальной науки, но ея методическая предпосылка,
обусловливающая самое ея существованіе. Естественно
поэтому, что свобода и творчество оказываются въ поля
зрѣнія соціальной науки, а потому нерѣдко и совершен-
но отвергаются ея представителями, загипнотизированными
своей собственной методологіей. Человѣческая свобода,
какъ творчество, вносить въ соціальную жизнь нѣчто со-
вершенно *новое и индивидуальное*, что нарушаетъ постули-
руемое соціологіей единообразіе и всеобщую типичность
соціальной жизни. Въ дѣйствительности и это единообра-
зіе, и эта типичность есть только фикція, совершенно не-
соответствующая конкретной дѣйствительности, такъ что
въ этомъ смыслѣ соціальная наука основана на фикції,
хотя, впрочемъ, и въ этомъ она не отличается отъ дру-
гихъ наукъ, также придерживающихся своихъ методоло-
гическихъ условностей. Соціальная дѣйствительность во-
все не есть тотъ механизмъ, который знаетъ соціологія,
но живое творчество исторіи, которое совершенно отме-
тается соціологіей. Соціологія и исторія логически взаим-
но отталкиваются, ибо для соціологіи нѣть исторіи, для
исторіи же нѣть соціологіи. Однако въ тоже время, исто-
рія изучаетъ собой ту же самую соціальную жизнь, хотя
уже протекшую или еще протекающую, которую изучаетъ

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

Конкретное творчество жизни, въ которомъ дѣйствуетъ живая причинность, т.-е. причинность черезъ свободу, поэтому оказывается недоступно соціологическому методу, выскользаетъ изъ его сѣти. Здѣсь лежитъ непереходимая граница соціологии. Поэтому идея „исторического закона“, исторического предсказанія¹⁾, есть плодъ глубокаго недо-

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

разумѣнія, смѣшенія различныхъ понятій. Въ практическихъ видахъ, ради специальной ориентировки, допустимо, полезно приравнивать исторію къ соціальному механизму: подобно тому какъ земную поверхность на небольшихъ разстояніяхъ можно безъ ощутительного ущерба приравнивать горизонтальной плоскости, такъ и индивидуальные отклоненія могутъ быть отброшены какъ несущественные, но, очевидно, что такое сужденіе можетъ быть примѣняемо лишь сегодняшнимъ днемъ относительно завтрашняго, но уже недопустимо относительно послѣ завтрашняго. Соціологическая ориентировка годна лишь въ предѣлахъ данного положенія вещей, пока оно сохраняется „существенно“ неизмѣннымъ.

Живая причинность, или причинность чрезъ свободу, вовсе не есть сила, которая только отклоняетъ событія отъ ихъ закономѣрнаго пути, отъ средней или равнодѣйствующей, и которая поэтому должна быть отнесена къ числу „случайныхъ причинъ“, какъ полагалъ еще Кетле¹⁾, по-

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

Ср. сужденія о возможности соціального предсказанія у Риккерта, цит. соч.. р. II., стр. 442—4.

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

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

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

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

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

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

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

III.

Проблема соціальної політики.

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

Возможная научность соціальной политики не уничтожается тѣмъ, что въ ней, какъ и во всякой дѣятельности, руководимой практическими интересами, неизбѣжно участвуетъ доля субъективизма. Выше разъяснено, что всякая дѣятельность, въ томъ числѣ и соціальная, какъ творчество, представляеть собою синтезъ свободы и необходимости. Въ рассматриваемомъ случаѣ свободы выражается именно въ этомъ субъективизмѣ, волевомъ устремленіи соціальной дѣятельности, въ моментѣ оцѣнки, а необходимость въ научной ея обусловленности со стороны средствъ. Конечно, того детерминизма, который мерецится при этомъ многимъ, въ соціальной политикѣ не больше чѣмъ во всякой живой дѣятельности; поэтому, если подъ научностью разумѣть ея полную детерминированность, то слѣдуетъ сказать, что научной соціальной политики не существуетъ, какъ вообще не существуетъ научнаго дѣйствія, ибо на-

ука есть противоположность дѣйствію, бездѣйствіе, застывшее созерцаніе. Напротивъ, если научность понимать какъ пользованіе данными научнаго опыта при обоснованіи плана дѣйствій, то соціальная политика можетъ быть научной и фактически часто является таковою¹⁾.

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

Этимъ создается все увеличивающееся механизированіе жизни, преобладаніе абстрактности и уменьшеніе конкретности въ человѣческихъ отношеніяхъ. Соціальная политика замѣняетъ любовь, возможную лишь въ отношеніи къ личности, но не къ совокупности—будь это „партия“, или „классъ“, или „человѣчество“—„идейностью“ (не даромъ въ нашъ вѣкъ появляется противопоставленіе любви къ ближнему, живой и конкретной, и любви къ дальнему²⁾), такъ сказать, соціологической), теплота личныхъ

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

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

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

Хотя соціальная политика вообще способна обладать на

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

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

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

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

ми и опираться на нихъ въ своихъ предначертаніяхъ (а можетъ, конечно, и наоборотъ, идти въ разрѣзъ съ ними). Социалистическая политика, какъ и всякая иная, остается искусствомъ (*τέχνη*), „техникой“, но, какъ и всякая техника, она можетъ опираться на науку: мы уже знаемъ, что наука обосновываетъ технику, а техника, въ свою очередь, „гарантируетъ“ науку. Социальная политика, какъ видъ техники, въ силу дѣйственнаго своего характера направляется волей: она ставитъ идеалы политики¹⁾, наука же лишь консультируется относительно средствъ, а не цѣлей. Политика принимаетъ социалистическую окраску не потому, что таковой требуетъ наука, но потому, что данныя лица или общественные группы хотятъ социализма, видѣть въ немъ—справедливо ли или ошибочно—панацею отъ всѣхъ соціальноэкономическихъ золъ, хотятъ его до всякой науки и помимо нея, вовсе не въ силу его научности, но его желанности. Иллюзія „научнаго социализма“, которою ослѣпляли себя и своихъ довѣрчивыхъ послѣдователей Марксъ и Энгельсъ, въ томъ именно и состоитъ, будто наука можетъ служить не только опорой для социалистической политики, давая нѣкоторую поддержку социалистическихъ надеждъ, но и основой самой *воли къ социализму*. Однако, если бы даже признать неизбѣжность даннаго развитія научно предустановленною (что, конечно, само по себѣ совершенно невозможно), то изъ этого признания еще не рождается необходимо воля къ этому развитію²⁾. Въ основѣ социализма лежитъ, несомнѣнно,

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

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

воля къ нему и въра въ него, имѣющая своеобразный религиозный оттѣнокъ¹⁾, и это сохраняетъ всю свою силу, конечно, и относительно Маркса и Энгельса²⁾.

Когда говорятъ, что наука благопріятствуетъ социализму или даже предустанавливаетъ его наступленіе, то это можетъ имѣть двоякое значеніе. Во-первыхъ, это можетъ значить, что нѣкоторыя черты современного экономического развитія, или его „тенденціи“, если ихъ мысленно продолжить, приводятъ къ социализму: фактъ нѣкоторой естественной и необходимой, хотя, впрочемъ, значительно преувеличивающей, концентраціи капиталистической промышленности (но не земледѣлія!) можетъ быть научной точкой опоры для социалистической политики. Имъ въ опредѣленныхъ цѣляхъ можетъ пользоваться соціальный политикъ, по аналогіи съ тѣмъ, какъ практика страхования отъ огня пользуется данными пожарной статистики, т.-е. въ качествѣ средства научнаго ориентированія. Такой практическій социализмъ можетъ быть только частиченъ (*Stücksocialismus*), для него все „въ движениі, а не въ конечной цѣли“ (Бернштейнъ). Во-вторыхъ, съ ученымъ о научности социализма можетъ связываться и такое

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

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

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

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

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

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

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Феноменологія хо^зяйства.

I.

Проблема политической экономії.

