



С. Н. БУЛГАКОВ

Философия хозяйства

Глава вторая

НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ТЕОРИИ ХОЗЯЙСТВА

I. Идеализм и натурфилософия

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

* В замечательных по содержащимся здесь намекам на новейшую теорию прагматизма тезисах Маркса о Фейербахе 1845 г. приложенных Энгельсом к своей брошюре «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», мы читаем: «1. Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *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 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

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

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

oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis, isoliert, ist eine rein scholastische Frage... 11. Die Philosophen haben die welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*». В этих тезисах хотя с большой сжатостью, но определенно ставится проблема философии хозяйства¹.

* Механизм в смысле причинности, вытекающей из природы вещей и их свойств, отнюдь не устраняется идеей целесообразности. Последняя вовсе не означает беспричинности или, точнее, бесприродности, при которой уничтожаются свойства вещей. Механизм, в противоположность целесообразности, есть только его чуждость человеческим целям или же фактическая недостаточность его целей человеку. Вообще механизм есть только способ действия, его *как*, а не его *что*. Он может работать с действительной или кажущейся бесцельностью или же в прямой противоположности человеческим целям, но это отнюдь не значит, что самая его идея противоречит

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

целесообразности. Напротив, его можно рассматривать как понятие, координированное понятию цели, всякая цель нуждается в механизме средств, так что механизм входит в осуществление цели. При этом как и цели могут быть различны, так и степень координированности им механизма причин также является различна. Можно пойти дальше и сказать, что понятие абсолютного механизма, безотносительного всякой целесообразности, даже и немислимо, в действительности мы мыслим всегда телеологически и сознательно или бессознательно подставляем те или иные цели природе и даже исходя из них истолкованием и ее механизм. В этом смысле телеологично все естествознание — дарвиновская борьба за существование, учение о происхождении видов и т. д. Телеологична (бессознательно) вся политическая экономия даже в самых ее объективных направлениях (напр<имер>, в экономическом материализме). По вопросу о цели в хозяйстве ср. обширное исследование: *R. Stolzmann. Der Zweck in der Volkswirtschaft. Die Volkswirtschaft als sociaethisches Zweckgebilde. Berlin. 1909*².

Истинным основоположником философии хозяйства является, однако, не Кант, философ субъективного идеализма, пассивного созерцания, но *Шеллинг*, философ природы и объективной действительности. Философия Канта по самой теме своей не могла быть и не была философией действия, каковою необходимо должна быть философия хозяйства, она была исключительно философией квиетистического созерцания³, спокойного теоретического обособления субъекта и объекта, при котором объект лишь отражается в субъекте и вопрос идет только об условиях возможности этого зеркального отражения. Кантовский субъект бездействует, он только созерцает, поэтому учение это есть вполне кабинетная философия*. И даже в практической философии Канта, в *Критике Практического Разума*⁵, благодаря своим постулатам занимающей такое центральное место в учении Канта и столь важной для обнаружения подлинных мотивов его системы, именно религиозно-метафизических и религиозно-этических (столь прямолинейно из

* Энгельс (а с ним, вероятно, и Маркс) в «Анти-Дюринге» против кантовского субъективного идеализма возражает ссылкой на факт технологии. (Ср. также вышецитированные тезисы Маркса о Фейербахе.)⁴ Насколько для ортодоксальных, некритических марксистов ссылка эта кажется победоносной и уничтожающей, настолько же в кантианской среде принято относиться к этому аргументу с пренебрежением, как к философской наивности. В действительности неправильно ни то, ни другое. Конечно, ссылка на технологию, совершенно так же, как и на всякий другой факт нашего опыта, отнюдь не опровергает того утверждения Канта, что всякое показание опыта предполагает известное a priori, наличность форм познания, в которых оно только и может быть опознано. В этом смысле и факт технологии принципиально ничем не отличается от всякого другого факта — затмения луны, движения светил небесных и т. д. Как *факт познания* технология не выводит за Канта с его учением о формах познания, о гносеологическом субъекте. Но как *факт действия* технология действительно не вмещается в познавательных и лишь созерцательных схемах Канта, ибо требует для своего понимания иного характера схем, которыми Кант вообще не располагал. Но такое принципиальное значение, приписываемое Энгельсом технологии, очевидно, ввиду поразительности ее успехов, принадлежит и всякому объективному действию, всякому хозяйственному акту — сложнейшей машине не более нежели целесообразному удару простого топора. Кант, конечно, не опровергается фактом хозяйства или техники, но в то же время он философски и не объясняет их в своей чисто созерцательной, теоретической позиции. Просто в его схеме не вмещается постановка этого вопроса.

