



А. А. БОГДАНОВ

Отзвуки минувшего

(«От марксизма к идеализму». Сборник статей
г. С. Булгакова. СПб., 1904)

«Не сотвори себе кумира...»

I

Между *теоретическим убеждением* и *верою* существует глубокое принципиальное различие. Когда человек разрешает возникающие у него вопросы путем чисто познавательным, то получаемые им ответы могут соединяться с большей или меньшей степенью уверенности, от простого «мнения» или предположения до точного знания, но, как выяснил еще Кант, между всеми этими степенями нет такой, которая называлась бы «верою». Разница тут не просто количественная, а «качественная», и заключается она в том, что вера есть дело не только познания, но также *воли*, и даже главным образом воли. Теоретическое убеждение говорит: на основании таких-то фактов и доказательств, *я думаю* так-то; вера говорит: мне не важны ни факты, ни доказательства, — *я чувствую*, что это так. «Я чувствую» означает здесь одновременно и «я думаю», и «я хочу», вернее — «я думаю, потому что хочу», чтобы это было так.

Нередко приходится видеть, что человек пытается теоретически обосновать и доказать истину своей веры. Люди строгой и твердой веры всегда отрицательно относятся к подобным попыткам. Действительно, настоящая вера не нуждается в теоретических подпорках: ее основа — непреклонная верная себе воля, а для такой воли что значат аргументы? Если вера начинает искать аргументов, то очевидно, что воля уже не так тверда, уже изменяет себе понемногу, — очевидно, что вера пошатнулась. Живая вера не ищет доказательств, она даже не хочет их, как лишнего, бесполезного балласта.

Это не изменяет, однако, того факта, что в жизни между верою и теоретическим убеждением возможен и параллелизм, и

конкуренция. Одни и те же вопросы и ставятся, и решаются то с точки зрения веры, то с точки зрения теоретического познания. Бывает и такая комбинация, что с одной точки зрения вопрос ставится, а с другой — разрешается. Всего чаще, однако, оба элемента соединяются или, вернее, перепутываются в самых различных пропорциях, два критерия ежеминутно сменяют друг друга, а идейный результат не имеет ничего общего ни с девственной наивностью веры, ни с холодной чистотой познания.

Различные проявления и следы такой путаницы можно найти почти в каждой области мышления; но в процессе развития человечества царство идейного хаоса понемногу суживается, а в наше время простирается, главным образом, на сферу так называемых «последних» или, иначе, «проклятых» вопросов, каковы вопросы о сущности мира, о смысле жизни, о происхождении добра и зла и т. п.

Сравним различные постановки одного и того же вопроса с точки зрения чистого познания, с точки зрения веры и с той спутанной точки зрения, которая получается путем смешения двух первых. Пусть дело идет об одном из «проклятых вопросов» — о значении зла в жизни.

Представитель научной философии, чтобы иметь ясную и точную постановку этого вопроса, старается, прежде всего, определить всю ту сумму реальных фактов, из которой возникает самый вопрос, самая потребность в его решении. При этом, положим, оказывается, что дело идет о тех страданиях, которые приходится непосредственно испытывать живым существам при различных конфликтах со стихийною природою и другими существами. Раз это установлено, задача выясняется для исследователя, и он выражает ее приблизительно таким образом:

Во-первых, надо определить, при каких реальных условиях страдание возникает, при каких возрастает, уменьшается, исчезает.

Во-вторых, надо определить, какие результаты обуславливает страдание для самого страдающего — в смысле развития его жизни или ее деградаци, и при каких условиях; как влияет оно на последующие его отношения к внешней природе и к другим живым существам; в каком смысле и в каких пределах оно является положительным или отрицательным условием для последующих страданий или удовольствий и т. п.

Итак, дело идет о том, чтобы найти место страдания в жизненной цепи причин и следствий. Если познающий разрешил, хотя бы приблизительно, эту задачу, то он обладает определен-

ным *теоретическим убеждением* о значении зла в жизни. В каком же отношении находится это приобретение к *воле* познающего?

С одной стороны, исходной точкой исследования послужил, конечно, толчок со стороны воли, — но то была только *воля к познанию*. Затем, в самом процессе исследования воля сохраняла нейтралитет, не предъявляла никаких требований и предписаний относительно результатов исследования: познание было «чистым познанием». Получилось теоретическое убеждение; что делать с ним воле? Она может *им руководиться* в своем стремлении к определенным целям. Если, например, целью ставится непосредственное устранение страданий, то выработанное теоретическое убеждение указывает, какие надо осуществить условия, чтобы достигнуть этой цели, и в каких пределах она вообще достижима. Если целью ставится развитие жизни, ее полноты и гармонии, то теория выясняет, в какой мере и при каких обстоятельствах страдание может служить средством для достижения этой цели, и когда оно является, напротив, препятствием на пути к ней и т. д. Словом, теория намечает для воли способы *овладеть* страданием, — устранить его или сделать его средством для тех целей, которые волею поставлены. И теория выполняет эту задачу тем лучше, тем совершеннее, чем более «чистым» было создавшее ее познание, чем менее допускало оно вмешательства в свою работу со стороны *практической* воли.

Теперь посмотрим, в каком виде выступает тот же вопрос о значении зла в жизни с точки зрения веры. Чтобы не исказить чужих взглядов, мы возьмем готовую формулировку, принадлежащую перу одного из современных представителей веры:

«Это есть проблема теодицеи (божественной справедливости. — А. Б.) в собственном смысле слова... Это есть самая великая и важная проблема не только метафизики истории, но и всей нравственной философии. Здесь должно быть дано “оправдание добра”... которое должно вместе с тем являться оправданием зла, зла в природе, в человеке, в истории. Философия должна показать внутреннее бессилие зла, его прозрачность, его, — страшно сказать, — конечную разумность»*.

* «Проблемы идеализма», с. 34, ст. г. Булгакова «Основные проблемы теории прогресса». Цитированное место несколько изменено во втором издании статьи — в сборнике г. Булгакова «От марксизма к идеализму», но изменено не по существу, а сделано только несколько бледнее по форме (меньше пафоса). Мы выбираем более выразительную формулировку (цитируем *passim*¹⁾).