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

нія. Хозяйство въ своей феноменології, т.-е. въ непосредственной эмпирической данности, существуетъ для насъ какъ добровольно или недобровольно принимаемая необходимость, которая налагается на насъ извнѣ. Мы испытываемъ ее какъ гнетъ нужды, какъ стѣсненность жизни, подвергающейся постоянной опасности. Потому хозяйственная дѣятельность имѣть характеръ борьбы за жизнь, и, въ частности, именно за данный, опредѣленный уровень жизни. Хотя хозяйство какъ творчество и есть синтезъ свободы и необходимости, однако въ нашемъ непосредственномъ самочувствіи хозяйственная нужда надвигается на насъ, какъ прямое ограниченіе свободы, какъ тяжелая необходимость, отъ которой нельзя уйти, не уходя и отъ жизни, какъ нѣкоторый фатумъ, тяготѣющій надъ жизнью, какъ проклятие надъ нею, изреченное еще въ Эдемскомъ саду. Конечно, какъ творчество, трудъ не есть проклятие или неволя, напротивъ, онъ есть выраженіе высокаго предназначенія человѣка, образъ Божій въ человѣкѣ. Но природа труда, какъ и всей временной и дискурсивной жизни, имѣть антиномичный характеръ, и трудъ въ потѣ лица, какъ хозяйственная необходимость, есть печать рабства стихіямъ, изгнанія изъ рая, утраты согласнаго сожитія съ тварью. Конечно, и этотъ подневольный трудъ не уничтожаетъ свободы человѣка, ибо даже сознаніе неволи и рабства доступно лишь свободному по природѣ существу, знающему, помнящему и цѣнящему свою свободу, вообще свобода и необходимость, какъ понятія взаимно рефлектирующіяся, другъ друга предполагаютъ и обусловливаютъ, какъ уже указано выше. Того, что всегда намъ присуще,—нашей свободы, мы не сознаемъ, хотя она и составляетъ условіе и нашего чувства зависимости отъ необходимости, и самой нашей хозяйственной дѣятельности, такъ же какъ солнечный свѣтъ, не входя въ окраски отдѣльныхъ предметовъ, какъ опредѣленный цвѣтъ, всетаки все ихъ собою обусловливаетъ. Но то, что постоянно ограничиваетъ свободу и угрожаетъ нашей жизни, съ наибольшей отчетли-

востью и выдѣляется напимъ сознаніемъ и ставить задачи нашей волѣ. Такой характеръ имѣть и хозяйственная необходимость, отъ которой природой не освобождается ни одинъ человѣкъ, хотя она и можетъ парализоваться временно и частично соціальными условіями. Нужда, потребность, бѣдность, и соответствующія имъ понятія хозяйственаго блага, полезности (потребительной цѣнности), богатства суть поэтому естественные термины, въ которыхъ вращается хозяйство, его вопросы и отвѣты. Спрашиваетъ нужда и потребность, отвѣчаетъ человѣческий трудъ и полезность благъ.

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

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

Характеризуя научный стиль политической экономіи, приходится считаться и съ расплывчатостью и неопределеннostью ея фактическихъ границъ, а также и съ не-

объятностью ея сырого материала, наблюдений надъ разными сторонами хозяйства въ его прошломъ и настоящемъ, которые производятся теперь въ экономической наукахъ, причемъ на собирание и упорядочение этого материала отдается значительная доля научной энергіи. Для того, чтобы уловить существенные черты экономической науки, невольно приходится ее стилизовать, брать политическую экономію не столько въ томъ, что она въ данный моментъ есть, сколько въ томъ, чѣмъ она хочетъ быть,—въ конечныхъ ея задачахъ. Первое препятствіе, которое приходится при этомъ преодолѣвать, это—неопределенность самаго основного ея понятія—богатства, которое, при всей жизненности своей, отличается аморфностью и расплывчатостью, обычно свойственными наиболѣе жизненнымъ понятіямъ. Извѣстно, что понятіе *богатства* и связанныя съ нимъ понятія *производительную и непроизводительную труда, производительныхъ силъ, производства*, въ разныхъ „школахъ“ политической экономіи опредѣляется различно: отъ узкаго меркантилизма первыхъ экономистовъ и не менѣе узкаго экономического материализма физіократовъ, Смита и соціалистовъ,—до болѣе широкаго пониманія у Листа и представителей исторической школы и, наконецъ, до полной неопределенности у Дж. Рёскина. Богатство суть деньги, а источникъ его—торговля, богатство суть продукты земледѣльческаго труда, а источникъ его—земледѣліе, богатство суть материальные продукты всякаго труда, а источникъ его трудъ промышленнаго или земледѣльческаго рабочаго¹⁾, богатство есть все, что радуетъ и украшаетъ жизнь, что по-

¹⁾ Однако материалистическое определение богатства, какъ совокупности материальныхъ продуктовъ, или чувственно осязаемыхъ предметовъ, которые можно видѣть или пощупать руками, не соответствуетъ уже современному состоянію производства: ни электрическая промышленность, ни химическая, ни транспортная, ни телеграфъ, ни телефонъ и т. п. не укладываются въ Смитовское определеніе,—даже материальные блага дематериализовались.

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

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

II.

Научный стиль политической экономіи.

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

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

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

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

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

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

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

ную во многихъ явленіяхъ, отбрасывая спокойно и это „болѣе или менѣе“, и все остальное, и такимъ образомъ получаетъ логический дестиллатъ, „экономическое явленіе въ чистомъ видѣ“. Это основоположеніе политической экономії, что *явлениа хозяйственной жизни обладаютъ качествомъ повторяемости или типичности*, есть общее методологическое предусловіе экономическихъ закономѣрностей. Вмѣстѣ съ тѣмъ очевидно, что этимъ положеніемъ напередъ исключено не только все индивидуальное, но и вообще *новое*, историческое: и въ этомъ политико-экономическомъ мірѣ, какъ и ранѣе въ соціологическомъ, ничего не происходитъ, не совершаются никакихъ событій, вращается лишь какое-то экономическое *perpetuum mobile*. Предполагается, что уже усчитанъ весь инвентарь экономической дѣйствительности и причинности, и вѣдь ея ничто не можетъ совершиться или сдвинуться съ данной точки. Правда, „законы“ политической экономії принципіально имѣютъ дѣло не только съ статикой, но и съ динамикой явленій, не только съ ихъ существованіемъ, но и послѣдовательностью. Однако не трудно убѣдиться, что и эта динамика имѣеть столь же статической и аналитической характеръ, какъ и статика: въ ней лишь вскрываются и осуществляются уже данные и существующія возможности, потому здѣсь принципіально исключена возможность новыхъ, т.-е. непредусмотрѣнныхъ данной закономѣрностью причинъ. Поэтому и она исходитъ изъ представленія объ исчерпывающемъ инвентарѣ дѣйствительности или подразумѣваетъ предпосылку *ceteris paribus*. Типиченъ въ этомъ отношеніи „прогнозъ“ Маркса касательно развитія капитализма къ соціализму (уже характеризованный въ предыдущей главѣ): онъ цѣлкомъ основанъ на предпосылкѣ *ceteris paribus* и представляетъ собою мысленное продолженіе лишь одной изъ „тенденцій“, т.-е. обобщеніе нѣкоторыхъ сторонъ современной дѣйствительности¹⁾). И по тому же типу построяют-

¹⁾) „Однако знанія высоты чисель и факта ихъ большей или

ся вообще „тенденції економіческого розвитія“, установленія какъ статистикой, такъ и политической экономіей. *Ничею новаю*, или отриданіе исторического и индивидуального, есть поэтому боевой лозунгъ и политической экономіи, этой старшой дочери соціологіи, въ такой же мѣрѣ, какъ и ея матери.

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

меньшей устойчивости въ теченіе хотя бы неопределенно долгаго промежутка времени недостаточно для построенія расчетовъ на будущее. „Устойчивость статистического числа не законъ, опредѣляющій ходъ событий, а результатъ стеченія многообразнѣйшихъ обстоятельствъ (Лексисъ)“ А. А. Чупровъ, ц. с. 379.

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

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

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

Но какъ только политическая экономія поворачивается лицомъ къ конкретной исторической дѣйствительности и дѣлаетъ попытку понять ее не только какъ механизмъ, но какъ творчество, тогда выясняется и значеніе личности какъ творческаго начала не только исторіи, но хозяйства¹⁾. Хотя до сихъ поръ мы характеризовали полити-

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

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

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

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

не ориентируются въ этихъ фактахъ и не задаются даже этой задачей, но изслѣдуютъ какую-то глубину подъ ними, ставяя задачи метэмпирическаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ, еще не метафизического характера, и потому являются плодомъ логического недоразумѣнія¹⁾. Возможность отвлеченнаго теоретизированія въ наукѣ вообще и въ политической экономіи въ частности не имѣть границъ, и потому оно непремѣнно должно стоять подъ контролемъ сознательнаго, *критического pragmatizma*, спрашивающаго; *cui prodest?* Возможны вѣдь и такія восхожденія отъ фактovъ къ теоріи, за которыми не можетъ послѣдовать обратнаго исхожденія. Теорія есть продуктъ отложений научной мысли, кристаллъ науки, и потому безъ теоріи не обходится ни одна наука, однако никогда не долженъ убираться мостъ, соединяющій оба берега, и номографія все же остается средствомъ для идіографіи, или иначе теорія для практики, которая всегда конкретна, исторична.