нее устранимых многими теперешними неокантианцами), речь идет не о самом действии, а лишь о нормах объективного, т. е. правильного, поведения субъекта, об этике действия, но не об его практике. Поэтому и «практический» разум в действительности остается не менее теоретичен, отвлеченен, субъективен, нежели теоретический. И здесь стеклянная преграда, отделяющая кантовского субъекта от объекта, т. е. от природы и мира, остается в неприкосновенности, и субъект этот сохраняет свою созерцательно-зеркальную природу. Так как философия Канта есть философия созерцания, а не действия, то субъект и объект здесь лишь противопоставлены друг другу и деятельность разума состоит лишь в наполнении трансцендентальных схем познания. Поэтому здесь нет ни объективной действительности, ни природы как реальности, существующей в качестве основы умозрительного ее построения гносеологическим субъектом. Кантовская материя, на установление априорного определения которой он положил столько труда, может быть лишь конструируема и теоретически созерцаема, но не ощущаема. Она есть зеркальное отображение субъекта, она относится к реальной природе, как нарисованные Апеллесом яблоки⁶, которые пробовали клевать только глупые птицы, к действительным яблокам или как идеальные талеры к действительным (в известном примере Канта)⁷. Она лишь априорна, а не апостериорна, потому что для того, чтобы установить апостериорную ощутимость природы, испытать познавательное а priori в действии, субъект должен сойти с трона созерцания и замешаться в толпе, подобно Фаусту, когда он, оставив свой кабинет, поверяет себя в народе, в деятельности. Иначе же, пребывая в своем отъединении, он так и останется в неведении, суть ли рисующиеся пред ним города и сады действительность, а не фата-моргана⁸. Он не может разогнать грез солипсизма. Ему надо сделать некоторый прыжок к действительности, совершить действие, в котором ему откроется нечто новое и относительно себя самого, и относительно созерцаемого им объекта. Ибо, по прекрасному сравнению Шеллинга, «дух есть вечный остров, к которому нельзя достигнуть от материи чрез какие угодно обходы без прыжка»*, и таким прыжком для познающего кантовского субъекта (= духа) к объекту (= материи) может быть только действие. Поэтому-то философия Канта, несмотря на свой примат практического разума над теоретическим, в глубо-

* System des transcendentalen Idealismus (Schelling's Ausgewählte Werke. 11. S. 103)⁹.

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

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

Но то, что у Канта получилось в значительной степени помимо его ведома и желания — субъективный идеализм под маской философии реальности, — сделалось боевым кличем у Фихте, в этом отношении до конца договорившего Канта, выдавшего тайну кантианства. Я разумею при этом, конечно, *первую* систему Фихте, его Ich-philosophie. При этом то, что сказа-

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

но у Канта в изъяснительном наклонении, у Фихте выражено в повелительном. Субъективный идеализм превращается в абсолютный, гносеология в неприкрытую, воинствующую метафизику, причем Фихте уже не устрашают ни солипсизм, ни иллюзионизм, ни акосмизм, к которому необходимо приводит его учение о мире как *не-я*. Миру усваивается в его системе значение только границы, *я*, он полагается как *не-я*, и в этом смысле есть творческое создание *я*. Если кантовский трансцендентальный субъект спокойно грезит и пассивно отражает в своем зеркале призраки бытия, то фихтевское *я*, — правда повинувшись некоторому бессознательному импульсу, «внешнему толчку» (*äusserer Anstoss*), — бросает на экран сознания вместе с снопом света различные состояния бытия, само творит мир. А так как человек в действительности не может творить, то благодаря этому притязанию он все существующее превращает только в иллюзию, в свою грезу, живое опрыскивает мертвой водой.