Дело вполне ясное: философия «должна» разрешить вопрос, разумеется, вполне «честно», как указывает дальше человек веры, но непременно в таком смысле, чтобы зло оказалось «бессильным» и «призрачным», и, следовательно, «разумным». Она «должна» прийти именно к этому решению, а не к какому-либо иному. «Почему должна?» — спросите вы. Да потому, — отвечает человек веры, — что при ином решении не могло бы быть веры, и жить не стоило бы. Другими словами, она должна потому, что мне это в высшей степени желательно. Вопрос решен волей, а «философия» должна «свободно» подчиниться и создать подходящие формулы. Если же она этого не сделает, то... но в дальнейшем мы увидим, что с нею будет в случае конфликта с волею.

Предположим, что философия подчинилась «примату» воли и разрешила вопрос в требуемом смысле. Что даст она этим человеку? Конечно, она не укажет ни новых способов борьбы со злом, ни новых приемов превращения зла в средство к благу, — она не поможет *реально* подчинить зло человеческой воле. Она даст нечто другое: «отрадное убеждение, радостней которого не может быть ничего на свете», как поясняет тот же автор несколькими строками дальше. С таким убеждением живет, бесспорно, гораздо легче и спокойнее...

Но вот третья, смешанная постановка вопроса:

«Философия должна честно посчитаться с этим вопросом во всем его объеме, малодушно не уклоняясь и не умаляя его трудности, бестрепетно глядя в глаза надежде и отчаянию, и та философия, которая вынесет эту борьбу победоносно и пройдет этот тернистый и мучительный путь сомнений, ничего не потеряв из своего прежнего убеждения в разумности существующего и торжестве правды, достойна своего имени и может быть учительницей людей... Счастлив, о, трижды счастлив тот, кому удалось честно и свято дострадать до этого отрадного убеждения, ибо радостней этого убеждения не может быть ничего на свете» *.

Истинная твердость в вере представляет в наши дни очень редкое явление — этим объясняется тот факт, что за сравнительно чистой постановкой вопроса в духе веры мы у того же автора находим немедленно другую, допускающую какие-то «сомнения» и «трудности», допускающую вопрос «во всем его объеме», словом, то, что вполне естественно в объективном исследовании, для которого вопрос не предreshен, но не в филосо-

* Проблемы идеализма. С. 34—35, *passim*.

фии веры, для которой из «объема» вопроса о значении зла заранее устранена возможность отрицательного решения, а с нею все «трудности» и «сомнения»*.

Что же даст человеку решение вопроса на почве этой третьей его постановки? Да то же самое, что и при втором способе решения, плюс еще, может быть, раскаяние в прежних сомнениях, греховных по отношению к вере, и радость о том, что они побеждены. Но пока надлежащее решение не достигнуто, остается еще неприятный риск решить вопрос в духе «отчаяния» и «дострадаться» до потери всякой надежды. Ясно, что этот путь — самый худший.

Но, — заметит сведущий читатель, — вы не совсем верно изобразили решение вопросов на пути веры в том смысле, что слишком преувеличиваете подчинение мышления практической воле. Что мысль и здесь пользуется известной свободой, о том достаточно свидетельствует хотя бы самый факт *различных* ответов на одни и те же вопросы со стороны различных систем верящего мышления. — Действительно, например, по тому же вопросу о значении зла в жизни один метафизик сообщит нам одно, другой — другое, третий — третье: ученик Платона объяснит, что зло не обладает истинной реальностью, потому что такая реальность принадлежит только «идеям», а зло заключается в неадекватности эмпирических вещей их идеям, в неполноте воплощения идей; ученик Мани² будет говорить о борьбе двух абсолютных начал, доброго и злого, и о неизбежной конечной победе первого; ученик современного гностика Вл. Соловьева³, г. Булгаков, расскажет со слов учителя о семейных отношениях между абсолютном и мировой душой, и т. д., и т. д.

Все это так, но что из этого следует? Если воля предпишет мышлению и постановку вопроса, и основной смысл ответа, который должен получиться, то мышление может, конечно, вознаградить себя за свою покорность полным произволом в способе выполнения предписанного. Но, как ни комбинировать покорность с произволом, в результате никогда не будет того, что называется свободой, а будет только проявление двух неразрывно

* Вся эта вторая постановка вопроса совершенно выброшена г. Булгаковым во втором издании его статьи. Выкинуты также слова «страшно сказать» в предыдущей цитате, тоже указывающие на некоторую нерешительность и нетвердость в вере (истинной вере ничего не может быть «страшно сказать», что с нею согласно). Очевидно, что колебания г. Булгакова миновали, и вера его укрепилась.

связанных между собою сторон авторитарной психологии — психологии подчинения и господства, причем мышлению достается роль раба, который, пользуясь моментами свободы, устраивает разнузданные оргии.

Впрочем, даже упомянутый произвол в способах выполнения предписанного имеет довольно тесные границы или, вернее, связан с довольно значительными затруднениями и неудобствами. Дело в том, что различные решения одних и тех же вопросов, даже если сходятся между собою по основному смыслу, все-таки необходимо сталкиваются, конкурируя из-за господства над умами, потому что не могут же все быть приняты одновременно. Что тогда происходит? Начнем с фактов действительности.

Вот что рассказывает г. Булгаков об исторических отношениях веры и разума: «...в живом или “конкретном” сознании... неразрывно соединены все три источника познания: вера, разум и опыт. В истории философии поочередно выдвигался какой-нибудь один из них, и объявлялись безумием оба остальные, хотя живое сознание никогда не отказывалось и не может отказаться от них. В эпоху господства богословия, отвлеченного клерикализма, по выражению Соловьева, признавались права одной слепой, не просветленной “блудницей” разумом веры; во славу веры горели костры инквизиции, возжигаемые против свободного исследования. Прошли века, и веру постигло такое же гонение от разума и науки, какому она их в свое время подвергала: самые законные и священные потребности веры подвергались осмеянию или просто игнорировались»*.