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

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

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

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

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

деть уже готово. Напротивъ, эти указанія науки всегда даются въ общей и неопределенной формѣ, необходимо предполагающей еще участіе интуїціи, творчества или хотя простой сметки. Поэтому экономическая политика по природѣ своей есть искусство, хотя и научное искусство. Политическая экономія не говоритъ намъ въ окончательной формѣ, нужно или не нужно заключать договоръ съ Германіей, или какую форму рабочаго страхованія слѣдуетъ предпочесть, или полезна ли данная стачка. Всякое научное сужденіе по поводу конкретнаго факта или вопроса представляеть собой своеобразное соединеніе понятій общихъ и индивидуальныхъ, номографическихъ и идіографическихъ, въ вопросахъ же экономической политики это соединеніе, благодаря сложности объекта сужденія,—экономической жизни, и невысокой, благодаря этому, степени научности политической экономіи, представляется особенно запутаннымъ. Отъ общаго къ частному ведеть не постепенный переходъ, но логическій скачокъ, причемъ онъ можетъ быть сдѣланъ въ различномъ направленіи. Вотъ почему такъ нелегко говориться между собою ученымъ и въ оцѣнкѣ фактъ, и въ практическихъ изъ нихъ выводахъ, чѣмъ вызывается иногда подозрѣніе и относительно самой науки, какъ будто наука знаетъ какой нибудь особый секретъ подхожденія къ фактамъ. Поэтому когда надлежить высказаться по вопросу, касающемуся совокупностей, политическая экономія испытываетъ затрудненія вслѣдствіе своей абстрактности, хотя и не болѣе чѣмъ всякая другая наука, но если дѣло идетъ не о совокупности, а объ индивидуальномъ явлениі, тогда эти затрудненія удвоются и становятся такъ велики, что въ известныхъ случаяхъ дѣлаютъ прямо невозможнымъ какое бы то ни было научное сужденіе. Что можно сказать, напр., на основаніи изслѣдованія о кризисахъ вообще и данномъ кризисѣ въ частности о томъ, разорится ли или обогатится фабриканть N? выиграетъ или потеряетъ данная отрасль производства? Не ясно ли, что политическая экономія дол-

жна отвѣтить этому фабриканту, что онъ какъ N для нея вовсе не существуетъ, потому что для нея есть только классъ фабрикантовъ вообще, но не единичные N. Во многихъ случаяхъ, такія абстрактныя сужденія до крайности обезцѣниваются, превращаются въ общія мѣста. Обычно въ такихъ случаяхъ посылки науки восполняются сужденіями практическаго разума или здраваго смысла, которыя, сдобреныя данными научнаго анализа, и принимаются иногда за заключенія науки. Нельзя удивляться, если, въ виду такого положенія вещей, научные умы болѣе строгіе, воспитанные на естествознаніи съ ея умѣреннымъ и спокойнымъ, а потому и менѣе замѣтнымъ прагматизмомъ, по крайней мѣрѣ въ сравненіе съ тѣмъ, который не только царитъ, но прямо свирѣпствуетъ въ политической экономіи, позволяютъ себѣ усомниться въ ея научности, въ самомъ правѣ ея на научное существованіе, а для умовъ болѣе философскихъ это заставляетъ лишній разъ повторить охлаждающій вопросъ скептицизма: что есть наука? Изученіе логической структуры политической экономіи для надлежащей полноты потребовало бы специальнаго углубленія и детализаціи, на которую мы здѣсь однако не притязаемъ, ограничиваясь лишь этими немногими замѣчаніями, необходимыми для выясненія общихъ точекъ зреенія философіи хозяйства въ примѣненіи къ его феноменологіи.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Экономический материализмъ какъ философія хозяйства.

I.

Экономический материализмъ, какъ философія и наука.

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

нечего дѣлать съ экономическимъ материализмомъ, такъ же какъ, напримѣръ, съ материализмомъ Фогта и Молешотта, и надо оставить его въ покой. Тѣмъ не менѣе мы полагаемъ, что на такое къ нему пренебреженіе мы не имѣемъ права до тѣхъ поръ, пока мы серьезно не посчитались съ *проблемой* экономического материализма. Жизненное же значеніе проблемы экономического материализма совершенно несоизмѣримо съ незаконченностью и несовершенствомъ его философской формы, которая является для него сравнительно случайной и несущественной, и не уничтожается непріемлемостью его философскихъ предпосылокъ. И ни пренебреженіемъ, ни брезгливостью нельзя умалить или уничтожить значеніе этой проблемы, которая по-прежнему привлекаетъ къ себѣ вниманіе свѣжихъ, незагипнотизированныхъ критицизмомъ или эстетизмомъ умовъ. Экономической материализмъ, какъ впрочемъ и всякое учение, ставящее значительную и жизненную проблему, недостаточно просто отвергнуть, отъ него отвернувшись въ безсиліи или же по отсутствію къ нему интереса, его надо преодолѣть, а преодолѣть можно только положительнымъ путемъ, признавъ его правду, понимая его мотивъ, но отклоняя при этомъ его ограниченность и извращенія. Въ экономическомъ материализмѣ говорить суровая жизненная честность, онъ отдаетъ свое вниманіе значенію нужды, заботы о кускѣ насущнаго хлѣба, которая тяготѣтъ надъ большинствомъ человѣчества. Однако не за эти только этическія свои черты, но и по своему философскому значенію онъ долженъ занять и въ исторіи философіи свое опредѣленное, ему одному принадлежащее мѣсто¹⁾. Онъ

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

есть первая попытка философії хозяйства, въ немъ впервые сознательно поставлена ея проблема, въ исторії мысли прозвучалъ новый мотивъ, навѣянный, конечно, не кабинетнымъ умозрѣніемъ, но жизненными впечатлѣніями дѣйствительности. И эта жизненность его мотива свидѣтельствуетъ, съ нашей точки зрења, и о философской подлинности, неизмышенности основной темы экономического материализма. Впрочемъ, въ послѣднее время для него наступилъ еще и совершенно неожиданный бенефисъ. Именно, оцѣнка философского значенія экономического материализма въ настоящее время поднята въ связи съ успѣхами философії прагматизма, который къ нему, въ извѣстномъ смыслѣ, приближается. Отношеніе между ними можно выразить такъ, что экономической материализмъ представляетъ одну изъ разновидностей прагматизма, есть какъ бы его частный случай, его можно было бы поэтому назвать экономическимъ прагматизмомъ. И этимъ вліятельнымъ, хотя и не глубокимъ философскимъ учениемъ нашихъ дней съ новой стороны подчеркивается значительность и жизненность основного мотива экономического материализма¹⁾.

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

¹⁾ Сближеніе между прагматизмомъ и экономическимъ материализмомъ, выясняющееся изъ сопоставленія основъ обоихъ уч-

Экономический материализмъ, какъ философское учение, ориентируетъ философию на фактъ хозяйства. Притомъ для него это не есть лишь одна изъ возможныхъ философскихъ ориентировокъ, допускающая рядомъ и другія, она есть вообще единственна возможная ориентировка, философія хозяйства есть сущая истина (хотя въ общодѣ экономическаго материализма и не имѣется такихъ выражений), это есть философія *хат' єзохїу*, абсолютная философская система, постигающая тайну бытія и раскрывающая ее въ научной доктринѣ. Здѣсь слышенъ отзвукъ Гегеля съ притязаніемъ послѣдняго на абсолютность его системы, а потому на ея единственность. Утерявъ многія сильныя стороны гегельянства, экономический материализмъ удержалъ эту его притязательность, его абсолютизмъ. Вмѣстѣ съ гегельянствомъ онъ раздѣляетъ и отличающій послѣднее крайній интеллектуализмъ: несмотря на ирраціональный характеръ основного фактора исторіи, именно развитія производительныхъ силъ, которое совершается съ слѣпой механической необходимостью, экономический материализмъ однако не сомнѣвается, что эта ирраціональная дѣйствительность, всегда запутанная всевозможными иллюзорными идеологіями, въ немъ получаетъ свое адекватное и притомъ вполнѣ рациональное выраженіе, не допускающее уже никакого темнаго, нерационализируемаго остатка или основы и не оставляющее мѣста ни для какихъ тайнъ. Тайна жизни вполнѣ раскрыта экономическимъ материализмомъ. Сравнительно съ интеллектуализмомъ гегельянства, для котораго мышленіе равно бытію, все разумное дѣйствительно, а все дѣйствительное разумно, этотъ интеллектуализмъ, вмѣсто панлогизма утверждающій пан-алогизмъ, всеобщую слѣпоту и ирраціональность, оказывается, конеч-

ній, съ особенной наглядностью выступаетъ въ извѣстныхъ тезисахъ Маркса о Фейербахѣ, напечатанныхъ Энгельсомъ въ приложении въ брошюрѣ *Fr. Engels: „L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie“*. См. выше, стр. 49—50, примѣч.

