



М. Б. РАТНЕР

Проблемы идеализма в русской литературе

<фрагмент>

III

В предыдущей главе я старался бросить свет на причины возникновения нового течения русской общественной мысли¹; я показал далее, что это направление страдает склонностью к отождествлению идеализма и метафизики; и, наконец, поставил вопрос: смогут ли наши новейшие представители метафизического идеализма достигнуть с помощью нового мировоззрения лучшего обоснования разделяемого ими и ныне старого социального идеала? Обращаясь за разрешением этого вопроса, прежде всего к статье г. С. Булгакова «Основные проблемы теории прогресса», я должен заметить, что работа эта отличается достоинствами чисто внешнего свойства. Красивый литературный язык, местами не лишенный изящной образности, чувствуемая в каждой строке искренность автора, иногда достигающего силы истинного одушевления, — все это качества, обладающие несомненною ценностью. К сожалению только, внутреннее содержание работы, взятое со стороны научной обоснованности и логической убедительности, оставляет желать весьма много. Может быть, это и не простая случайность, а естественное последствие нового мировоззрения автора... Зато содержание статьи настолько широко, что она по праву занимает в сборнике первое по порядку место. В рамках, сравнительно частного вопроса — теория прогресса — г. Булгаков задался целью решить борьбу между двумя основными типами мирозерцания — точно научным, положительным, с одной стороны, и метафизически-религиозным, с другой. Задача важная и трудная. Как же выполнил ее г. Булгаков?

В полном соответствии с основной целью своей работы г. Булгаков начинает с критики установленного Ог. Контom «мнимого» закона трех состояний, согласно которому человечество переходит в своем развитии от теологического понимания мира к метафизическому, а от метафизического к позитивному или научному. Автору, исходящему в настоящую минуту из идеалистического и притом метафизически-религиозного мировоззрения, естественно представляются неправильными и набросанная в законе Конта картина развития человеческой мысли, и установленное в этом законе взаимоотношение трех типов мышления. Каков же, однако, собственный взгляд г. Булгакова на возможное соотношение элементов в этой области? Нельзя сказать, чтобы проведенный в статье взгляд автора отличался достаточной устойчивостью. С одной стороны, г. Булгаков не склонен покушаться на значение точного знания. «Позитивная наука», — готов признать он, — «имеет совершенно определенное и притом огромное значение» (41). Недостаток ее лишь в том, что она изучает «обрывки действительности», ввиду чего и возникает потребность в метафизически-религиозном мышлении, являющемся, таким образом, безусловно необходимым наряду с точным знанием (2—4). До сих пор, очевидно, идет речь о признании равноправности за всеми тремя типами мышления, между которыми Конт пожелал установить хронологическое и притом взаимно исключающее соотношение. Было бы, однако, неправильно представлять в таком безобидном виде взгляды г. Булгакова на значение науки, метафизики, религии. Конечно, г. Булгаков не дерзает поднять перо свое для подрыва авторитета современного научного знания во всей его, так сказать, полноте и неприкосновенности. Но обходным путем и в замаскированном виде он отчасти это почтенное дело исполняет. Так, указывая на то, что разрешение целого ряда вопросов, оказывающихся не под силу современному научному значению, «лежит в области метафизического мышления, отстаивающего таким образом свои права *наряду (курсив мой, как и ниже) с положительной наукой*, он, однако, продолжает: «Компетенция метафизики *больше*, чем положительной науки, как потому, что метафизика решает вопросы *более важные*, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответы на вопросы, которые *не под силу* опытной науке» (3). Еще более ценным источником познания является, по его мнению, религия, почерпывающая основу в вере. По его определению «вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение вещей, обличения невидимых, по превосходной

характеристике ее у апостола Павла. Круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению: верить можно даже в то, что не только не доказано, но и не может быть сделано вполне понятным разуму; те знания, которые дает вера, *богаче и шире* тех, которые дает опытная наука и метафизика: если метафизика разрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы умостипогаемого» (5—6). Вспомним здесь учения Якоби², Фихте второго периода и др., в особенности же глубокомысленную теорию познания Вл. Соловьева (5—6). Прежде чем воздать должное этому чрезвычайно характерному для русского неоиdealистического пера отрывку, необходимо освободить вопрос от одного недоразумения. Оказывается, что с точки зрения г. Булгакова «метафизика» обладает преимуществами перед «положительной наукой», как дисциплина, пользующаяся «умозрением». Иными словами, умозрение объявляется исключительным методом метафизического исследования и мышления. Но что такое метафизика и что такое умозрение? и существует ли между ними отношение исключительной связи? К сожалению, г. Булгаков, оперируя над целым рядом понятий, допускающих разнородные определения, последних никогда не дает. Но определение метафизики ясно: это есть познание того, что лежит за пределами мира явлений, по ту сторону опыта. Что же касается умозрения, то у признанного отныне философского предшественника и единомышленника наших метафизических марксистов — г. Чичерина³ — мы находим следующее его определение: «Умозрительным мы должны считать все то, что заключается в самом способе действия познающего разума и что из него вытекает... Способы действия разума в познании вещей известны давно и признаны всеми: это — анализ и синтез. Какой бы теории познания мы ни держались, факт тот, что разум разлагает получаемые впечатления и снова их слагает, возводя их к общим понятиям. Следовательно, мы должны признать умозрительным все то, что заключается в самом акте сложения и разложения независимо от содержания» *. Иными словами, под умозрением следует разуметь ту самостоятельную деятельность сознания, которую, как я показывал в предыдущей главе, Кант характеризовал как трансцендентальную способность разума, строящего понятия и суждения независимо от опыта. Мы уже знаем, что этот трансцендентальный или «умозрительный» метод исследования не имеет ничего