Weh! Weh! Du hast sie zerstört
Die schöne Welt
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, zerfällt.
Ein Halbgott hat sie zerschlagen.

(*Faust, erster Theil. S. 1253—8*)

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

Абсолютное деяние (*absolute Thathandlung*), как положение *не-я* в *я* в качестве границы последнего, приравнивает человеческое *я* к Божественному *Я*, для которого нет разницы между желанием и деянием, мыслью и бытием, которое действительно может полагать *не-я* как свое другое, им не ограничиваясь, но владея. В философии Фихте образ Божий в человеке — формальная беспредельность и универсальность нашего *я* — непосредственно приравнивается своему Первообразу, — жалкая мания величия, *reductio ad absurdum*¹⁰ субъективного идеализма, которая повторяется и ныне, только уже без пафоса и воодушевления, свойственного Фихте, теперешними «имманентами»¹¹.

Система Фихте еще более, чем Канта, притязает быть философией действия — самопорождение *я* гносеологического она опирает на деяние *я* действительного. Однако действительность *я*

остается чисто идеалистической, она не может получить транс-субъективного значения, выйти из себя, коснуться реального *не-я* или же *сверх-я*. Еще крепче, чем у Канта, субъект остается здесь заключен под стеклянным колпаком с выкачанным воздухом, и в этом безвоздушном пространстве он грезит объективное бытие, — однако, увы! нулевого измерения.

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

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

дарно, как и натурфилософии Шеллинга, впрочем, опирающейся на мистическую натурфилософию Я. Беме и Фр. Баадера. Мы разумеем не детали ее выполнения, которые, конечно, находятся в связи с естествознанием его времени (хотя тогда оплодотворяли и последнее) и которые теперь могут и должны быть проработаны совершенно заново, но самую ее идею, ее проблему, ее, так сказать, задание. Хотя и не абсолютно новая с истории философии — вспомним учение о мировой душе в древности: у Платона и Плотина, затем у отцов церкви: св. Григория Нисского¹², Псевдодионисия¹³, св. Максима Исповедника¹⁴, далее у И. Скота Эригены¹⁵, философская идея природы и проблема натурфилософии до такой степени были утрачены во всей новой западной философии*, начиная с Декарта (особое место занимает здесь Спиноза с его механистическим пантеизмом: *natura sive Deus***), что в настоящее время отсутствует в ней, можно сказать, совершенно. Она влачит темное и безвестное существование лишь в различных учениях материализма гилозоистического оттенка (Геккель!)¹⁶, представляющих собой поистине Немезиду новой философии за ее природоубийство: если в ней во имя прав духа — и даже не духа, а лишь гносеологического субъекта — убивается природа, то здесь во имя мертвой природы убивается дух, объявляемый эпифеноменом¹⁷, сочетаний атомов. Разъединение и враждебное противопоставление природы и духа оказывается смертоносным для обеих сторон. Шеллинг отверг самое это противопоставление и стал рассматривать природу как бессознательный дух, а дух как осознавшую себя природу.