но, обремененнымъ противорѣчіемъ, котораго не зналъ Гегель. Эту черту экономической материализмъ раздѣляетъ, впрочемъ, со всемъ материализмомъ какъ до-Гегелевскаго, такъ и послѣ-Гегелевскаго толка.

Экономический материализмъ по своему смыслу представляеть собой философію исторіи метафизического или ужъ во всякомъ случаѣ метэмпирического характера, такъ сказать, *историческую онтологію*. Этому не мѣшаетъ то, что, слѣдя духу времени съ его реакцией идеализму, подъ сильнымъ вліяніемъ материалистически окрашенного позитивизма Фейербаха, творцы экономического материализма объявляли войну всякой метафизикѣ и видѣли въ немъ ея ниспроверженіе. Они полагали, что въ немъ вскрываются материальные корни всякой метафизики и тѣмъ изобличается ея иллюзорно-идеологической характеръ. Въ дѣйствительности, однако, экономической материализмъ представляеть собой, какъ и вообще материализмъ, лишь наивную или догматическую метафизику, не сознавая, однако, своей собственной природы. Исторія философіи полна примѣрами подобнаго рода безсознательной метафизики. Экономической материализмъ ставить себѣ проблему несомнѣнно метафизическаго характера, точь-въ-точь ту же самую, которую разрѣшаетъ въ своей сознательно метафизической философіи исторіи Гегель. Знаменитое „поставленіе вверхъ ногами“ (*auf den Kopf stellen*) Гегеля, которое приписываетъ себѣ Марксъ, касается лишь *содержанія* ученія, именно роль всемірнаго духа приписывается экономическому базису, но не *ею проблемы*, которая остается совершенно тою же самой. Марксизмъ въ этомъ отношеніи, дѣйствительно, есть заново перелицовданное гегельянство (конечно, только въ философіи исторіи). Достаточно ближе вникнуть въ сущность философіи исторіи Гегеля, чтобы убѣдиться, какъ велико это средство и это вліяніе. Первый вопросъ, который Гегель ставить въ философіи исторіи, таковъ: каковъ смыслъ всемірной исторіи, что въ ней происходитъ или что изъ нея получается? Въ соотвѣтствіи общему содержанію своей фи-

лософіи, согласно которой всемірный духъ приходитъ въ самосознаніе, лишь осуществляя себя путемъ свободы, Гегель отвѣчаетъ: „всемірная исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы“. „Эту мысль, даже эту формулу заимствуютъ у него (конечно, чисто вѣшнимъ образомъ) Марксъ и Энгельсъ, которые говорятъ о „прыжкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы“, причемъ послѣднее отожествляется у нихъ съ соціалистическимъ „государствомъ будущаго“. При всемъ отрицаніи исторической телеологіи и при всемъ стремленіи удержаться на механическомъ („естественно-научномъ“, т.-е. чисто каузальномъ) пониманіи исторіи, общая ея концепція здѣсь также оказывается имманентно-телеологической: исторія не разыгрывается въ пустую, но ведеть къ опредѣленной, внутренне закономѣрной цѣли. Второй вопросъ, который ставитъ Гегель въ своей философіи исторіи, таковъ: какъ совершаются ходъ исторіи, какими средствами осуществляется ея цѣль? По Гегелю, материаломъ исторіи являются человѣческие интересы, отдѣльныя потребности, всевозможные эгоистические мотивы, а также движенія страстей, создающія собой историческихъ дѣятелей. Эти частные мотивы, конечно, совершенно не совпадаютъ съ задачами исторіи, и люди не вѣдаютъ о нихъ, только у великихъ людей ихъ частная цѣль „содержать въ себѣ субстанціальный элементъ, составляющій волю мірового духа“. Но эта послѣдняя пользуется человѣческими стремленіями и интересами въ своихъ видахъ; сами того не сознавая, люди осуществляютъ ея стремленія, и въ этомъ состоить „хитрость разума“ (*List der Vernunft*), заставляющая людей помимо вѣдома исполнять его намѣренія. Это—объективная, надъ-эмпирическая, метафизическая закономѣрность исторіи. Экономической матеріализмъ эту идею ассимилируетъ слѣдующимъ образомъ. Онъ также утверждаетъ, что исторія есть игра страстей и интересовъ, которая въ совокупности своей образуетъ борьбу экономическихъ классовъ. Въ исторіи дѣйствуетъ закономѣрность, идущая далѣе частныхъ

цѣлей отдѣльныхъ лицъ или группъ, и эта закономѣрность опредѣляется развитіемъ производительныхъ силъ, которое проходитъ свои ступени, аналогичныя фазисамъ самосознанія всемирного духа. И здѣсь дѣйствуетъ „хитрость“, только не разума, но экономического базиса. Марксъ, сосредоточившій все свое вниманіе на отличіи своего ученія отъ гегелевскаго по содержанію, незамѣтно для себя принялъ изъ него безъ критики то, что гораздо важнѣе содержанія, *метафизическую постановку* проблемы, совершен-но въ духѣ гегелевскаго онтологизма, и въ этомъ онъ опять-таки не отличается отъ всего послѣ-гегелевскаго материализма, который тоже „поставилъ на голову“ гегелевскій идеализмъ и на его же проблемы далъ лишь новый отвѣтъ. Какъ философія исторіи, экономической материализмъ не есть эмпирическая, научно-позитивная теорія исторического развитія, но есть онтологія, это—самая важная его философская особенность. Какъ онтологическая метафизика, онъ раздѣляетъ общую судьбу со всѣми онтологическими системами: спиритуалистическими, материалистическими, идеалистическими ли, все равно. Предъ судомъ послѣдовательного позитивизма или неокантіанского критицизма онъ одинаково недозволителенъ и „ненаученъ“, какъ философія Шеллинга, Шопенгауера, Гегеля, Соловьева, Гартмана и т. д., ибо онъ спрашиваетъ о томъ, о чѣмъ нельзя спрашивать съ надеждой получить научный отвѣтъ, именно о томъ, что стоитъ за историческими явленіями, составляя ихъ метэмпирическую, метафизическую основу. Проблема экономического материализма въ сущности такова: что стоитъ за видимой пестротой и многообразіемъ историческихъ явлений? какова *единая* закономѣрность, связывающая запутанную множественность непосредственныхъ, ближайшихъ причинъ и ихъ обосновывающая? Эта есть не только метафизика исторіи вообще, но и притомъ опредѣленнаго, именно *монистического* типа: отъ Гегеля она унаследовала этотъ монизмъ, въ соединеніи съ діалектическимъ „методомъ“ (хотя гегелевская діалек-