* Чичерин Б. Н. Положительная философия и единство науки. С. 29.

общего с понятием трансцендентного, со всем тем, что относится к потустороннему миру, лежит за пределами мира явлений, т. е. с метафизикой. Лучшим тому доказательством может служить то обстоятельство, что такая наука, как математика, занимающая почетное и всеми признанное место в иерархии современных научных дисциплин, черпает свои истины, обладающие непоколебимою силой научной достоверности, из глубоко и последовательно проведенного ею умозрения. И кому же придет в голову противопоставить математику, как отрасль метафизики, науке, хотя бы с присовокуплением к последней эпитета «положительной»? * Очевидно, и г. Булгаков не избежал отождествления понятий «трансцендентальный» и «трансцендентный», и следовательно — идеализма и метафизики. Но и помимо этого более или менее специального дефекта, все приведенное выше суждение нашего автора страдает крайне неправильным взглядом на относительную ценность научного и метафизически-религиозного знания. Метафизика, утверждает г. Булгаков, отвечает на вопросы более важные, нежели наука, и ее ответы шире. Ответы религии еще шире. Согласен. Не подлежит ни малейшему сомнению, что многовековая гигантская работа научной мысли еще не докопалась до фундаментальных проблем мироздания, которые современная наука честно и открыто признала неразрешенными и при настоящих условиях знания даже неразрешимыми. Можно, следовательно, признать, что весьма важные, а, с известной точки зрения, наиболее важные вопросы «не под силу науке», и здесь открывается широкий простор игре метафизически-мистического изображения. Но когда говорят о сравнительной ценности этих двух или трех типов мышления, необходимо принимать во внимание не только качество вопросов, но и качество ответов и притом в определенном смысле.

* Можно пойти дальше и признать вместе с Соловьевым, что «в науке не только философской, но и положительной умозрение играет роль первенствующую» (*Соловьев Влад.* Критика отвлеченных начал // *Соловьев В.* Собр. сочинений. Т. II. С. 255—256). Напомню еще слова несомненного позитивиста г. Н. Кареева: «Умозрение есть один из видов нашего творчества, как процесс, в котором первая роль принадлежит уму, созидающему знание... Разве наука может обойтись без умозрения, и что становится с умозрением философии, если опыт и наблюдение будут его побивать на каждом шагу» (*Кареев Н.* Философия, история и теория прогресса // *Историко-философские и социологические этюды.* 2-е изд. СПб., 1899. С. 163—164).

«Религия (как и тесно связанная с нею метафизика. — М. Р.) — говорит Геффдинг⁴ — и наука не относятся между собою, как центр и периферия. В противном случае они лучше понимали бы друг друга и в существенных чертах схватывались бы одной обобщающей концепцией. На самом деле, пока что, каждая из них говорит на своем собственном языке. Понятие причинности у них не одно и то же; неодинаково, следовательно, и понятие объяснения, понимания. Трудно ввиду этого связать какой-либо определенный смысл с утверждением, что религия в состоянии разрешить ту загадку, которую наука разрешить не в силах. В самом деле, если под “причиной” и “объяснением” они понимают не одно и то же, то и под словом “загадка” или “проблема” они должны разумеать различные вещи. Постановка вопросов у них иная, а следовательно, их не могут удовлетворить те же самые решения. Поэтому, спор между наукой и религией и возникновение самой религиозной проблемы обуславливается не столько теми результатами, к которым приходит или пришло научное исследование, сколько всем кругом идей, всем интеллектуальным складом, создаваемым точной наукой в тех, кто развивается под ее влиянием... Как религиозное, так научное понимание есть сведение незнакомого к знакомому; различие состоит лишь в том, что принимается за это знакомое... Религиозное объяснение исследует свои причины не тем *критическим* способом, который составляет достоинство науки. Оно объясняет природу не самую природою; его причина есть нечто, отличное от природы, стоящее вне ее и обобщающее ей извне свой толчок»*.