Сделаем важную поправку: «костры инквизиций» были гораздо беспристрастнее, чем изображает их г. Булгаков; они «возжигались» не только против свободного исследования, но также — и еще больше — против свободной веры, против всякого творчества в делах веры. «Разум и наука» тоже не настолько односторонни, — всего больше они осмеивают, а затем игнорируют не «священные потребности», а плохие теоретические построения. И та и другая сторона были достаточно последовательны и добросовестны в своих «гонениях». Но вот вопрос: каким образом у г. Булгакова хватило... хладнокровия написать слова «такое же гонение»? Как, насмешливая критика и игнорирование — это «такое же гонение», как костры? Я, партизан «разума и науки», позволивший себе в шутливом тоне беседовать о просвещенном клерикализме г. Булгакова и не

* От марксизма к идеализму. С. 207—208, *passim*.

придавать большого значения его догматическим вещаниям, я «такой же гонитель», как тот инквизитор, который сжег Джордано Бруно⁴?! Да, г. Булгаков умеет выбрать для себя выгодную позицию...

Г-н Булгаков не усмотрел глубочайшего принципиального различия — моралист назвал бы это различие «этическим» — между методами борьбы в том и другом случае. А это различие вытекает из основного содержания тех принципов, о борьбе которых идет речь.

Когда теоретическое убеждение борется против других убеждений, сущность дела можно выразить такой формулой: «я думаю так, а он думает иначе, следовательно — надо его *опровергнуть*». Опровергнуть — значит показать внутренние противоречия данной идеи или ее противоречие с фактами. Показать это надо не только для противника, но и для всех, кто может ознакомиться с его идеей, а для этого надо изобразить противоречия в живой, наглядной, общедоступной форме, — а такова по преимуществу форма юмористическая, тем более, что сущность «комического» именно и заключается в легко преодолеваемом психикою противоречии. Вот вам и «осмеяние». Иногда же противоречия слишком очевидны — тогда не стоит формально опровергать, а лучше «игнорировать». Такова логика чисто теоретической борьбы.

Иное дело — борьба веры против веры. Здесь *мало* той формулы, которая выражает борьбу теоретических убеждений. Вера как первичная, недифференцированная форма заключает в себе элементы и мышления, и воли, с решительным преобладанием этих последних. «Я верю так, а он верит иначе» — это противоположение, если его вывести из эмбриональной формы и представить в развернутом виде, разлагается на две формулы: «я думаю так, а он думает иначе» и «я *хочу* так, а он *хочет* иначе». Вывод из первой формулы тот же, что и раньше: «следовательно, надо опровергнуть», — отсюда теоретические споры между людьми, верящими различно. Но вывод из второй, очевидно, совершенно иной: одна воля не может «опровергнуть» другую, она может только сломить ее или уничтожить. Отсюда с полной последовательностью вытекает и пытка, и костер. В *этом* инквизиция не ошибалась: она обладала хорошей логикой, до которой далеко ее нынешним, дрябло-сентиментальным потомкам. И это вполне понятно: ведь у инквизиции была реальная сила, при которой не было надобности отступать перед крайними практическими выводами из своего собственного мировоззрения.

Здесь лежит фактическая граница «свободе», вернее — про-изволу в делах веры.

II

Из предыдущего можно, по-видимому, сделать тот вывод, что с переходом от мышления верящего к строгому познанию психическая жизнь становится беднее содержанием: ведь при этом происходит *устранение* элементов воли из сферы мышления, — остается, следовательно, меньше, чем было. Именно таково мнение г. Булгакова.

«Благодаря указанным особенностям, круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению; верить можно даже в то, что не только вполне недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму, и эта область собственно и составляет специальное достояние веры. Рассматривая дело исключительно с формальной стороны, мы должны, следовательно, сказать, что те знания (как ни мало, повторяю, подходит здесь это слово), которые дает вера, богаче и шире тех, которые дает опытная наука и метафизика: если метафизика разрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы умопостигаемого»*.

Вопрос о метафизике мы, конечно, оставим в стороне: эта промежуточная форма нас теперь не занимает, так как дело идет о более определенных и крайних типах мышления. Важно выяснить, как изменяется психическая жизнь, когда момент познания и момент воли строго дифференцируются один от другого и перестают смешиваться между собой.

Познание, освободившись от авторитарного вмешательства воли, выигрывает, очевидно, прежде всего в том смысле, что становится «свободнее» в своем творчестве, получает возможность не отступать перед такими выводами, которые прежде были психологически невозможны, как оскорбляющие «чувство» (слово «чувство» в этих случаях есть неопределенное обозначение для общего направления воли). Выигрывает познание и в том отношении, что для исследования открываются новые области, которые раньше были совершенно ему недоступны, как, например, объективная природа и генезис того же верящего мышления во всех различных его формах (*само себя* это последнее могло рассматривать, конечно, только как данное, а

* Проблемы идеализма. С. 6; От марксизма к идеализму. С. 118.

именно, данное свыше, и потому объективному исследованию не подлежащее). Вообще, освобожденное познание прогрессирует и количественно, и качественно.

А воля? Не терпит ли она большого ущерба, утративши целую обширную область, на которую прежде простиралось ее влияние? Чтобы судить об этом, надо принять во внимание, какую дань получала она из этой области.

Всякое рабство развращает не только раба, но и господина. Господин приучается к лести и впадает в изнеженность. Чтобы угодить своей властительнице-воле, верящее мышление *постулирует* то, что для воли желательно (например, хотя бы «призрачность и бессилие зла»), и тем самым *удовлетворяет и успокаивает* волю. Если желательное уже постулировано и признано более реальным, чем сама реальность, то к чему заботиться об его «видимом» осуществлении? Вассальное мышление приносит в дань сюзеренной воле опиум и гашиш и, отравляя ее квиетизмом, мстит ей за свое рабство.

Просвещенный клерикализм, впрочем, не хочет признать этого факта. Г-н Булгаков утверждает:

«...с признанием разумности общего плана истории мы несколько не освобождаемся от обязанности любить добро и ненавидеть зло и бороться с ним, раз ему дано место в жизни и в истории. Это признание может лишь укрепить уверенность в победе добра и тем самым поднять дух для борьбы со злом»*.

Но сопоставляя это с тем, что говорилось раньше о значении зла в жизни, мы видим, что здесь имеется явная непоследовательность или, вернее, один из тех случаев, когда г. Булгаков, говоря его собственными словами, «разрывает границы умопостигаемого» и «верит даже в то, что не только вполне недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму». Ведь если зло призрачно и бессильно, то как можно серьезно к нему относиться? «Ненавидеть зло и бороться с ним», зная, что оно есть только видимость — не значит ли это с озлоблением бросаться на злодея, фигурирующего в картине кинематографа, или посылать секундантов к ругающемуся фонографу?