тика наивно принята здѣсь за обыкновенный эволюционизмъ, какъ ни мало общаго она съ нимъ имѣеть), почemu она называетъ себя иногда „діалектическимъ материализмомъ“. И центральное ученіе экономического материализма о „базисъ и надстройкѣ“ отвѣчаетъ именно на эту онтологическую проблему. Согласно этому ученію вся историческая жизнь человѣчества въ ея внѣшнихъ и внутреннихъ, политическихъ и соціальныхъ, культурныхъ и духовныхъ проявленіяхъ есть лишь надстройка надъ экономическимъ базисомъ, слѣдовательно, не имѣеть самостоятельнаго метафизического бытія, есть только „рефлексъ“, т.-е. оказывается онтологически обусловлена совершенно въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ всѣ эмпирическія события исторіи у Гегеля обусловлены побѣднымъ шествиемъ всемирного духа, проходящаго разныя фазы своего развитія. Этимъ утвержденіемъ ни Марксъ, ни Гегель отнюдь не отрицаютъ феноменального бытія всего того, что ими не признается самостоятельно существующимъ въ онтологическомъ смыслѣ, или что есть только рефлексъ. Все, что является „надстройкой“,—и государство, и право, и религія, и мораль,—все это и въ экономическомъ материализмѣ не объявляется не существующимъ, напротивъ, и для Маркса вся эмпирическая пестрота исторіи существуетъ такъ же, какъ и для всѣхъ, и непосредственная причинная связь историческихъ событий является картину множественности причинъ, запутанности событий, которую нельзя уложить ни въ какую монистическую схему. Эмпирическая исторія имѣеть свой „прагматизмъ“ событий, который и устанавливается исторической наукой. Причинность „экономического базиса“ существуетъ только „in letzter Instanz“, а вовсе не лежитъ на поверхности. Это можно перевести на философскій языкъ только такъ: она имѣетъ метафизическое, а не эмпирическое значеніе, она не связываетъ непосредственно явленій, но стоитъ за явленіями какъ ихъ нумеральная основа. Отношеніе базиса къ надстройкѣ таково, какъ отношеніе *Ding an sich* и явленій въ системѣ Канта

или, еще определеннѣе, въ системѣ Шопенгауера: экономической базисъ есть нумень исторіи, лежацій въ основѣ всѣхъ ея феноменовъ и ихъ собою порождающій, и отношеніе, существующее между нуменомъ и феноменами, міромъ интеллигibleльнымъ и эмпирическимъ, конечно, не можетъ быть приравнено эмпирической причинности исторіи; если характеризовать и это отношеніе понятіемъ причинности, то слѣдуетъ прибавить, что онтологическая причинность лежитъ очень глубоко и потому не слѣдуетъ искать ея на поверхности. А здѣсь мы можемъ имѣть совершенно иную картину причинности, множественную, пеструю, не раскрывающую, а скорѣе закрывающую единую истинную, нумenalную причинность, дѣйствующую „in letzter Instanz“. Чтобы познать ее, нужно умѣть заглянуть въ глубину, во внутрь механизма, и лишь послѣ того, какъ будетъ познана—не научно-эмпирическимъ, но спекулятивнымъ или интуитивнымъ путемъ—эта *Ding an sich*, ея незримое вѣяніе будетъ почувствовано и въ эмпирической дѣйствительности, и послѣдняя станетъ понятна по своему внутреннему смыслу. Такъ построются вообще системы метафизики исторіи, напримѣръ, у Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гартмана, Владимира Соловьева, или, ранѣе, у блаж. Августина, у Боссюэта, у Гердера. Такой же смыслъ получаетъ и теорія экономического материализма или, по крайней мѣрѣ, одна ея сторона, по нашему мнѣнію, наиболѣе существенная и характерная. Однако, благодаря отсутствію философской ясности въ постановкѣ и расчлененіи проблемы, въ теоріи экономического материализма даже у Маркса и Энгельса (не говоря уже объ ихъ послѣдователяхъ) можно замѣтить нѣсколько различныхъ порядковъ мысли, которые плохо между собой мирятся, но постоянно перекрещиваются. Прежде всего сюда относится мнимая *научность* экономического материализма, которую онъ такъ кичится, которую такъ старательно подчеркиваетъ въ сумбурной идеѣ научнаго соціализма, или соціализма какъ науки. Экономический материализмъ какъ на-

ука, слѣдовательно, какъ совокупность обобщеній относительно фактическаго хода исторіи, сводящихъ ее, главнымъ образомъ, къ экономическому развитію, есть нѣчто, совершенно отличное отъ него же, какъ метафизики, и смѣшеніе научной и метафизической теоріи, которое здѣсь совершается, приводить къ совершенно непреодолимымъ трудностямъ, и, прежде всего, методологического характера. Если экономический материализмъ хочетъ быть теоріей исторического развитія, научнымъ истолкованіемъ фактovъ или ихъ „обобщеніемъ“, то очевидно, что такого рода теорія, какого бы то ни было содержанія, не выстavляется *a priori, ante facta*, но можетъ быть отстаиваема только *post facta*. Она получается какъ результатъ научного изслѣдованія и притомъ имѣть силу лишь въ его предѣлахъ. Она сохраняетъ характеръ „неполнаго наведенія“, *donec corrigetur*, и поэтому всегда можетъ быть опровергнута новыми фактами. Говоря принципіально, для этого довольно даже одного факта, ей противорѣчащаго, какъ его достаточно и для ниспроверженія любого даже изъ наиболѣе крѣпко установленныхъ эмпирическихъ „законовъ“ естествознанія, хотя бы закона тяготѣнія. Очевидно, подобный законъ никогда не можетъ притязать на такое универсальное значеніе *a priori*, на какое съ самаго начала, и притомъ до изслѣдованій, въ кредитъ, стала притязать экономический материализмъ. Нельзя, провозглашая свою научность, въ то же время попирать ея элементарныя требованія. Универсальность и притязательность экономического материализма можетъ быть понята и въ известномъ смыслѣ оправдана лишь въ томъ случаѣ, если мы будемъ видѣть въ немъ метафизику исторіи, ибо, какъ указано выше, метафизическія положенія опираются не на научно-эмпирическія основанія и даже по своему объясняютъ эмпирію. Но отстаивать права и притязанія метафизики подъ флагомъ опытной науки—это значитъ впадать по меньшей мѣрѣ въ недоразумѣніе. Въ этомъ пунктѣ Марксъ дѣйствительно ставитъ Гегеля вверхъ ногами и

притомъ дѣлаетъ это гораздо радикальнѣе, нежели при замѣнѣ всемірного духа экономическимъ базисомъ въ метафизикѣ исторіи. Такое превращеніе экономического материализма въ научно-эмпирическую теорію, въ науку, неизбѣжно должно было повести и къ его измельчанію въ сравненіи съ первоначальнымъ замысломъ. Транспонированный въ этомъ тонѣ, онъ утрачиваетъ величественный духъ Гегеля, и въ него вселяется совсѣмъ не величественный духъ Іер. Бентама съ его моральной ариѳметикой, вмѣстѣ съ меркантильнымъ духомъ классической политической экономіи. Въ экономическомъ материализмѣ духъ Гегеля борется съ чуждымъ ему духомъ Бентама и Рикардо, при чёмъ фактическая побѣда остается за послѣдними. Но это и приводить экономической материализмѣ къ философскому разложенію, потому что нельзя одновременно находиться въ двухъ плоскостяхъ, пытаясь совмѣстить несовмѣстимыя между собою черты. Экономической материализмѣ въ бентамизмѣ вульгаризуется и принимаетъ рѣзкія, угловатыя и нерѣдко карикатурныя формы. Онъ вырождается въ стремленіе объяснять все изъ жадности и видѣть одну экономическую подоплеку въ величайшихъ движеніяхъ исторіи: исторія реформаціи превращается въ исторію свиноводства и землевладѣнія XVI вѣка, а исторія первохристіанства—въ исторію рабства, латифундій и пролетаріата въ Римской имперіи и т. п. Бентамъ училъ о томъ, что человѣкъ руководится въ своей дѣятельности исключительно соображеніями выгоды и пользы, хотя бы въ самомъ широкомъ смыслѣ, и въ нихъ онъ видѣлъ критерій нравственности. Онъ былъ убѣжденъ, далѣе, что человѣческие мотивы поддаются точному исчислению, и понималъ соціологію какъ нравственную ариѳметику. Въ ней утилитаризмъ съ воодушевленіемъ не меньшимъ, чѣмъ въ экономическомъ материализмѣ, мнилъ найти универсальное истолкованіе всѣхъ человѣческихъ дѣлъ. Бентамовскую идею обѣ интересѣ, какъ основномъ двигателѣ человѣческой психологіи, перевела на свой языкъ фритредер-