В этих словах содержится ясное доказательство глубокого различия, а потому и трудности сравнения, неправильности даже сопоставления науки, с одной стороны, религии и связанной с нею метафизики — с другой. Но обо всем этом совершенно забыл г. Булгаков. Как забыл он и то, что новый *научный* метод исследования не только достигнут веками прогрессировавшей человеческой мысли после долгих метафизических и мистических блужданий, но и куплен тяжелой ценой жизни тех мучеников и борцов за науку, которые головы свои сложили в борьбе за этот метод, объявленный ересью в эпоху царства теологической мысли, теологического метода исследования. Так глубоко различны обе эти области. Мы видим, таким образом, сколь слаба попытка г. Булгакова реставрировать значение метафизики и теологии по сравнению с наукой. Правилен или

* Геффдинг Г., проф. Философия религии / Пер. с нем. 1903. С. 21.

неправилен закон трех состояний Конта, но и принятый взамен того нашим автором закон соотношения науки, метафизики и религии тоже неправилен.

Но задача моя по отношению к затронутой части разбираемой статьи еще не исчерпана. Я должен оговориться, что всем, до сих пор сказанным, я нисколько не имел намерения ни игнорировать, ни затушевывать все огромное значение веры для нашего мировоззрения. Вера нужна, необходима, неизбежна. Вера связывает наше настоящее с будущим; она не только помогает нам проникать взором в туман грядущего, но и придает нам живительные силы для борьбы с настоящим, без которой осуществление будущего немыслимо. И, однако, я возражаю против той интерпретации роли веры, которая дана г. Булгаковым. Конечно, и здесь, как и во многих других случаях, автор этот не проявляет ни малейшей самостоятельности, а лишь рабски копирует соответствующие места из философской системы Вл. Соловьева. Все содержание приведенной выше цитаты, где вера изображена как способ знания без доказательств, знания не только того, что недоказуемо, но и того, что и не может быть сделано вполне понятным разуму; и в особенности венчающая эту цитату ссылка на «глубокомысленную» теорию познания Вл. Соловьева достаточно характеризуют совсем не оригинальный, но весьма любопытный взгляд г. Булгакова на веру, как на один из источников познания. И не только в «Проблемах идеализма», но и в целом ряде других своих статей и заметок г. Булгаков не перестает твердить, что его философскому вдохновителю Вл. Соловьеву принадлежит честь и заслуга восстановления для современного человечества прав веры в познании и мышлении. Между тем, как по моему глубокому убеждению, которое я сейчас постараюсь доказать, именно в путанице понятий, связанных с вопросом о вере, и кроется источник всех крупных недоразумений оригинальной философской системы русского мыслителя и неоригинальных творений его последователей.

Вл. Соловьев начинает с утверждения о необходимости веры в качестве исходного пункта всякого научного познания. Никакое действительное познание, рассуждает он, не исчерпывается данными нашего чувственного опыта (ощущениями) и формами нашего мыслительного разума (понятиями); во всяком действительном познании о каком-либо предмете мы имеем нечто большее того, что дано в наших ощущениях и понятиях, относящихся к этому предмету. Ощущение есть реальное, испытываемое отношение к предмету, понятие — некоторое мыслимое

отношение к предмету. Ясно, что, получая ощущения и строя понятие, мы тем самым получаем уверенность в существовании самого предмета — объекта наших ощущений и понятий. Но в ощущениях и понятиях предмет дан нам именно как объект этих ощущений и понятий, как ощущаемый и мыслимый в этих определенных отношениях, т. е. вообще «в своем относительном бытии». Между тем, познавая предмет, мы утверждаем и его «безотносительное бытие», мы утверждаем его не только как ощущаемое и мыслимое нами, но и как «сущее независимо от нас». Мы получаем непосредственную уверенность, что этот предмет существует независимо от того, ощущаем ли мы его или мыслим о нем, что он существует «сам по себе». Таким образом, мы познаем предмет трояким образом: как реально нами воспринимаемый (в ощущениях), как идеально мыслимый (в понятиях), и — «как безусловный и сущий». «Мы *ощущаем* известное действие предмета, *мыслим* его общие признаки и *уверены* в его собственном или безусловном существовании». Это — уверенность в самостоятельном, безусловном существовании предметов — объектов наших ощущений и понятий, есть новый, третий род познания, который правильнее всего может быть назван *верою*. Только вера дает истинное познание. В ощущениях и понятиях, в чувственном опыте и умозрительном мышлении создаются внешние отношения между познающим и познаваемым; познающий субъект здесь только граничит с предметом, только соприкасается с ним, поэтому такое познание не может быть истинным, объективным. Только при помощи веры субъект становится в непосредственное отношение к предмету, соединяется с ним «существенною и внутреннею связью» «в самых основах своего существа». Вера, следовательно, дает нам знание истинное, безусловное — знание «*мистическое*». Путем этой веры, посредством мистического знания мы познаем не *этот* ощущаемый или мыслимый предмет, а познаем его *сущность, идею*. Вера это — «вещей обличение невидимых»*.