Природа для интеллекта есть лишь предмет созерцания, объект, существующий в субъекте и для субъекта. Но существует ли природа вне субъекта и, так сказать, до субъекта? Да и сам субъект не существует ли в природе? Как входит природа в субъект или каким образом он находит ее не только вне, но и внутри себя? Или, обобщая все эти вопросы, спросим себя: *как*

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

** Природа или Бог (*лат.*).

возможна природа? При том расщеплении субъекта и объекта, при котором бытие прямо приравнивается сознанию, т. е. определяется только в субъекте, вопросы эти совершенно неразрешимы. Необходимо углубить понятие опыта и расширить понятие бытия, включив в него не только данные сознания, но и то, что стоит за его пределами как бессознательное или внесознательное, и что по отношению к сознанию можно назвать вместе с Шеллингом «депотенцированным сознанием». Это расширение бытия за пределы имманентного сознания, включение и его самого в состав бытия как его продукт, признание существования целого мира за пределами сознания означало целую философскую революцию, совершенную именно Шеллингом. Подход к ней делал уже Фихте, который оказался вынужден признать, что существует некая целесообразная деятельность, бессознательный или досознательный интеллект: именно сознательной деятельности *я* предшествует ряд его необходимых и бессознательных самоположений, которые принадлежат, однако, к числу условий сознания и знания. Этим учением уже намечался возможный путь дальнейшего развития, которым сам Фихте не пошел, а пошел Шеллинг*. (Этот же мотив развивается в своей философской деятельности Шопенгауэр и позднее Гартман, но они стоят особняком в мировой философской традиции.)

II. Философия Шеллинга

Ответом на вопрос о взаимоотношении субъекта и объекта или, что в известном смысле есть одно и то же, о возможности природы вне нас, нас в природе и в нас природы, и было основное философское учение Шеллинга о *тождестве*, о тождестве субъекта и объекта, духа и природы. «Природа должна быть видимым духом, а дух должен быть невидимой природой. Таким образом, здесь, в абсолютном тождестве духа в нас и природы вне нас, должна разрешиться проблема, как возможна природа вне нас»**. Вселенная представляется, при свете философии тождества, как лестница ступеней или «потенций», как эволюционное развитие, общее содержание которого есть выявление духа. «Мертвые и бессознательные продукты природы суть лишь неудавшиеся попытки природы рефлексировать на самое себя, а вся так называемая мертвая природа вообще есть незре-

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

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

лый интеллект, потому уже в ее феноменах, пока бессознательно, проглядывает ее интеллектуальный характер. Высшей цели — вполне сделаться объектом для себя самой — природа достигает лишь в высшей и последней рефлексии, которая есть не что иное, как человек, или, общее, то, что мы называем разумом, в котором природа возвращается к себе самой и в котором становится очевидно, что природа первоначально тождественна с тем, что познается в нас как интеллектуальное и сознательное»*. Природа представляется поэтому как ряд ступеней развития, или, говоря языком современной биологии, эволюционного трансформизма. То здоровое зерно, которое имеется в дарвинизме и вообще эволюционизме, еще задолго до Дарвина мы находим у Шеллинга, но не в качестве спорной биологической гипотезы, а необходимого метафизического постулата**. «Философия должна принять (annehmen), что существует градация ступеней жизни в природе»***. «Всеобщий мировой процесс покоится на прогрессирующей, хотя и постоянно оспариваемой, победе субъективного над объективным»****. Философия тождества засыпает таким образом непроходимую пропасть, образовавшуюся между субъектом и объектом в критической философии, признавая их изначальное тождество как ступеней развития одного и того же начала жизни, субъект-объекта, в этом своем развитии лишь распадающегося на два полюса — субъект и объект. Самое это различие — субъекта

* System des transzendentalen Idealismus (Ausgew. Werke. II. S. 14—15)¹⁸.