В данном случае выводы г. Булгакова, очевидно, делают честь его благородным чувствам, но отнюдь не его логике**.

* От марксизма к идеализму. С. 160.

** Наркотическое действие верящего мышления на идеалистическую волю признается даже некоторыми из наших более современных противников (см.: *Кистяковский В.* Проблемы идеализма. С. 354—355).

Мышление, освобожденное от подчинения воле, в свою очередь, освобождает волю от наркоза утешительных иллюзий, и активность воли может развернуться в полной мере. С этого времени воля находит в познании не услужливого льстеца, а верного товарища, который добросовестно указывает воле лучшие средства к достижению ее целей, выясняет шансы их осуществления, степень их прогрессивности и вообще отношение их к общему ходу жизни.

Строгое разграничение в психической жизни момента познания и момента воли устраняет препятствия на пути развития как познания, так и воли. Этим создается возможность свободного прогресса глубины и ясности познания, с одной стороны, активности воли — с другой. Энергия психической жизни возрастает.

III

В предисловии к своей книге «От марксизма к идеализму» г. Булгаков рассказывает историю своей Каноссы⁵. Сущность дела такова: г. Булгаков раньше *верил* в марксизм, а потом весьма правильно нашел, что это очень не подходящий объект для веры, и стал искать других объектов; поиски увенчались полным успехом, лишь только г. Булгаков «разорвал границы умопостигаемого», границы, которые, как известно, определяются логикой. — Этим самым г. Булгаков вполне оградил себя от полемики по существу со стороны тех, кто остался по сю сторону границ логики, и наша задача по отношению к нему может быть формулирована так: описывать и по возможности объяснять, но отнюдь не опровергать.

Итак, г. Булгаков «верил» в марксизм, и это было большим заблуждением не только с его точки зрения, но и с нашей. «Специальное достояние веры» составляет, по словам самого г. Булгакова, «то, что не только вполне недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму». Очевидно, что для марксизма такая характеристика была бы чересчур лестной, и по справедливости он ее не заслужил. В самом деле, имеется ли в нем место недифференцированному от воли, верящему мышлению?

Из различных жизненных противоречий в общественных отношениях людей, для отдельных лиц и целых классов возникает определенная практическая задача: *овладеть общественными*

ми отношениями людей в интересах человечества. Эта задача выражает собою определенное направление активной воли. Нецелесообразность первых инстинктивных попыток воли в данном направлении (утопизм интеллигентный и неинтеллигентный — воззвания к филантропии господствующих классов, разрушение машин и т. п.) пробуждает волю к познанию: ставится задача понять, как и при каких условиях изменяются общественные отношения. Это — теоретическая задача. Если она разрешена, то у нас имеется определенное теоретическое убеждение относительно природы общественных отношений и закономерности их изменения. Основываясь на нем, человек приходит к выяснению таких вопросов: в каком направлении изменяются существующие отношения людей сами по себе, помимо активного вмешательства сознательной воли? Какие дополнительные условия могут быть созданы этим вмешательством? Осуществима ли основная задача — овладеть общественными отношениями в интересах человечества, — осуществима ли она при данном направлении стихийного развития этих отношений, и как дополнительные условия могут сделать это осуществление возможно более легким, могут уменьшить растрату сил человечества, которой это осуществление будет стоить? Как создать эти условия? и т. д. — В результате у нас получится стройная система сознательной жизни, в которой активная воля, стремясь к реальной жизненной цели, имеет своим руководителем свободное познание, намечающее целесообразные средства. Одной из таких возможных систем является и марксизм, только не тот, в который «верил» г. Булгаков.

Дело в том, что такая система не оставляет в самой себе места верящему мышлению. В ней направление активной воли определяется потребностями жизни, а выводы теории — материалом опыта; эти выводы могут быть гипотезой, но не объектом и, особенно, не результатом веры, потому что получаются они на пути объективного познания, а не субъективного «чувства», мотивируются фактами опыта, а не «законными потребностями» воли, для которой желательно, чтобы было так, а не иначе. В такой системе, какую мы описали, познание и воля взаимно дифференцированы и не смешиваются между собою.

Однако нередко случается, что человек, встречая в жизни такую систему, делает ее объектом веры; это было, как мы знаем, с г. Булгаковым, ученым экономистом, но бывает также — и всего чаще — с людьми неразвитыми, малообразованными, которые «по чувству» присоединяются к плохо понятому мирозерцанию. Каким образом это возможно?

Дело происходит в различных случаях неодинаково, и нетрудно установить два главных типа подобных явлений. В одном случае человек, по недостатку знания и развития, смутно и неясно воспринимает данную систему; она близка и симпатична его душе, потому что соответствует направлению его воли, но теоретическая сторона системы недоступна его проверке, и даже обыкновенно не вся ему известна. Тогда он принимает «на веру» ее выводы, «постулирует» их, потому что ему *желательно*, чтобы вся система была истинной. Здесь вера является результатом недостаточного знания. С течением времени она и заменяется знанием или, говоря общее, теоретическим убеждением. Достаточно человеку приобрести знания и опыт, необходимые для проверки теории — и он переходит в высшую фазу мировоззрения: он сознательно принимает или отвергает теорию не потому, что ему инстинктивно хочется принять или отвергнуть, а потому, что теория оказывается в соответствии или не в соответствии со всей суммой его опыта и знаний. На место эмбриональной формы мышления выступает развитая, «инстинктивное» сменяется «сознательным».