Мистицизм заключает круг возможных философских воззрений, образуя *основу* истинной философии. Мистицизм познает независимое от реального внешнего вещественного мира и от полного мышления истинно сущее, сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало, абсолютное первоначало. Над миром внешним или эмпирическим, над миром внутренним или психи-

* Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал // Соловьев Вл. Собрание сочинений. Т. II. С. 307—318.

ческим высится мир иной, мир *явлений мистических*, «в которых мы чувствуем себя определяемыми существенностью иною, чем мы, но не внешнею нам, а так сказать, еще более внутреннею, более глубокою и центральной, нежели мы сами». Вот почему «явления мистические, как наиболее центральные и глубокие, имеют важность первостепенную и основную, за ними следуют явления психические и, наконец, как самые поверхностные и несамостоятельные явления, физические». Вот почему — и вера, знание мистическое дает наиболее достоверное, действительное познание*.

До сих пор учение Соловьева о вере включает в себе три важных основных положения: 1) вера нужна для всякого научного познания; 2) вера дает познание идеи, сущности, первоначала вещей; 3) вера дает мистическое знание вещей, являющееся наиболее достоверным. Против всех этих положений сторонник общепризнанного взгляда на источники научного познания может сделать серьезные возражения. Он может прежде всего заметить, что Соловьев в своей теории познания слишком рано заговорил о «вере». Получая ощущения предмета и строя понятия о нем, мы, конечно, тем самым допускаем предположение о существовании предмета, к которому относим наши ощущения и понятия. Это не вера в существование предмета, а *допущение* такого существования, — допущение, которое затем уже совершенно не играет никакой роли в процессе познания явлений. Против этого Соловьев возражает. «Эта уверенность (в существовании предмета), — говорит он, — несколько не обусловлена ощущениями, получаемыми нами от предмета, и понятием нашим о нем, а напротив — объективное значение наших ощущений и понятий прямо обусловлено уверенностью в самостоятельном бытии предмета». Почему? Единственным доказательством служит для Соловьева следующее рассуждение: «Если бы я не был уверен, что известный предмет существует независимо от меня, то я не мог бы относить к нему своих понятий и ощущений»**. Тут можно, конечно, заметить, что отнесение ощущений и понятий к предмету есть в порядке познания факт последующий, есть следствие ощущений и понятий: я ощущаю предмет, я строю понятия о нем, — из этого я вывожу заключение о существовании предмета или как состояние сознания, или в виде самостоятельного существования. Но

* Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Соловьев Вл. Собр. соч. Т. I. С. 77—294.

** Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. С. 308.

и с этим Соловьев не согласен. «Мы не только убеждены в существовании известного предмета, — настаивает он, — но и убеждены в этом совершенно непосредственно, независимо ни от каких логических рассуждений, которые являются уже потом, для исследования в оправдания нашей непосредственной уверенности... Безусловное существование (предмета) утверждается в нашем сознании именно как *непосредственная уверенность*, несколько не вытекающая ни из ощущений, ни из понятий» *. Поэтому эта непосредственная уверенность и есть вера или мистическое знание, как процесс внутреннего единения, внутренней связи субъекта и объекта, — процесс, дающий наиболее достоверное, единственно объективное познание. Но в таком случае, чтобы всем этим словам и понятиям придать реальный смысл и силу общеобязательной логической убедительности, необходимо было бы разъяснить сущность, содержание, способы и случаи возникновения этой неведомой связи субъекта и объекта, этого таинственного мистического восприятия, дающего нам столь достоверное знание о предметах, притом же о предметах самих по себе, об их безотносительном бытии, безусловной сущности, идее, об истинном, сущем, о сверхкосмическом и сверхчеловеческом начале, об абсолютном первоначале. Но здесь мы наталкиваемся на камень преткновения всей мистической теории познания, на основной дефект гносеологии Соловьева, признанный даже безусловными сторонниками мистицизма. Один из таких сторонников, проф. А. Введенский⁵, разделяя философскую деятельность Соловьева на два периода, замечает, что «в первом периоде мистицизм Соловьева остался недосказанным, именно, ему не хватает самого важного пункта мистической философии — психологии мистического восприятия... Мы напрасно стали бы искать там (в его сочинениях 1897 г.) определенных указаний, как каждому из нас, при помощи самонаблюдения, подметить существование этой способности, т. е. как надо поступать для того, чтобы на деле пережить мистическое восприятие» **. Но еще хуже обстоит это

* Там же. С. 311. Курсив всюду мой.

** Введенский А. Философские очерки. Вып. I. СПб., 1901. С. 56. Проф. Введенский дает следующее определение мистицизма: «Мистицизмом я условливаюсь называть уверенность в существовании мистического восприятия. А мистическим восприятием я условливаюсь называть непосредственное, т. е. приобретаемое без помощи каких бы то ни было рассуждений и выводов знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и притом знание внутреннее, т. е. возникающее без помощи внешних чувств» (Там же. С. 44).