ская политическая экономія съ Рикардо во главѣ. Появилась фикція „экономического человѣка“, бентамиста въ области хозяйства, и такъ какъ политическая экономія рассматривала жизнь только чрезъ очки своего специальнаго научнаго интереса, забывая или игнорируя все остальное, то и получалось иногда впечатлѣніе, что экономической человѣкъ для нея есть вообще человѣкъ или что по природѣ онъ есть только хозяйственный эгоистъ¹⁾. Экономической материализмъ, какъ соціальный бентамизмъ, эту же самую идею, не подвергая ее критическому изслѣдованію, распространилъ съ индивидовъ на общественныя группы и сталъ говорить не о личномъ, но уже о классовомъ интересѣ. Исторія, которая Бентаму представлялась какъ борьба интересовъ отдѣльныхъ лицъ, у Маркса стала рассматриваться какъ борьба классовъ, появилась идея классовой борьбы въ качествѣ объясненія исторического процесса. Изъ этой доктринально принятой предпосылки вытекаетъ методологическое правило: искать для всякаго исторического явленія подпочвы въ классовой борьбѣ и въ экономическомъ базисѣ и не успокаиваться до тѣхъ поръ, пока она не будетъ такъ или иначе обнаружена. И такъ какъ при эластичности, а нерѣдко и скучности исторического материала почти всегда можно въ немъ увидѣть то, въ наличности чего напередъ убѣжденъ,—историческая кухня въ этомъ отношеніи гораздо снисходительнѣе, чѣмъ естественно-научная лабораторія,—то мы и имѣемъ цѣлый рядъ экономическихъ истолкованій различ-

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

ныхъ явленій исторіи: права, религії, науки, литературы, искусства. Старыя пути метафизики Гегеля, вслухъ отвергаемой, цѣлы и теперь, и наличность quasi-научнаго, а въ дѣйствительности метафизическагоaprіори экономического материализма съ его „діалектическимъ методомъ“ (этимъ чудовищнымъ недоразумѣніемъ) вносить тенденціозность въ научное изслѣдованіе, отъ которой свободны и открытая, сознательная метафизика и настоящій, послѣдовательный научный эмпиризмъ. Но, конечно, помимо экономического материализма, какъ монистической метафизики исторіи, съ ея соціальнымъ бентамизмомъ, требующимъ все сводить къ экономическимъ интересамъ и ради обличенія послѣднихъ чинящимъ своеобразный экономической сыскъ надъ исторіей, существуетъ и дѣйствительно научное направление въ исторіографії, останавливающееся наиболѣе охотно на экономической сторонѣ исторіи. Этотъ исторический экономизмъ не притязаетъ ни на какуюaprіорную монистическую философію исторіи. Онъ интересуется экономической стороной исторіи просто лишь по мотивамъ исторического реализма, въ виду той неоспоримой жизненной важности, которую имѣть хозяйство, но ему остается чуждо стремленіе къ методологическому монизму, къ вытягиванію исторіи во что бы то ни стало на прокрустово ложе экономическихъ интересовъ. Напротивъ, онъ легко мирится—или, по крайней мѣрѣ, долженъ мириться — съ эмпирическимъ плорализмомъ, съ признаніемъ множественности историческихъ причинъ или факторовъ и ихъ многообразнаго взаимодѣйствія. Экономическое направление въ исторіи, хотя и часто смѣшиваются съ экономическимъ материализмомъ, въ дѣйствительности совершенно ему чуждо, ибо оно всецѣло остается въ области „исторического прагматизма“ и ни на какую философію исторіи не притязаетъ. И именно въ этомъ направлениі, въ силу его научной непредвзятости, и производятся цѣнныя научныя изслѣдованія, раскрывающія дѣйствительное значеніе хозяйства въ исто-

рическомъ развитии идвигающія впередъ экономическую исторію.

Итакъ, экономический материализмъ есть метафизика исторіи, которая, не сознавая своего дѣйствительного характера, считаетъ себя наукой, но не становится всесъло ни той, ни другой. Въ этой его двойственности заложено противорѣчіе, его разъѣдающее. Но въ этомъ отношеніи его судьба вообще поучительна и для всякой „теоріи исторического процесса“. Насколько она дѣйствительно научна, т.-е. эмпирична, она отражаетъ на себѣ состояніе изслѣдованія въ данную эпоху и не уполномочена притязать на утвержденія болѣе общаго значенія. Всякое же общее утвержденіе явнымъ образомъ выводить за предѣлы строгой эмпиріи и должно быть возведено къ предположеніямъ болѣе общаго характера, устанавливаемымъ философіей. Другими словами, всякое общее учение исторической философіи есть уже метафизика исторіи — все равно, выставляется ли оно Гегелемъ или Контомъ, Марксомъ или Гердеромъ, Боссюэтомъ или Лассалемъ. И надо смотрѣть на это открытыми глазами¹⁾.

II.

Противорѣчія экономического материализма.

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

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

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

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

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

Экономический материализмъ беретъ хозяйство въ политикоэкономическомъ смыслѣ и этимъ обрекается, дѣйстви-

тельно, на безпросвѣтный материализмъ. Его задачей въ такомъ случаѣ неизбѣжно оказывается не изслѣдованіе хозяйственной стороны жизни, какъ проблемы философіи хозяйства, но натягиваніе доказательствъ *per fas et nefas* относительно зависимости всей жизни и всей культуры отъ хозяйства въ политикоэкономическомъ смыслѣ, и экономическая наука для философіи исторіи естественно получаетъ здѣсь то же значеніе, что логика въ философіи Гегеля, т.-е. онтологіи¹⁾. Понятія формъ производства, съ „діалектической“ необходимостью смыняющихъ другъ друга на извѣстной ступени, „развитія производительныхъ силъ“, очевидно, выработаны на верстакѣ политической экономії для ея нуждъ, но теперь оказывается необходимымъ пристегивать къ нимъ всю духовную исторію человѣчества, разрѣзая ее на куски въ соотвѣтствіи этимъ политикоэкономическимъ схемамъ. Но, конечно, политической экономії въ дѣйствительности вовсе не принадлежитъ значеніе исторической онтологіи, она есть лишь специальная наука, какъ всякая другая, и эта попытка та-

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

кого ея превращенія въ онтологію неизбѣжно ведеть къ ряду натяжекъ, извращеній, насилий надъ фактами.

Это незаконное употребленіе понятій политической экономіи въ качествѣ исчерпывающихъ категорій философіи хозяйства совершенно закрываетъ логические горизонты для экономического материализма. Онъ остается логически скованъ ими, видя передъ собой готовыя уже и исчерпывающія категоріи таmъ, гдѣ должны бы еще стоять проблемы. Онъ обрекается этимъ на логическое несовершеннолѣтіе и остается „невыработаннымъ и незаконченнымъ“ (*unfertig und nicht ausgedacht*), какъ его характеризовалъ еще Штаммлеръ¹⁾). Но онъ имѣлъ въ виду при этомъ лишь невыработанность критической формы, гносеологическую сторону, напе же сужденіе касается и самаго существа. Благодаря примѣненію негодныхъ средствъ, именно специально научныхъ понятій къ разрѣшенію проблемъ философіи хозяйства, экономической материализмъ проходитъ мимо дѣйствительныхъ проблемъ, ихъ не замѣчая; но создаетъ для себя цѣлый рядъ вымыщленныхъ, невѣрно поставленныхъ и безнадежныхъ для разрѣшенія проблемъ, стремясь изобразить міръ какъ онъ есть, но въ то же время глядя на него черезъ окрашенныя очки. Таково происхожденіе всевозможныхъ опытовъ экономического истолкованія истории. Экономической материализмъ въ этомъ смыслѣ есть не что иное, какъ философская манія величія, развившаяся у политической онтологіи, которая возвела себя въ рангъ исторической онтологіи. И здѣсь Гегель оказался дѣйствительно поставленъ вверхъ ногами: у него такое онтологическое значеніе имѣла логика, однако не какъ специальная наука, какую мы знаемъ теперь, но какъ ученіе объ общихъ формахъ мышленія—бытія, у Маркса же это значеніе получила политическая экономія просто какъ специальная наука.

¹⁾ R. Stommel. Recht und Wirtschaft nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 1896.