В других случаях сущность дела заключается не в недостатке знаний и опыта, а в *типе мышления*. Человек стоит на точке зрения верящего мышления и принципиально неспособен с нее сойти. Он верит, потому что живет верой, потому что его мышление не может освободиться от подчинения воле, и воля не хочет отказаться от права предписывать мышлению. Такой человек и *воспринимает* описанную нами систему неизбежно в искаженном виде, именно, как систему веры. Теоретические положения системы представляются ему не как выводы из опыта, точные или приблизительные, а как «постулаты»; они для него истинны потому, что желательны, остальное для него не важно. При этом то, что в теории условно, он рассматривает как безусловное, в гипотезах видит догматы и т. д. Ясно, что та система, в которую он верит, совсем не та, которую другие признают; это *фетишизированная* система. Ясно и то, что, будучи таким образом извращена, она должна оказаться дисгармоничной, полной противоречий и путаницы, вытекающих всецело из смешения мышления верящего и свободного. Человек перестает удовлетворяться такой плохой верою, и ищет новой, которая была бы уже настоящей верой, а не извращенной теорией. Найти, конечно, нетрудно: стоит только оглянуться в прошлое.

Так было с г. Булгаковым. Дело осложнилось для него еще тем, что у него было, по его словам, две веры: в Маркса и в Канта. В Канта г. Булгаков верил еще больше, так как «поверял

Маркса Кантом». Но, разумеется, обе веры перессорились, и г. Булгаков предпочел... третью.

IV

Ярким примером того, как искажается теоретическое убеждение, когда его превращают в объект веры, могут служить рассуждения г. Булгакова о научно-философской теории прогресса. Он полагает, что эта теория предписывает верить в безусловную необходимость прогресса, и естественно, что не находит у нее достаточных для этого предпосылок. В действительности эта теория выясняет именно *условия* прогресса и указывает способы овладеть стихийными силами жизни так, чтобы направить их в сторону прогресса. Она может также находить, и с известной степенью достоверности утверждать, что *данная* действительность заключает в себе достаточно условий для дальнейшего прогресса — именно так относится современная теория прогресса к развитому капиталистическому строю. Но «постулировать» прогресс как нечто необходимое при всяких условиях, независимо от условий — это вовсе не ее дело, а дело веры; и г. Булгаков сам ответствен за все несообразности той «теории», которую критикует. Вольно ему было фантазировать и «верить» там, где требуется исследовать и понимать*.

Опровергнув *свою* старую теорию прогресса, г. Булгаков предлагает взамен ее новую, если только можно применить выражение «новая» к догматике, в которой «нет того слова, чтобы меньше трехсот лет от роду». Вот что он «постулирует»:

«Итак, основные посылки теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли), как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало»**.

* Я ограничиваюсь здесь этими немногими словами, потому что более подробно выяснял эти недоразумения г. Б. в своей прежней статье «Новое средневековье» (Образование. 1903. З. С. 17—23).

** «От марксизма к идеализму», ст. «Основные проблемы теории прогресса». С. 147.

Ряд «недоказуемых» положений, которые мы должны беспрекословно принять, чтобы «обосновать» на них «теорию прогресса». Не слишком ли много требует от нас г. Булгаков? А что если нам, при всех усилиях, не удастся поверить, положим, хотя бы одному из этих положений? Тогда бесполезно верить в остальные — никакой «теории прогресса» не получится. И не лучше ли, не утомляя своей веры сложной схоластикой, просто и бесхитростно «постулировать» только одну «предпосылку» — самый прогресс, — сказать себе: «Верю в прогресс, потому что очень хочется, чтобы он был», и кончено. Правда, тогда не о чем писать большие статьи, и притом наивность веры будет очевидна для всякого. Но все же, что легче — верить ли в шесть сложных и тяжеловесных предпосылок, или в один — простой и легкий — «прогресс».

Конечно, если иметь в виду «умерщвление плоти» (точнее — логики), то надо предпочесть аппарат, предложенный г. Булгаковым...

А к «плоти» г. Булгаков беспощаден и не стесняется требовать от нее прямо невозможного. «Предположим на минуту, — говорит он, — что мы имеем самый точнейший прогноз относительно ближайшего 10-летия, и на основании этого прогноза все наши лучшие стремления обречены на неудачу. Следует ли из этого, чтобы они перестали быть обязательными? Никоим образом. Ты можешь, ибо ты должен — таков нравственный закон»*. Другими словами: бейся лбом об стену, растрачивай свои силы заведомо бесплодно, не смей беречь их и накоплять к тому времени, когда они могли бы быть полезны — «ты можешь, потому что должен». Пусть ты станешь инвалидом, вредным балластом для дела к тому времени, когда «лучшие стремления» станут практически осуществимы — это все ничего не значит — «ты можешь, потому что должен». — «Страшна эта формула», — полагает г. Булгаков. Так ли? Не подходит ли к ней больше другая характеристика?

Здесь у г. Булгакова подразумевается, очевидно, еще одна «предпосылка» — *credo, quia absurdum*⁶.

V

Как мы видели, г. Булгаков во времена своей, по его выражению, «атеистической веры», извратил, — конечно, неумыш-

* Там же. С. 146.

ленно, — научно-философскую теорию прогресса, приписавши ей веру в *безусловную* необходимость прогресса. При этом самая теория, естественно, приобретала окраску грубого фатализма, а роль прогрессивных сил истории, роль передовых классов оказывалась иллюзорной: разумно ли заниматься созиданием *условий* прогресса, когда неизбежность его все равно *безусловна*? Той действительной теории прогресса, которая изучает его общие условия и для данного общества признает или отвергает его объективную вероятность, находя в этом обществе достаточно или недостаточно таких условий, той теории г. Булгаков не знал, как и теперь не знает, потому что она не укладывается в рамки форм верящего мышления. В своей новой «теории прогресса» почтенный экономист значительно усилил окраску фатализма, так что «теория» оказалась фаталистической в самом точном — буквальном значении этого слова.

Первоначальное значение слова «*fatum*» — «сказанное», и чистая идея предопределения включает в себя понятие о *личной воле*, которая заранее «сказала» — формулировала и предписала — то, что случится. Именно такую личную волю и принимает теперь г. Булгаков, как «предпосылку теории прогресса»; а издевательство этой воли над «абсолютным достоинством человеческой личности», которая в своих «свободных поступках и стремлениях» оказывается «средством для целей абсолюта», он называет «абсолютным лукавством». Какая из двух форм фатализма г. Булгакова унизительнее для человека как существа развивающегося и активного? Нам кажется, что последняя: уж лучше быть игрушкой безличных сил, которые «не ведают, что творят», чем игрушкой личного лукавства. А всего лучше вовсе не быть игрушкой, — но уж на это г. Булгаков, конечно, не согласится.