дело в сочинениях Соловьева второго периода. Тут уже он вынужден был признать, что не у всех людей существует «способность к мистическому восприятию», что «множество людей лишены дара мистического восприятия»; что к нему способны только те немногие лица, деятельность которых «в современном обществе и государстве Соловьев приравнивает к служению пророков в древнем Израиле, и которых он называет, поэтому, пророками». У пророков этих (говорит Соловьев в «Оправдании добра») «цветы и плоды идеальной будущности не висят в воздухе личного воображения, а держатся явным стволом настоящих общественных потребностей и таинственными корнями религиозного предания»*.

Из последней фразы, из слов о «таинственных корнях» религиозного предания можно вывести заключение о способе доказательства у Соловьева знаменитой философской проблемы бытия Божия. Конечно, и тут дается этим мыслителем мистическое обоснование. По его мнению, и действительность божества не есть *вывод* из религиозного ощущения, а *содержание* этого ощущения, — *то самое, что ощущается*. Отнимите эту ощущаемую действительность высшего начала — и в религиозном ощущении ничего не останется. Его самого не будет больше. Но оно *есть*, и значит есть то, что в нем дано, то, что в нем ощущается. *Есть Бог в нас — значит Он есть*** (курсив всюду автора). Но не значит ли это также, что и тут нужно было бы дать «психологию мистического восприятия»? Или же опять потребуется ссылка на избранников — пророков? Притом же существуют серьезные основания к предположению, что количество таких избранников в этой области окажется значительно меньшим. Ощущения предметов получаются всеми живыми существами; поэтому и существование предметов, — в виде ли только состояния, сознания, или же как самостоятельных существ, путем ли мистической веры, или же посредством умозаключений, — существование предметов ни одним разумным существом отрицаемо быть не может. Более спорным, как показано, является вопрос о существовании предметов в качестве сущностей, идей и т. д. Но еще более спорным явится, конечно, существование тех высших начал, соответствующее ощущение которым не столь легко подобрать, по крайней мере лицам, не снабженным сверхъестественным даром восприятия.

* Там же. С. 64—65.

** Соловьев Вл. Оправдание добра // Соловьев Вл. Собрание сочинений. Т. VII. С. 179.

Из предыдущего — достаточно подробного — изложения ясна теория познания Вл. Соловьева в отношении к вопросу о роли веры, как источника познания, так же как и очевидные и крупные недостатки этой теории. Соловьев постулирует веру, придавая ей огромное значение как источнику научного познания. Эту веру он даже прямо превращает в знание, называя его мистическим, придавая ему качества знания наиболее достоверного, но не давая ему нигде психологического обоснования. При помощи такого знания, наконец, Соловьев желает достигнуть истинного познания не только внешнего, мыслимого мира, но и сверхопытного, религиозного, — познания того, что «не только недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму». Отсюда получились следующие гносеологические результаты. Вере был придан «мистический», т. е. совершенно непонятный и, притом, не общеобязательный характер. Такая непонятная и не общеобязательная вера отождествлена со знанием и, притом наиболее достоверным, чем совершенно нарушена граница между наукой и вымыслом. Далее, та же вера или то же мистическое знание, оперируя над сущностями и идеями, а также над божествами, т. е. перемещенная из науки в метафизику и религию, нарушила обязательно существующие границы между этими тремя областями человеческого мышления*. И это полное смешение «трех состояний» именуется «глубокомысленной теорией познания», которую нам рекомендуется пользоваться при исследовании жизненной теории прогресса.

Мы увидим сейчас, насколько выиграла теория прогресса самого г. Булгакова от пользования столь научной теорией познания. Но, во избежание недоразумений, я считаю долгом предва-

* В прекрасной художественной форме образчик смешения различных родов веры дан в рассказе Чехова «На пути». Герой рассказа, Лихарев, в подтверждение той мысли, что вера «присуща русским людям в высочайшей степени», рассказывает о том, как сам он всегда верил: в детстве — матери, когда она говорила ему: «Ешь! Главное в жизни суп»; тогда же — рассказам няньки о домовых, леших, всякой чертовщине; научившись читать, — рассказам о разбойниках, об Америке, куда пытался бежать; потом в гимназии — истинам вроде той, что земля вертится вокруг солнца; в университете — другим не менее научным истинам; наконец, та же вера повела его в народ, сделала его нигилистом, чернопердельцем, заставила его служить отрицанию собственности, непротивлению злу; наконец, он уверовал в женщин. И все это Лихарев рассказывает своей собеседнице Иловайской в ответ на ее изумление: «Толкуют, что Бога нет».

ритель, что, как человек, быть может, обладающий счастливым пророческим даром мистического восприятия, г. Булгаков, конечно, может верить (или знать, что, впрочем, отныне все равно) во что ему угодно и как ему угодно. Я же вынужден критиковать его теорию с точки зрения обычных критериев научной и философской достоверности: насколько автору удалось доказать *общеобязательным образом* те или иные положения, ту или иную мысль.