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

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

Соціализмъ экономического материализма ни въ чёмъ не обнаруживается съ такой ясностью, какъ именно въ томъ, что онъ приписываетъ себѣ способность къ научному предсказанію, которое составляетъ его центральный эсхатологический нервъ,—именно благодаря этому онъ становится исторической философіей соціализма. Но къ чему относится этотъ прогнозъ, какова область его компетенці? Есть ли это лишь выраженіе соціологической тенденціи развитія, установленной, во-первыхъ, *ceteris paribus*, при предположеніи неизмѣнности основныхъ элементовъ развитія (чего мы, конечно, никогда не имѣемъ въ исторіи) а, во-вторыхъ, лишь для данной, точно очерченной области отношений, для данной соціальной „совокупности“, такъ, какъ устанавливаетъ свои прогнозы статистика? Или же, на-

противъ, рѣчь идеть о будущей *жизни* человѣчества, т.-е. о будущей *исторіи*, какъ это, со всей несомнѣнностью, имѣть мѣсто въ соціализмѣ, „научно“ предсказывающемъ рай на землѣ и этимъ воодушевляющемъ и зажигающемъ энтузіазмъ въ сердцахъ? Ни то, ни другое, или и то, и другое. Изъ тенденціи концентраціи капитала, имѣющей силу лишь для опредѣленной соціальной „совокупности“ и теряющей всякое значеніе за ея предѣлами, не выкроишь научно „земного рая“ и, конечно, нельзя сдѣлать научно никакого заключенія относительно прыжка въ царство свободы и наступленія соціалистического элизіума, оно получается, очевидно, лишь благодаря превышенію научной компетенціи, но въ то же время указанная соціологическая основа придаетъ ему все же извѣстное научнообразіе, или, вѣрнѣе, тотъ оттѣнокъ научности, какую имѣютъ, положимъ, статистическія и иныя массовыя предвидѣнія. Дѣйствительно научные элементы растворены здѣсь въ утопическихъ, но утопические облечены маской научныхъ; получается полное смѣщеніе.

Въ связи съ этимъ стоитъ еще противорѣчіе, разъѣдающее экономической материализмъ: съ одной стороны, онъ есть радикальный соціологический детерминизмъ, на все смотрящій черезъ призму неумолимой, желѣзной необходимости, съ другой—онъ есть не менѣе же радикальный прагматизмъ, философія дѣйствія, которая не можетъ не быть до извѣстной степени индетерминистична, для которой „міръ пластиченъ“ и нѣтъ ничего окончательно предопределеннаго, неумолимаго, неотвратимаго. Экономической материализмъ остается безпомощенъ предъ антиноміей свободы и необходимости, которую онъ носить въ себѣ; какъ нѣкій Фаустъ, онъ имѣть двѣ души, рвущіяся въ противоположныя стороны. Это затрудненіе сыздавна отмѣчалось въ литературѣ¹⁾). Какъ послѣдовательный соці-

¹⁾ Большое значеніе имѣть здѣсь извѣстное изслѣдованіе Stammler: „Recht und Wirtschaft nach der materialistischen Geschichtsauf-

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

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

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

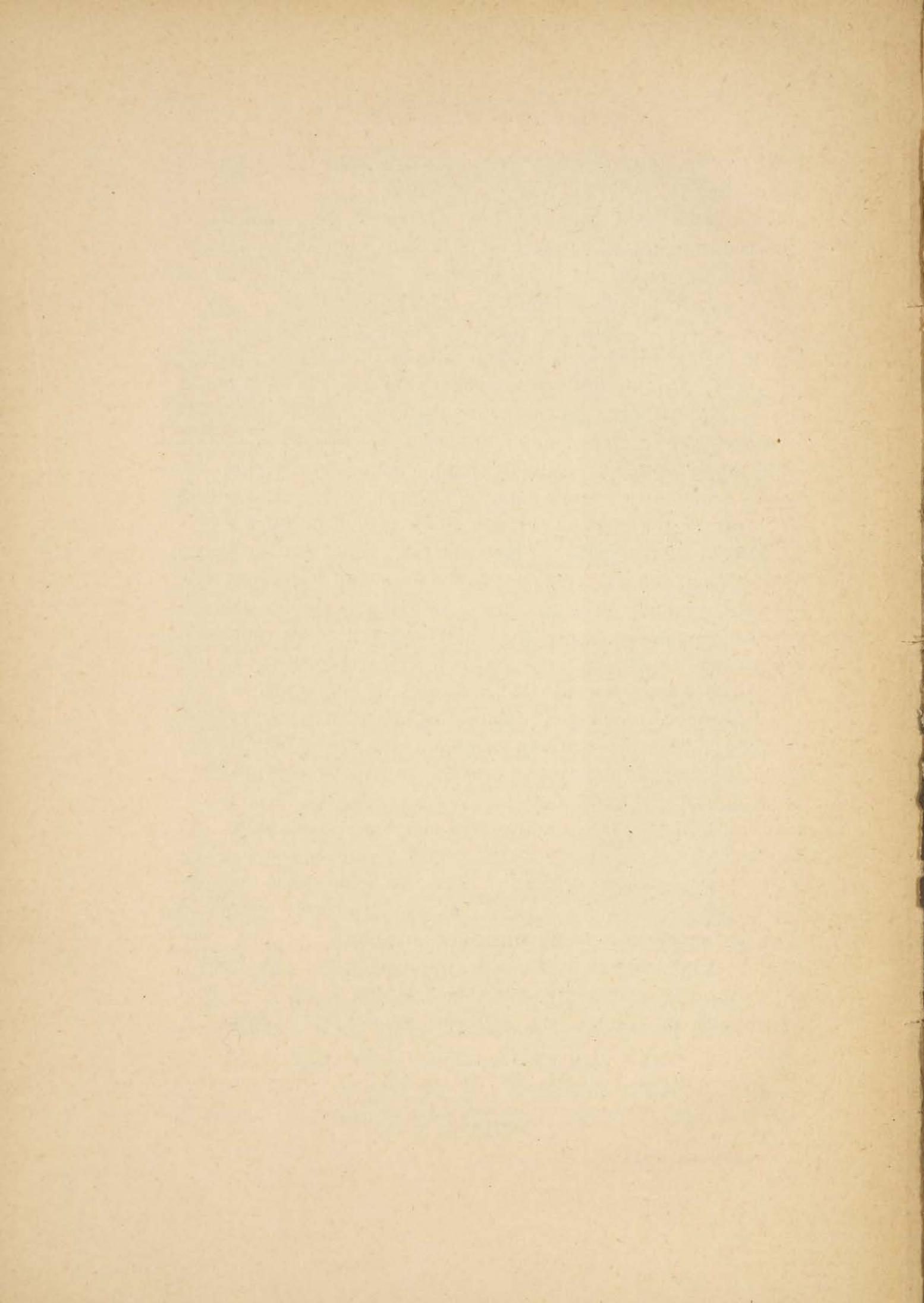
ма. Хотя послѣдній остается чуждъ ей и даже совершенно ее отвергаетъ (уже въ Энгельсовскомъ анти-Дюрингѣ, а еще болѣе въ новѣйшей литературѣ), однако гносеология не позволяетъ такъ легко себя отвергнуть, она не выпускаетъ изъ своихъ цѣпкихъ когтей, требуя „критической самоотчетности“. Экономическому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

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

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

лена въ экономическомъ материализмѣ, конечно, окажется долговѣчнѣе, нежели этотъ послѣдній.

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



СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стран.</i>
Предисловіе.....	I — IV
Глава I. Проблема філософіи хозяйства.....	1 — 48
I. Современный экономизмъ.....	1 — 7
(экономической материализмъ 2, его значение 3, господство экономизма 4, предпосылки науки 5, кризисъ экономической науки 6, ее обусловленность 7).	
II. Філософія и жизнь.....	8 — 26
(что такое філософія? 8, о независимости філософіи 9, філософія и жизнь 10—11, логическое и алогическое 12, интеллектуализмъ 13—18, антиинтеллектуализмъ 19—21, природа мысли 22—24, ориентированіе 25, Ding an sich 26).	
III. Філософія и наука.....	26— 32
(множественность ориентировокъ 27—8, філософія и искусство 29, філософія хозяйства 30, філософія и наука 31, понятіе філософіи 32).	
IV. Критицизмъ и догматизмъ.....	33— 38
(„kritицизмъ“ 33, „алхімія познання“ 34, догматизмъ и критицизмъ 35, непосредственность знанія 36, Гегель и критицизмъ 37, догматизмъ знанія 38).	
V. Предварительное определение хозяйства.....	38— 48
(смертная жизнь 39—41, борьба за жизнь 42, хозяйство 43, очевидченіе природы 44, хозяйство и трудъ 45, трудъ 46, культура и природа 47—48).	

II

Стран.

Глава II. Натурфилософскія основы теоріи хозяйства. 49— 74

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

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

II. Философія Шеллинга..... 61— 74

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

Глава III. Значеніе основныхъ хозяйственныхъ функцій. 75—108

I. Потребленіе..... 75— 91

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

II. Производство..... 91—108

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

Глава IV. О трансцендентальномъ субъектѣ хозяйства. 109—159

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

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

III

Стран.