Курьезны те возражения, которые делает г. Булгаков критикам, отмечающим фаталистический характер его «теории прогресса». Прежде всего, он отводит критиков-позитивистов на том странном основании, что они *сами* фаталисты. — Да если бы это и было так, то каким образом это оправдывало бы фатализм г. Булгакова или делало бы его «теорию» менее фаталистичною? Но он, по обыкновению, неверно передает взгляды своих противников, превращая их *теорию* в веру, а их *принципы познания* в идолов. По его мнению они, признавая «абсолютное господство закона причинности», тем самым признают какой-то *fatum*⁷. Очевидно, что закон причинности представляется почтенному профессору не то как личное существо, «лукавствующее» над волею людей, не то как самостоятельная стихийно-

принудительная сила, «господствующая» над ними. Ему, разумеется, известно, но он *не хочет* знать и видеть, что современный позитивизм считает «закон причинности» только способом познавательно связывать явления в непрерывный ряд, только *формой координации опыта*, — что эту форму он признает исторически выработанной, всеобщей в силу своей целесообразности для познания, и подлежащей критике и дальнейшему развитию. Г-н Булгаков предпочитает заканчивать историю позитивизма на материалисте Гольбахе, живем около 1 1/2 веков тому назад. Вообще, г. Булгаков умеет выбирать для себя самую выгодную позицию. Это, впрочем, обычная черта просвещенного клерикализма.

Затем г. Булгаков возражает за себя против обвинения в фатализме. С точки зрения верящего мышления его возражения, вероятно, очень сильны, но если держаться «границ умопостигаемого», т. е. логики, то они производят странное впечатление. Вот эти возражения: «Во всяком случае в своей статье я не дал повода причислять себя к сторонникам метафизического фатализма, ибо говорю в ней и о долге, и о категорическом императиве, и об исторических обязанностях, словом, о таких вещах, о которых фаталисту, пожалуй, следовало бы молчать. Напротив, я стремлюсь помирить в своем мировоззрении необходимость и свободу, не жертвуя ни свободой в пользу всепожирающего детерминизма, ни объективной закономерностью в пользу абсолютного окказионализма и личного произвола. Мировой и исторический процесс можно мыслить, как такой закономерный процесс, в первоначальный план которого включена человеческая свобода, как его основное и необходимое условие... существование общего провиденциального плана возможно без какого бы то ни было стеснения человеческой свободы. Конечно, такое решение вопроса о свободе и необходимости может быть предложено лишь в связи с цельной метафизической доктриной... Я лично нахожу его в философии Вл. Соловьева, к которой и отсылаю читателя» *.

Г-н Булгаков «говорит о том, о чем фаталисту следовало бы молчать: о долге, исторических обязанностях» и т. д. Что же он этим доказывает? По-видимому, только свою непоследовательность. А впрочем, разве все это — и долг, и категорический императив, и исторические обязанности — не входит в область ведения фатального «лукавства»? Если свобода «включена в план», и все ее проявления «предусмотрены», т. е. предопреде-

* Там же. С. 158. *Цитируем passim*. Пропуски не меняют дела.

лены, то какая же это «свобода»? Тут даже Вл. Соловьев ничего не поделает... И все «примирение свободы и необходимости» сводится, таким образом, к тому, что «лукавство» жестоко издевается над обеими. Славное примирение!

Повторяем еще раз: мы вовсе не имеем в виду опровергать г. Булгакова, — это *невозможно*, потому что всякое плоское противоречие, им высказанное, он во всякий момент может вполне оградить от какой бы то ни было критики, объявивши, что оно «не может быть сделано вполне понятным разуму». Но *констатировать* эти противоречия мы все-таки вправе, и дело читателя — судить о них.

Однако не находит ли читатель, что для настоящей веры в «теории прогресса» г. Булгакова слишком много рассуждений и схоластических уверток, тогда как для «теории» слишком много «недоказуемых постулатов»?

На этом вряд ли возможно остановиться: это неустойчивая комбинация.

VI

Г-н Булгаков по специальности экономист. Политическая экономия есть наука, пока еще не особенно точная, но во всяком случае *наука*, и как таковая допускает, конечно, гипотезы, предположения, но отнюдь не постулаты верящего мышления. Г. Булгаков и здесь, однако, не изменил своей натуре: он был и остается *верующим* экономистом; он менял только объекты своего «правoverия». Когда он веровал в свою pseudo-«научную теорию прогресса», то веровал также и в экономическое учение марксизма, внося в него, разумеется, все неизбежные недоразумения верящего мышления. Когда он уверовал в «лукавство», он должен был, соответственно этому, перейти и в другую экономическую веру. Этой последней посвящены его статьи «Об экономическом идеале» и «Задачи политической экономии».

Новая ортодоксия почтенного экономиста такова:

«Политическая экономия... возникла и существует, поддерживаемая той практической важностью, которую в настоящее время имеют экономические вопросы в жизни культурного человечества. Она родилась как плод поисков современного сознания и совести за *правдой* в экономической жизни. Она вызвана не теоретическими, а этическими запросами современного человечества. *Политическая экономия*, по этому предварительному

ее определению, *есть прикладная этика*, именно, *этика экономической жизни*» *.

С точки зрения «умопостигаемого» здесь можно было бы найти крупные натяжки. Напр<имер>, трудно как-то поверить, чтобы «этическими» только запросами было вызвано учение о «денежном балансе», о «торговом балансе», учение А. Смита⁸ об экономическом принципе эгоизма, противоположном этическому принципу альтруизма, различные вульгарно-апологетические теории, «последний час» Senior'a⁹ и т. п. — Дело объясняется тем, что *всякая наука возникает из практических потребностей жизни*, которые побуждают и определяют собою волю к познанию; а политическая экономия возникла, соответственно этому, из *общественно-практических потребностей*, что с точки зрения «свободы воли» и «лукавства» нет надобности отличать от «этических» потребностей: в свете абсолютного вся жизнь людей есть этическое упражнение.

«Этический экономист» есть, очевидно, не что иное, как специальная разновидность «субъективного социолога». Г-н Булгаков сам вполне признает это.