IV

Изложенные в предыдущей главе положения г. Булгакова о роли науки, метафизики и религии представляют собою как бы общее гносеологическое введение в его работу. Но независимо от этого мы находим в последней и введение более специальное, нечто вроде пролегомен ко всякой будущей теории прогресса. Увы! и они столь же бездоказательны.

Начинает здесь г. Булгаков с правильных, почти бесспорных указаний. Правильно он указывает на то, что наиболее яркое выражение позитивного мировоззрения, именно механическое миропонимание, усматривающее «всю разгадку тайны бытия» в механической причинности, само становится учением метафизическим, поскольку оно возводит эту механическую причинность «на степень абсолютного мирового начала» (78). Не менее правильно и указание г. Булгакова на то, что философия механического миропонимания не в состоянии довести до последовательного конца своей точки зрения, и на деле, в пределах этого понимания, «рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие прогресса, эволюции телеологической» (9). Правильность этих указаний может идти в сравнение разве только с их общеизвестностью. И тем, кто впервые читает хотя бы «Русское богатство», должно быть памятно, как в недоброе и не совсем старое время на страницах этого журнала совершенно те же мысли выдвигались как возражения против г. Булгакова и К°, мечтавших о теоретическом успокоении на признании экономической законосообразности самопроизвольного, слепого, стихийного шествия производительных сил, и в собственном — тоже, вероятно, законообразном — ослеплении восклицавших: дайте нам формы производства и обмена, и мы объясним вам весь мир!.. Нынешний, «телеологический» строй мыслей нашего автора является, конечно, гораздо более правильным. Беда только в том, что в конце концов телеология заводит его совсем не туда, куда она обя-

зана привести. Телеологическая точка зрения, прорывающаяся даже сквозь рамки механического миропонимания, приводит к построению теории прогресса. И вот, по мнению г. Булгакова, «значение теории прогресса состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию, точнее она является для него и тем и другим» (9). И он возражает против мнения, будто теория прогресса может быть построена на научных данных, без перенесения в мир сверхопытный, трансцендентный. Легко понять всю серьезность, великую важность подобного суждения г. Булгакова. Если, действительно, телеологическая точка зрения, или, что то же, теория прогресса служит неотъемлемою частью нашего мировоззрения, даже в том случае, если оно строится на почве механического миропонимания и если, с другой стороны, теория прогресса по существу метафизична, то ведь этим самым неминуемо доказывается не более и не менее как необходимость, неизбежность метафизического типа мышления вообще. Мысль г. Булгакова, таким образом, давая определенную постановку и окраску теории прогресса, приобретает и более общее значение. Как же доказывает, чем обосновывает г. Булгаков это свое, более чем смелое и, во всяком случае, в высокой степени важное утверждение? Нельзя сказать, чтобы доказательства, собранные в §§ III—IV разбираемой статьи, отличались той степенью силы и убедительности, какая необходима соответственно важности доказываемого положения.

Основной довод г. Булгакова прост до прозрачности. Всякая теория прогресса, говорит он, как и всякая религия, имеет свое «Jenseits»⁶, свое представление о будущих судьбах человечества. Без такого представления о грядущем немислима никакая теория прогресса, и, быть может, наиболее яркое и конкретное выражение и доказательство этой идеи дано в теории научного социализма с ее центральной мыслью о неизбежном наступлении «Zukunftsstaat'a». Опираясь, однако, на анализ Риккерта⁷, так блестяще доказавшего невозможность «исторических предсказаний» и даже «исторических законов», что «всякие дальнейшие доказательства по существу являются совершенно излишними», г. Булгаков, «оставляя без изменения настоящий параграф» своей статьи, написанный еще до появления открытия Риккерта, на первых же двух страницах этого параграфа бесповоротно осуждает всякую попытку исторического прогноза, а следовательно, и «научной» теории прогресса (11—12). Г. Булгаков еще готов признать некоторое значение за часто трактуемым в истории и социологии понятием *тенден-*

ции развития, но и то лишь в смысле «итога изучения отдельных фактов»; «лишенная такого фактического содержания, а лишь мысленно продолжаемая от настоящего к будущему, эта тенденция превращается тотчас же в общее место, в игру ума, лишенную всякого серьезного значения» (12). Но даже если «признать в полной мере справедливость научной теории прогресса... все же способна ли удовлетворить эта теория тех, кто ищет в ней твердого убежища, основу и веры, и надежды, и любви?» (15). Пусть наука и ответит нам на вопрос о том, что будет в XXI, XXII, XXIII веках, — ну, а дальше что? «Положительная наука не в силах раскрыть будущих судеб человечества, она оставляет нас относительно их в абсолютной неизвестности (16). А между тем в нас живет убеждение в неминуемом торжестве добра, в конечном осуществлении прогресса. Секрет в том, что источником такого убеждения является та *религиозная вера*, которая «тихомулком, контрабандой прокрадывается даже в позитивные теории прогресса» (17). Вывод очевиден: теория прогресса не может быть построена строго научным путем; по самому существу тех вопросов, на которые она призвана ответить, она неизбежно приводит к метафизике и религии, в них почерпая свое конечное оправдание.