** В предисловии к первому изданию Von der Weltseesle. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, вышедшему в 1798 г., 23-летний Шеллинг пишет: «По крайней мере сделан был бы шаг к объяснению (организации и жизни), если бы можно было показать, что *последовательность (Stufenfolge) всех органических существ образовалась посредством постепенного развития одной и той же организации*. То, что наш опыт не сообщил нам о преобразовании природы, о переходе одной формы в другую, не есть доказательство против возможности этого; ибо, мог бы возразить на это ее защитник, перемены, которым подвержена органическая природа, так же как и неорганическая, могут происходить во все удлиняющиеся периоды времени, для которых малые периоды не могут служить измерением и которые так велики, что мы до сих пор не узнали по опыту такого случая» (A. W., I, 445)¹⁹. Этими аргументами в защиту трансформизма у Шеллинга мог бы позаимствоваться и самый завзятый дарвинист.

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

**** Philosophie der Kunst. A. W., III. S. 519²⁰.

и объекта, идеального и реального — относительно, оно создается в процессе саморазвития и самоопределения природы. В Абсолютном (какими бы оно признаками ни определялось) нет этого различия, для него акты сознания суть в то же время и объекты, противоположность субъективного и объективного погашена в их изначальном тождестве, и вселенная есть самообнаружение Абсолютного, в котором природа и дух, объект и субъект, от века тождественны. Самосозерцание Абсолютного раскрывается для нас как развитие мира. Первое в качестве первообраза и первоисточника есть *natura naturans*²¹, второе же *natura naturata*²², как необходимое порождение первого. Здесь намечается уже путь к дальнейшему углублению философии тождества, которое мы имеем во второй период деятельности Шеллинга, где она разрастается в грандиозную религиозно-философскую систему. Но здесь мы должны сосредоточить внимание лишь на этой основной натурфилософской идее Шеллинга, как она обосновывается его общей философией тождества в его натурфилософских сочинениях и в «Системе трансцендентального идеализма».

Идея философии тождества внешне приближается к тому, что называют в настоящее время «монизмом», причем чаще всего под этим именем подразумевается материализм более или менее гилозоистического оттенка, который он теперь обыкновенно принимает (напр<имер>, у Геккеля). Не считая нужным подвергать здесь критике догматический материализм и лишней раз вскрывать всю его беспомощность перед проблемами сознания, познания и воли, скажем только, что своеобразное величие философского деяния Шеллинга состоит, между прочим, именно в положительном философском преодолении материализма. Материализм опирается на факт независимого от нас механизма природы, по отношению к нам имеющего принудительный характер; наоборот, идеализмом природа отрицается, поскольку она низводится до простого представления*. Потому материализм есть как бы неизбежная тень идеализма, его дополнение: насколько последний есть философия субъекта, настолько же первый есть философия объекта. Живого же единства субъекта и объекта не способны объяснить ни тот, ни другой вид монистической философии, ни имманентно-идеалистическая, зачеркивающая объект ради субъекта, ни материалистическая, уничтожающая субъект во имя объекта. Матери-

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

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

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

Итак, в единстве мировой души, универсального субъект-объекта, самораскрывающегося в процессе жизни, находит свое объяснение реальная связь субъекта и объекта, устанавливаемая в каждом акте сознания и воли. К этому единству причастны отдельные личности. Оно дает ключ к пониманию закономерности природы и ее познаваемости. Кант объяснял закономерность природы познавательным *a priori*, по его учению, закономер-

* У Платона в *Тимее* материя, представляющая известную аналогию с природой у Шеллинга, характерно обозначается, между прочим, как «мать» или «кормилица» (μητήρ, τιθήνην), а также как сущность, лишенная формы, но способная воспринимать всякие (ἐμπεριέουσα). Tim. XVIII, 49A, 50E, 51A²³.