и знаніе 120, єдиний суб'єктъ хоziйства 121—2, деміургъ хоziйства 123, жизнь и смерть 124, предѣль хоziйства 125, путь хоziйства 126, единство человѣка 127, премудрость 128—9, человѣкъ и человѣчество 130—2, самость 133, соціальний идеаль 134).

II. Софiйность хоziйства..... 134—159

(„пластичность мiра“ 135, миѳология матерiализма 136, проблема творчества 137,—у Канта 138, софiйность мiра 139, оригинальность творчества 140, софiйность хоziйства 141, творчество и жизнь 142, хоziйство и жизнь 143, жизнь и смерть 144, хаось и Софiя 145, болѣнь бытiя 146, самость 147—8, метафизическое грѣхопаденiе 149, Софiя небесная и эмпирическая 150—1, софiйность твари 152—3, состоянiе мiра 154, мiръ и Софiя 155, „райское хоziйство“ 156, Софiя въ исторiи 157, откровенiя Софiи 158—9).

Глава V. Природа науки..... 160—209

I. Множественность научного знанiя..... 160—171

(оправданiе науки 161, классификацiя наукъ 162—3, прагматизмъ науки 164, научная стилизация 165, дѣйствительность и наука 166, относительность науки 167, априоризмъ въ наукѣ 168, идеализмъ и прагматизмъ 169—70, антропологизмъ въ наукѣ 171).

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

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

III. Софiйность науки..... 180—184

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

IV. Гносеологiя и праксеологiя..... 184—191

(техника и логика 185, учение Канта 186—190, научословiе 191).

V. Наука и жизнь..... 192—198

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

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

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

VII. Самосознаніе науки.....	205—209
(активность знания 206, бесплодие научного разума 207, хозяйство разума 208—9).	
Глава VI. Хозяйство какъ синтезъ свободы и необходимости.....	210—243
I. Свобода и причинность.....	210—224
(свобода и необходимость 211, свобода и наука 212, свобода у Канта 213, самопричинность 214, граница детерминизма 215, многозначность причинъ 216, самотворение 217, корни сознанія 218, твариность человѣка 219, модусы идей 220, учение Шеллинга 221—2, учение о предсуществованіи 223).	
II. Свобода и необходимость.....	224—234
(яйность 224—5, свобода и мощь 226, свобода въ Абсолютномъ 227, святая необходимость 228—9, содержаніе личности 230, яйность и свобода 231, я и не-я 232, умопостигаемый человѣкъ 233, трансцендентность свободы 234).	
III. Духъ хозяйства.....	234—239
(историческое творчество 235, дедукція понятія исторіи 236, закономѣрность исторіи 237, духъ хозяйства 238, личность въ хозяйствѣ 239).	
IV. Свобода какъ мощь, необходимость какъ немощь...	239—243
(антиномизмъ разсудка 240, богатство какъ мощь 241, магія и наука 242, „достоинство человѣка“ 243).	
Глава VII. Границы соціального детерминизма.....	244—272
I. Стиль соціальной науки.....	244—257
(прагматизмъ соціальной науки 245, предметъ соціальной науки 246, соціальное тѣло 247—8, научная стилизациіа 249, соціальный детерминизмъ 250, сужденія А. А. Чупрова 251, значеніе среднихъ 252—3, понятіе класса 254, классовый интересъ 255, методъ упрощенія 256, методологическая фикція 257).	
II. Соціологизмъ и историзмъ.....	257—265
(множественность соціальныхъ наукъ 258, предпосылка <i>ceteris paribus</i> 259, соціологическое априори 260, индивидуальное и типичное 261, историческій законъ 262, случайныя причины 263, возможность соціальной науки 264, методологизмъ науки 265).	
III. Проблема соціальной политики.....	266—272
(соціальная политика и наука 266, объектъ соціальной политики 267, соціализмъ и любовь 268, научный соціализмъ 269—72).	

V

Стран.

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

I. Проблема политической экономії..... 273—279

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

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

(соціологизмъ политической экономії 280, индивидуальное и социальное 281—2, экономической человѣкъ 283, „законы“ политической экономії 284, экономическая история 285, экономической автоматъ 286, экономической фатализмъ 287, цѣнность теорій 288—9, критической прагматизмъ 290, ложный эмпіризмъ 291, теорія и практика 292, научность политической экономії 293).

Глава IX. Экономический материализмъ какъ философія хозяйства..... 294—321

I. Экономический материализмъ какъ философія и наука. 294—307

(важность его проблемы 295, его значеніе 296, его абсолютизмъ 297, его онтологизмъ 298, историческая закономѣрность 299, метафизический монизмъ 300, базисъ и надстройка 301, метафизика истории 302, смышеніе метафизики и науки 303, Гегель и Бентамъ 304, приложенія экономического материализма 305, экономическое направлениe въ истории 306, двойственность экономического материализма 307).

II. Противорѣчія экономического материализма..... 307—321

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

Того же автора.

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

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

Отъ марксизма къ идеализму. Сборникъ статей 1896—1903.

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

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

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

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

ГОТОВЯТСЯ КЪ ПЕЧАТИ:

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

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

БЕРДЯЕВЪ

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО

главный складъ:

Москва, Знаменка, 11.

Ближайшее участіе принимаютъ:

ПУТЬ

И. А. Бердяевъ, С. Н. Булгаковъ, Г. А. Рачинскій,
Кн. Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрнъ

Отдѣлъ I.

ОРИГИНАЛЬНЫЯ ПРОИЗВЕДЕНИЯ.

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

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

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

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

ВЛ. ЭРНЪ. Борьба за логосъ. Цѣна 2 р.

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

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

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

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

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

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

Отдѣлъ II.

ПЕРЕВОДЫ.

ВЛАДИМИРЪ СОЛОВЬЕВЪ. Россія и вселенская церковь. Переводъ съ французского Г. А. Рачинскаго. Цѣна 2 р. 25 к.

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

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

ЗЕЙПЕЛЬ. Хозяйственно-этические взгляды отцовъ церкви. Переводъ съ немецкаго, съ предисловіемъ С. Н. Булгакова (печатается).

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

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

Отдѣлъ III.

РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ.

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

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

Отдѣлъ IV.

СБОРНИКИ.

- СБОРНИКЪ ПЕРВЫЙ. О ВЛАД. СОЛОВЬЕВѢ. Ц. 1 р. 50 к. Статьи:
С. Н. Булгакова, Вячесл. Иванова, кн. Евг. Трубецкаго, Александра Блока, Н. Бердяева, Вл. Эрна.
- СБОРНИКЪ ВТОРОЙ. О РЕЛИГИИ Л. ТОЛСТОГО. Ц. 1 р. 70 к.
Статьи: С. Н. Булгакова, В. В. Зѣньковскаго, Кн. Евг. Трубецкаго, В. И. Экземплярскаго, С. Н. Булгакова, Анд. Бѣлаго, Н. А. Бердяева, А. С. Волжскаго, Вл. Эрна.
- СБОРНИКЪ ТРЕТИЙ. О СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ (готовится къ печати).

Отдѣлъ V.

ФИЛОСОФСКИЕ КЛАССИКИ.

БААДЕРЪ. Избранныя сочиненія (готовится къ печати).

Дж. БРУНО. Избранныя сочиненія (готовится къ печати).

Намѣчаются переводы избранныхъ сочиненій: Плотина, Эригены, Фихте, Шеллинга, Гегеля и др.

Книгоиздательство „ПУТЬ“ высылаетъ свои изданія всѣмъ, выписы-вающимъ непосредственно изъ склада (Москва, Знаменка, 11), принимая поч-товые расходы на свой счетъ; расходы по наложенію платежа заказчики при-нимаютъ на себя (до 5 р.—10 к., свыше — по 2 к. съ рубля).

За границу отправка изданій производится на тѣхъ же условіяхъ, но по полученніи полной оплаты заказа (наложеніе платежа не допускается).

По выходѣ изданій изъ печати въ теченіе первыхъ двухъ мѣсяцевъ, книги отпускаются книгопродавцамъ со скидкою 30%, по истеченіи этого времени скидка понижается до 25%; расходы по пересылкѣ книгъ за счетъ заказчика.

Издательница М. Ж. Морозова.