Такова аргументация г. Булгакова. Разберем ее по составным частям.

В доказательство и в пример невозможности исторического прогноза, безусловно необходимого для научной теории прогресса, г. Булгаков вполне резонно сослался на идею *Zukunftstaat*'а в системе научного социализма. Ему, однако, неизвестно, вероятно, что с мыслью о *Zukunftstaat*'е были связываемы предсказания определенного — как в целом, так и в своих частях — социального строя в определенный момент времени и в определенном пункте пространства; либо же предсказание, вернее — утверждение возможности и даже необходимости известного уклада жизни, как результата действия существующих сил, как конечного выражения наличной тенденции развития. Мысль о возможности предсказаний первого рода осуждена бесповоротно. Когда в сравнительно недавнее время не кто иной, как г. Булгаков, уверенно заявлял, что «познание причинной связи, управляющей человеческой жизнью, делает возможным предсказание будущих ее событий так же точно, как возможно это относительно явлений внешнего мира»*, — то всякий науч-

* В «Вопросах философии и психологии», 1896-го года, в своей полемике с г. Струве по поводу книги Штамллера.

ный исследователь вправе был над этим только посмеяться. Но ведь этой мысли не только не придерживается никто в настоящее время*, но ее не признавал, по крайней мере, в полном объеме, даже Каутский в своей совершенно устарелой эрфуртской программе**⁸.

Совсем иное приходится заметить о «предсказаниях» во втором из указанных мною смыслов. И против них направлены возражения г. Булгакова, в данном случае лишь повторяющего Риккерта. Такие возражения не новы. Буквально ими же воспользовался как главным боевым оружием против марксистских предсказаний известный предсказатель «конца марксизма» — Вейзенгрюн***. И, тем не менее, все эти указания никак нельзя назвать достаточно убедительными. С самой осторожной и строгой научной точки зрения нельзя не признать вместе с Зиммелем и другими исследователями «относительной ценности исторических законов»****, а ведь это в сущности все, что нужно и марксизму в критическом к нему отношении, и всякой иной «положительной» теории прогресса, не желающей частицы доступной, относительной истины принести в жертву ничего не дающим метафизическим предположениям. Если современная историческая и социологическая критика подорвала веру в правильность марксистского представления о будущем или о путях к его достижению, то ведь надо помнить, что и гораздо раньше многие исходили из отрицательной критики той тенденции развития, которая была догматическими марксистами поспешно и, в конце концов, неправильно установлена на основании скороспелого обобщения немногих фактов. Не в том

* Вот что говорит по этому поводу, например, Бернштейн⁹: «Современная социал-демократия гордится тем, что она теоретически перешагнула утопический социализм, и поскольку дело идет о фантастических планах будущего государства (Zukunftsstaatsmodellei), она это делает конечно, с полным правом. Ни один вменяемый социалист не пишет теперь картины будущего в том смысле, чтобы с ее помощью сказать человечеству: так, а не иначе должно быть для господства совершенного счастья на земле, тут рецепт, который быстрее и вернее всего приведет к желанной цели» (*Bernstein Eduard. Zur Geschichte und Theorie des Socialismus. Berlin, 1901. S. 172*).

** См. об этом: *Kautsky Karl. Das Erfurter Programm. Stuttgart, 1892. S. 137—138* и др.

*** *Weisengrün Paul. Der Marxismus und das Wesen der sozialen Frage. Leipzig, 1900. S. 93—125; Ego же. Das Ende des Marxismus. Leipzig, 1899.*

**** *Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 70.*

беда, что «предсказания» делались, а в том, что делались они не на достаточно широком основании. Это во-первых. Во-вторых, в критике марксизма не раз указывалось на тот произвол, который привносился одностороннею теориею экономического материализма: будущее «предсказывалось» на основании анализа одних экономических отношений (и то не всех, а лишь наиболее острых и выпуклых), совершающих будто бы свое торжественное шествие с силою непреодолимого естественного процесса. При этом игнорировалось все определяющее значение «надстройки», состоящей из переплета политических, религиозных, национальных отношений, забывалась активная роль живой человеческой личности, способной к сознательному творчеству совершенных форм социальной жизни, выбрасывалась, вообще, за борт вся плоть и кровь многообразной и многошумной человеческой жизни во всей полноте ее реальных мотивов и кровных интересов. А между тем, если бы, освободившись из-под гнета суживавшей поле зрения материалистической теории, свободно взглянуть на мир Божий и путем научного анализа, точного, широкого, многостороннего, вскрыть тенденцию развития современной жизни, то на этой почве можно было бы найти точку опоры и для сознательного взгляда на будущее, для понимания его общего направления, основных мотивов, приблизительного плана. Не в «предсказаниях» тут дело, не в желании перескочить взором в XXI, XXII и даже XXIII век, как это, очевидно, угодно г. Булгакову, — а лишь в твердом, покоящемся на серьезных научных данных убеждении, что жизнь не знает резких скачков, что в ней, хотя часто и невидимо для нашего плохо еще вооруженного глаза, замечается постоянный закономерный переход от одних форм к другим. И для тех, кто в этой постоянной смене форм жизни замечает переход от низшего к высшему, — в этом убеждении кроется материал для теории прогресса, как учения о том, что среди многошумного потока в современной жизни тихо, но неумолчно пробивается, все расширяясь, струйка того, что мы называем *доброт*, если не в абсолютном, то в относительном, по крайней мере, смысле. И в этом передовая часть современного человечества находит реальное утешение и опору в лучших своих стремлениях, в этом она слышит мощный призыв к общественной деятельности непрестанной, напряженной. Г-н Булгаков смотрит на дело несколько иначе. «Я думаю вообще, — говорит он, — что ведение будущего принесло бы не счастье, а несчастье для человека, ибо сделало бы для него неинтересной, обезвкусенной жизнь и, особенно, будущее, которое теперь невозбран-