«Субъективизм необходимо присущ всякому творчеству, созданию из себя или из своей субъективности, и поскольку политическая экономия есть не только наука, но и техника, не только констатирует существующее, но и постулирует должное, субъективизм из нее неустраним... Итак, социальная наука вообще и политическая экономия в частности не может понимать без того, чтобы не плакать и не смеяться; в этом состоит не только ее право, но и ее обязанность... И в этой борьбе с претензиями зазнавшегося объективизма, — повторяю это еще раз, — заключается правда субъективной социологии, как ни дурно обосновывала ее философски эта последняя» **.

«Дурная философская обосновка» — это, очевидно, формальное признание идей позитивизма нашими старыми субъективными социологами. Если бы они догадались уйти из «границ умопостигаемого» и «обосновывать» свое учение на «лукавстве» — ничего больше бы не требовалось. Правда, г. Булгаков делает еще оговорку насчет того, что «социологический субъективизм должен быть возможно научен, контролироваться средствами научного опыта» ***. Но против такой оговорки «субъ-

* Там же. Ст. «Об экономическом идеале». С. 264, *passim*.

** Там же. С. 332—333. Цитировано *passim* во избежание длинных выписок.

*** Там же. С. 334.

ективные социологи», конечно, ничего не возразят; напротив, им должно очень понравиться спокойное и уверенное повторение их любимого плоского противоречия «научный субъективизм», повторение особенно ценное после того, как их противники выяснили и доказали, что «объективизм» и «научность» в познании одно и то же.

И все-таки мы позволяем себе сомневаться, чтобы наши субъективисты обрадовались своему новому союзнику. Тот путь, на котором он пришел к этому союзу, придает не особенно лестное освещение их собственной психологии: он подчеркивает то смешение элементов веры и теоретического мышления, которое составляет основу и их доктрины.

VII

Теоретическая экономия с ее абстрактным методом отличается таким крайним объективизмом, что превратить ее в этику, да еще прикладную, нет решительно никакой возможности. Поэтому г. Булгакову, чтобы выдержать свою точку зрения, оставалось только одно: совсем покончить с этой наукою. Так он и сделал.

Почтенный экономист следующим образом рисует теоретическую экономию:

«Она ставит себе приблизительно такой вопрос: как можно мыслить в абстракции связь между некоторыми фактами (феномены цен, прибыли, капитала, ренты), помимо эмпирической связи между ними, устанавливаемой и разъясняемой в политической экономии? Какой логический мост можно перекинуть, опираясь на эти твердые основания? Она не находит себе задачи прямо в опыте, а ее выдумывает, сочиняет, и тем самым выдумывает самое себя.

Что теоретическая экономия на самом деле не имеет целью опытное познание, изучение и анализ действительности, ясно само собою из ее содержания. После всех ее логических усилий и построений наши эмпирические познания несколько не обогащаются, так что для понимания экономической действительности ничего не потеряет тот, кто останется совершенно чужд спекуляциям о ценности и т. д., как это хорошо известно из истории экономической науки» *.

* Там же. С. 342.

Здесь самое поразительное — это ссылка на *историю экономической науки*. Воздерживаясь от всякой полемики с г. Булгаковым, которая, как я уже указывал, по существу дела невозможна, я не могу не отметить для читателя, как верящее мышление, в случае надобности, без колебаний и сомнений искажает факты.

Именно история экономической науки дает нам понятие о том громадном значении для познания и жизни, которое имела и имеет теоретическая экономия. На ней обосновывались решения вопросов о фритредерстве и протекционизме, вопросов о значении потребительных и производительных товариществ для общего уровня жизни рабочего класса, современного вопроса о том, могут или не могут тресты устранить общие кризисы и т. д. Г-н Булгаков предложил бы решать все эти вопросы на почве «эмпирических фактов», независимо от общего необходимого или, как он выражается, «логического» соотношения между капиталом и прибылью, заработной платой и ценностью средств потребления, между предприятиями однородными и разнородными и т. д. Пусть так: г. Булгакову, очевидно, не нравятся те решения всех этих вопросов, которые получаются при помощи теоретической экономии; но человеку, стоящему на почве исследующего, а не верящего мышления это никогда не послужило бы основанием утверждать, что такие решения вообще невозможны, что теоретическая экономия, как чистая схоластика, ставит несуществующие вопросы и не может служить для разъяснения и понимания фактов действительности.

То идеализированное и схематизированное представление фактов опыта, которое характеризует абстрактный метод теоретической экономии, есть общая черта *всех наук, устанавливающих общие законы явлений*. Кто знаком с естественными науками, тот знает, что всякий общий научный принцип выражает какое-нибудь идеальное соотношение, такое, какого в чистом виде опыт, даже наилучше обставленный, никогда не дает. Все эти принципы исходят из идеальных, *предельно простых* условий, и служат выражением *предельных* отношений между явлениями. Никогда и никто не видал взаимодействия только двух тел, или движения тела без всякого воздействия на него среды, а потому законы движения, установленные Ньютоном, суть только *предельные абстракции*. Но они дают нам способы анализировать и понимать конкретные явления. Таковы же предельные абстракции теоретической экономии, и таково же их реальное значение.

VIII

В последних статьях г. Булгакова есть много ярко прогрессивных фраз, которые для большинства читателей могут показаться достаточной компенсацией за реакционные основы мировоззрения почтенного профессора. Чтобы более точно оценить взаимное отношение этих двух сторон идейной деятельности г. Булгакова, мы сделаем несколько маленьких сопоставлений.

Идеи равенства и свободы г. Булгаков выводит из потустороннего мира, — в этом для него их *высшая санкция*: «Люди неравны по природе, неравны по возрастам, по полам, по талантам, по образованию, по наружности, по условиям воспитания, по жизненным успехам, по характерам и т. д., и т. д. Следовательно, из опыта идеи равенства почерпнуть мы не могли, из опыта мы могли бы получить скорее античные или ницшеанские идеи. Равенство людей не только не есть факт, но даже и не может им сделаться, это есть лишь *норма* человеческих отношений, идеал, прямо отрицающий эмпирическую действительность»*.