ность вносится в природу разумом. Впоследствии Гегель, развивая мысль Канта в метафизическую систему, попытался построить законы природы а priori, как дело универсального, сверхприродного и в эмпирии не нуждающегося, но ее полагающего, как момент своего развития, разума. Однако это идеалистическое понимание естествознания, все внимание сосредоточивающее на формально-логической, «трансцендентальной» стороне законов природы, бессильно отвести надлежащее место его конкретному содержанию, действительному многообразию явлений природы, охватываемых этой закономерностью. Они существуют для идеализма не как таковые, в своей живой, конкретной действительности, но лишь в своей схематической абстрактности, только как материал для логической обработки, подобно тому как для геометра не существует действительного многообразия тел, а только их фигуры. Иначе поставилась эта проблема у Шеллинга. С точки зрения философии тождества снимается, теряет свою остроту самая противоположность априори и апостериори, субъекта и объекта. «Именно потому, что все наше знание первоначально имеет сплошь эмпирический характер, оно все сплошь априорно... В самом деле, поскольку я производит из себя все, постольку знание... имеет априорный характер. Однако поскольку мы не сознаем этой деятельности я, постольку в нас нет ничего а priori, а все существует а posteriori». В этом же смысле и «природа есть а priori, т. е. все отдельное в ней наперед определено целым или идеей природы вообще» *. Подтверждение этого априоризма природы мы имеем в эксперименте. «Всякий эксперимент есть вопрос природе, на который она принуждена отвечать. Но каждый вопрос содержит скрытое суждение а priori, каждый эксперимент, который есть действительно эксперимент, содержит предсказание» **. История природы есть история сознания, и предварительные ступени его развития сохраняются в нем, это «трансцендентальная память разума», в которой он воспроизводит свои ступени, т. е. познает природу. «Мысль Платона, что вся философия есть припоминание, в этом смысле верна; всякое философствование есть припоминание состояния, когда мы были тождественны с природой» ***. Позднее Шеллинг называет природу первым, или ветхим, заветом и говорит, что «у нас есть более

* Einleitung zu dem Entwurf eines System der (Natur-) Philosophie. A. W., I. S. 691²⁴.

** Ibid., S. 688.

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

древнее откровение, чем всякое писаное откровение: это *природа*, заключающая в себе прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком» *. Имея в виду эту всеобщую связность и «априорность» природы, Шеллинг замечает, что «природа бесконечна в каждом продукте и в каждом лежит семя вселенной» **.

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

* Философские исследования о сущности человеческой свободы, 74²⁵.

** Einleitung zu dem Entwurf eines System der Naturphilosophie. A. W., I, 703. В примечании к этому месту читаем: «Путешественник по Италии делает наблюдение, что на великом римском обелиске может быть демонстрирована вся мировая история, также на всяком продукте природы. Каждое минеральное тело есть отрывок из истории земли. Но что такое земля? Ее история вплетена в историю всей природы, таким образом, начиная от ископаемого, через всю неорганическую и органическую природу к истории вселенной тянется цепь»²⁶. Эта мысль отчасти свойственна и «Монадолгии» Лейбница: «65... каждая часть материи не только способна к бесконечной делимости, как полагали древние, но, кроме того, и действительно (актуально) подразделена без конца, каждая часть на части, из которых каждая имеет свое собственное движение; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была в состоянии выражать всю вселенную. 66. Отсюда мы видим, что в наималейшей части материи существует целый мир созданий, живых существ, животных, энтелехий» (Г. В. Лейбниц. Избранные философские сочинения. Труды Моск. Психол. Об. Вып. IV. М., 1908. С. 356—357).

*** «Своеобразии природы покоится именно на том, что она в своем механизме, хотя сама есть не что иное, как слепой механизм, все же целесообразна. С устранением механизма устраняется и самая природа. Все очарование, которое окружает, напр. органическую природу... основано на противоречии, что эта природа, хотя и продукт слепых сил природы, все же вполне и насквозь целесообразна» (System des transzendentalen Idealismus. A. W., II. S. 282)²⁷.