Представим себе такой случай: г. Булгаков неожиданно для себя пришел к тому выводу, что идея равенства (и точно так же идея свободы) имеет *эмпирическое* происхождение. Тогда потусторонняя санкция идеи сразу исчезнет, и идея потеряет все значение в глазах г. Булгакова. А между тем мысль об эмпирическом происхождении идеи равенства настолько проста и естественна, что от нее не может гарантировать даже верящее мышление. Достаточно сообразить, что из фактического неравенства для людей возникает много неприятностей, и они в своей борьбе с этим неравенством обобщают свое отрицательное отношение к нему в идею, которая окажется именно идеей равенства. Ведь человек всегда стремится к тому, чего ему не хватает, что, следовательно, еще не дано объективно в его опыте, — но самое-то стремление возникает из противоречий и неудобств того, что дано в опыте; и обобщенная формула этого стремления есть лишь обобщенное отрицание этих противоречий и неудобств, т. е. не включает в себе ровно ничего сверхопытного. С точки зрения г. Булгакова следовало бы принять, что человек вообще не может на почве опыта сделать ничего нового, потому что новое — это и есть то, что еще не дано в опыте. Если г. Булгаков отступит перед этим выводом, то ему останется только признать и идею равенства не сверхопытной по происхождению; а

* Там же. Ст. «О социальном идеале». С. 300.

тогда какую цену будет она иметь в его глазах? *Верить* в нее он во всяком случае перестанет, — «эмпирическое» слишком низменный объект для веры.

«Идеал равенства, — говорит г. Булгаков, — имеет смысл и значение, соответствует верховной идее справедливости лишь как требование возможного равенства условий для развития личности в целях свободного ее самоопределения, нравственной автономии. Другими словами, все практическое содержание идеи равенства сводится к идее свободы личности и к требованию общественных условий развития, этой свободе наиболее благоприятствующих» *.

«Достижимы в исторических условиях только конкретные цели, между тем идеал справедливости абстрактен и, по самому своему смыслу, может соединяться с различным конкретным содержанием... Изменяющиеся конкретные условия приносят новые данные для решения этой задачи и для нового нахождения этого всемирно-исторического искомого... Не забудем, что идеал равенства и свободы является отрицанием этих условий и уже потому не может целиком в них воплотиться» **.

Итак, идеал равенства недостижим, хотя он выражает лишь «требование возможного равенства условий для развития личности». Почему же собственно недостижим? Разве нельзя допустить возможность в будущем таких общественных условий, при которых *неравенство в условиях развития* личности *A* и личности *B* может быть сделано меньше всякой данной величины, т. е. теряет всякое практическое значение? Ведь это неравенство — *не бесконечная величина*, — как все, что дано в опыте, оно ограничено и конечно; а все, что ограничено и конечно, лежит принципиально в пределах развивающихся человеческих сил. — Но для верящего мышления *необходимо* сделать идеал недостижимым, иначе тут не во что верить.

Любопытно сопоставить с этим научно-философское понимание идеала. Оно, напротив, допускает *только достижимые* идеалы, находя, что невозможно *активно* стремиться к недостижимому — о недостижимом можно только мечтать, это идол, а не идеал. Для верящего мышления достижение идеала есть «конец истории, неподвижность», потому что такое мышление консервативно, ему недоступно творчество новых и новых идеалов, оно получает их только извне. Напротив, свободное мышление в соединении с активной волей, едва лишь достигаются

* Там же. С. 303.

** Там же. С. 307.

одни идеалы, переходит творчески к другим: оно не боится останки.

Идеал свободы представляется г. Булгакову в несколько своеобразной окраске:

«Легко различить зависимость внутреннюю или свободную и внешнюю или принудительную. Первую мы имеем в отношении ученика к учителю, читателя к писателю, сына к отцу и т. д. Подобная зависимость не только не нарушает духовной свободы личности, но, по-настоящему, она представляет поле для ее проявления, ибо свобода личности фактически осуществляется лишь в общении с другими людьми» *.

Из всех форм «свободной» зависимости не упомянута, как видим, именно та, которая *одна* вполне заслуживает этого названия — *товарищеская* форма взаимной зависимости. Ученик лишь постольку «свободно» зависит от учителя, читатель от писателя и т. д., поскольку один относится к другому не как к авторитету, а как к товарищу, поскольку ученик или читатель считает себя принципиально не ниже учителя и писателя, и умеет отнестись к последнему вполне сознательно, критически, а при случае может научить его чему-нибудь в свою очередь. Г-ну Булгакову *смягченные формы авторитарной зависимости* кажутся настоящей «духовной свободой», тогда как с точки зрения современного мышления это далеко не так. В своих наиболее сильно выраженных проявлениях эта «свободная» авторитарная зависимость переходит в самое настоящее духовное рабство — в слепое поклонение человека человеку, как низшего существа высшему.

Все это мешает нам с полным доверием отнестись к жизненной надежности прогрессивных стремлений г. Булгакова. Те же слова означают у просвещенного клерикала нечто иное, чем у представителей действительно прогрессивных форм мышления.

Но это еще не самое главное. Всего важнее глубокое, безысходное противоречие между теми идеалами, о которых г. Булгаков говорит, как бы сомнительно и нелепо ни было у него их понимание, — и той основной идеей, на которой он хочет строить свое мировоззрение. Если представлять всю жизнь в ее целом, весь мировой процесс, как своего рода «послушание», если видеть идеал жизни в полном и безусловном подчинении каждой личной воли какой-то иной, но тоже личной воле, то какая еще может быть речь об этих идеалах диаметрально противополо-

* Там же. С. 304.

ложного характера, об идеалах, исключаяющих личное подчинение? Рано или поздно, но они должны быть отвергнуты.

На первый взгляд может, конечно, показаться довольно естественным и вероятным, что человек, удовлетворяя вполне свои рабские инстинкты в одном мире — в области трансцендентного, будет чувствовать себя тем более свободным от них в другом мире — в сфере опыта. Это было бы мыслимо, если бы оба мира были абсолютно разделены. Но это не так. Для верящего мышления они неразрывно сливаются между собою, и один из них есть только *проявление* другого. Авторитарное понимание основной связи миропорядка и идеал автономной воли для эмпирических проявлений этой связи — жизненно несовместимы между собою. Вот почему просвещенный клерикализм не может составлять прочной системы мировоззрения: это всегда лишь временное, неустойчивое равновесие противоположных жизненных тенденций. Время его разрушит.