**** Как говорит Шеллинг в одном из своих позднейших и глубокомысленнейших произведений (Die Darstellung des philosophischen Empirismus. A. W., III. 517—518)²⁸, генезис всей природы покоится исключительно на том перевесе, который, постепенно увеличиваясь, устанавливается для субъекта относительно объекта до того пункта, когда объект становится окончательно субъектом в *человеческом* сознании. То, что полагается вне сознания, по существу есть то же

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

самое, что полагается и в сознании. Вся природа образует *одну* непрерывную (*zusammenhängende*) линию, которая в одном направлении ведет к перевесу объективности, на другой стороне — к решительному перевесу субъективного над объективным, не так, чтобы в последнем пункте объект оказался совершенно истребленным и уничтоженным, напротив, он всегда остается в основе даже и совершенно превращенным в субъективность, но лишь таким образом, что объективное переходит в скрытое состояние относительно субъективного, становится как бы латентным, подобно тому как в прозрачном теле благодаря такому его состоянию темная материя не исчезает, но превращается в ясность» (*Die Darstellung des philosophischen Empirismus*, A. W., III. S. 517—518).

даже при предположении предустановленной гармонии, которая, в свою очередь, была бы возможна лишь через посредство третьего, общими модификациями чего являются интеллект и объективный мир... Вопрос, следовательно, есть именно такой: как может чрез свободную деятельность что-либо определяться во мне, насколько я несвободен, насколько я являюсь созерцающим? Положение, что моя свободная деятельность содержит в себе причинность, означает: я созерцаю ее как имеющую причинность. Я, которое действует, отличается от я, которое созерцает, в то же время оба они должны быть тождественны по отношению к объекту; то, что полагается действующим в объекте, должно быть полагаяемо и в созерцающее, действующим я должно определяться я созерцающее. Ибо о том, что это я есть действующее, я узнаю лишь из тождества его с тем, которое созерцает действие, сознает действие. Действующее (по-видимому) не знает, оно только действует, есть только объект, лишь созерцающее знает и потому именно есть субъект; как же привходит здесь тождественность, именно в объекте полагается то же, что и в субъекте, а в субъекте то же, что и в объекте?»*. «Нельзя было бы понять, как бы возможно было реализирование наших целей во внешнем мире, если бы в мире, прежде еще, чем он становится объектом сознательного действия, уже в силу изначального тождества бессознательной деятельности с сознательной, не заложена была восприимчивость для такого действия. Но хотя всякая сознательная деятельность целесообразна, такое совпадение сознательной и бессознательной деятельности может быть показано только в таком продукте, который является целесообразным, не будучи целесообразно произведен. Таковым продуктом и должна быть природа»**.

Слепой интеллект, бессознательная воля, с безошибочной целесообразностью действующая в природе, достигает сознания в эстетической деятельности, отличительная черта которой есть соединение бессознательного творчества гения с сознанием. Вся природа есть такое бессознательное, но живое произведение искусства, «объективный мир есть лишь первоначальная, еще бессознательная поэзия духа», делающаяся сознательной в искусстве. В искусстве раскрывается тайна мира, тождество идеального и реального. Поэтому Шеллинг называет искусство «общим органом философии». Художественная деятельность имеет творческий характер, она свободна, но вместе с тем под-

* System des transzendentalen Idealismus. A. W., II. S. 237—238²⁹.

** Ibid., 280³⁰.

чинена принуждению («*pati Deum*»³¹, вспоминает он выражение древних о вдохновении). «Таким сознательно-бессознательным творцом в искусстве является гений, который поэтому для эстетики имеет такое же значение, как *я* для философии» *. В нем разрешается основное противоречие (сознательности и бессознательности), которое «иначе абсолютно ничем не разрешимо». «Поэтому искусство есть вечный и истинный органон и в то же время документ философии, постоянно и все вновь подтверждающий то, чего философия не может выразить во внешней форме, именно изображающий бессознательное в деятельности и творчестве и его первоначальное тождество с сознательным» **.

Эти плодотворные идеи Шеллинга, только намеченные здесь и развиваемые в его сочинениях (впрочем, далеко не с одинаковой полнотой), хотя пленяли и ослепляли современников, однако оказались забытыми и неиспользованными в истории философии и до сих пор остаются мертвым капиталом. Господствующее неокантианство, с своим формальным идеализмом утратившее вкус к шеллинговскому онтологизму и снова далекое от объективной действительности, к которой он «прорвался» с таким усилием, всего менее склонно к пониманию значения этих идей. Оно было замечено и условно оценено в новейшей философии (кроме К. Фишера, с своей обычной добросовестностью изучившего Шеллинга и посвятившего ему шестой том своей истории философии) только философом бессознательно-

* Ibid., 293³².

** Ibid., S. 301—302. Шеллинг продолжает далее: «Искусство есть высочайшее явление для философии именно потому, что оно как бы раскрывает ему Святая Святым, где в вечном и первоначальном единстве в *едином* пламени пылает то, что обособлено в природе и истории и что вечно должно расходиться в жизни и деятельности, а также в мышлении. Взгляды на природу, искусственно создаваемые философами, в искусстве являются первоначально и естественно. Природа есть поэма, написанная таинственными чудными письменами. Однако, если бы загадка могла раскрыться, мы бы увидели в ней *Одиссею духа*, который, чудесно обманываясь, ища себя, бежит от самого себя. В самом деле, смысл мира проглядывает сквозь чувственную оболочку его лишь так, как значение слов чрез их звуки, как страна фантазии, составляющей прелесть наших желаний, сквозь полупрозрачный туман. Эта величественная картина получается как бы благодаря тому, что устраняется невидимая преграда, разделяющая идеальный и действительный мир, и только через это отверстие вполне выступают эти образы и страны фантастического мира, которые лишь несовершенно просвечивают через действительный»³³.

го, но, конечно, не Шопенгауэром с ослеплявшей его самовлюбленностью, которая не позволяла ему видеть близость некоторых основных его метафизических идей к Шеллингу, но Эд. ф. Гартманом, этим бесспорно крупнейшим из немецких мыслителей второй половины XIX века *, с его последователями **. Но они берут только одну сторону учения Шеллинга, именно его учение о бессознательной целесообразности, слепом интеллекте. Только русская философская литература может указать плодотворное и даже творческое развитие натурфилософских идей Шеллинга, это именно в философской системе В. С. Соловьева, столь конгениального ³⁵ Шеллингу. Близость последнего к Шеллингу, особенно так называемого второго периода ***, чрезвычайно велика, больше, нежели это до сих пор констатировалось (хотя эта близость отнюдь не имеет характера прямого заимствования, а лишь очень большого влияния, оплодотворяющего собственное творчество Соловьева). В «Чтениях о богочеловечестве» учение о мировой душе и о природе, играющее вообще такую центральную роль в философии Соловьева, непосредственно примыкает к Шеллингу (как первого, так и второго периода). Мы не излагаем здесь соответствующих учений Соловьева ввиду того, что знакомство с ним доступно всем желающим ****.

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

* Ср.: *Ed. v. Hartmann. Schelling's philosophisches System. Leipzig, 1897.*

** Ср. хотя предисловие Дрекса ³⁴ к новому изданию избранных сочинений Шеллинга в трех томах: *Schelling's Ausgewählte Werke. В. I.*

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

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

фии хозяйства выдвинулась с такой силой в жизни и сознании последних десятилетий, столь ярко окрашенных «экономическим материализмом». Между прочим, на основании сказанного до сих пор ясно, что и проблема «экономического материализма», или воздействия хозяйства, а в нем природы, на человека и, в свою очередь, человека на хозяйство, а в нем на природу, есть прежде всего проблема натурфилософская, и только по философскому недоразумению школа Маркса берет себе в крестные отцы идеалистического интеллектуалиста Гегеля, не замечая, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Шеллинг.