но может заполнять фантазия» (14). О вкусах, конечно, не спорят, но самая мысль о заполнении фантазией пробела, образуемого за скороспелым устранением «тенденции развития», — самая мысль эта весьма характерна для нашего неоиdealиста и, быть может, для всего представляемого им направления. Несколько ниже мы увидим, каковы те конкретные результаты, которые получаются у г. Булгакова и у его единомышленников от применения их фантастической точки зрения на жизнь не только будущую, но в значительной мере и настоящую.

Теперь же я должен отметить, что и только что изложенное безусловно позитивное понимание теории прогресса требует некоторых принципиальных дополнений. В смене исторических основ и форм жизни можно видеть лишь почву и опору для прогрессивных стремлений, для того или иного применения и направления поступательной общественной деятельности. Но самые эти стремления и деятельность покоятся на других источниках, ничего общего с историческими законами не имеющих. Эти источники — та нравственная сила, которая не только не зависит от состояния исторических отношений, но весьма часто направляет свою деятельность вопреки и наперекор последним. Вот почему, среди всех неблагоприятных условий и бедствий современной жизни, идея прогресса может не оставлять ее носителей, может питать в них надежду, внушать им силы для борьбы с «необходимыми» условиями настоящего.

Тут нас ловит на слове г. Булгаков. Начав за здравие исторических законов, не кончили ли мы за упокой научной теории прогресса? Разве не пришли мы в конце концов к признанию *веры* как первоначального источника всякой идеи прогресса, и не доказывается ли этим справедливость положения г. Булгакова о метафизическом, или, вернее, религиозном характере всякой теории прогресса? На такой вопрос можно только ответить новым вопросом: на чем же основано предположение, что если теория прогресса имеет свою основу веру, то необходимо в том именно смысле, какой он придает слову вера? Не сталкиваемся ли мы здесь снова с обрисованным выше недоразумением, связанным с взглядом на веру в теории познания Вл. Соловьева и его верных последователей? Вера является, как я уже сказал, до того природной, присущей человеческой натуре чертой, что отрицать ее значение, ее огромную роль в жизни как отдельного индивидуума, так и всего человечества, вряд ли приходило в голову кому-либо из позитивистов и вообще неметафизиков. Неокантианец, несомненно, позитивного толка, Ланге¹⁰ прекрасно отметил это в своей критике того «двусмысленного по-

ложения», которое занял Кант своими сбивчивыми рассуждениями о «вещи в себе» и «умопостигаемом мире». Кант, замечает он, «не хотел понять того, чего не хотел понять и Платон, что *умопостигаемый мир* есть мир вымысла (*Dichtung*) и что на этом именно основано его значение и высота. Ибо вымысел в высоком и широком смысле, в каком он здесь должен быть принят, не может быть рассматриваем как игра талантливого произвола, с целью забавлять пустыми измышлениями; он неизбежное порождение духа, вырастающее из глубочайших жизненных корней нашего рода — источник всего высокого, святого и реальный противовес пессимизму, вытекающему из одностороннего пребывания в действительности»*. «Мир вымысла», вытекающий, однако, «из глубочайших жизненных корней», — это именно и есть та вера в результат тенденции развития, о которой я говорил выше. Напомню еще цитированные мною в первой статье слова Н. К. Михайловского¹¹ о том, что ответ на вопрос: «Что делать»? — «в главных своих чертах лежит вне пределов познания», т. е. в области веры. Наконец, о том же говорит позитивист г. Кареев, высказывая мысль, что «будущее есть область вненаучная, и с этой-то именно стороны историческая наука не дает вполне целостного знания»; что наука, в этом отношении, требует дополнения «философией», понимаемой как «творчество, колеблющееся между двумя полюсами — полюсом веры и полюсом знания»**. Очевидно, верою живут не одни метафизики-идеалисты, и не всякая вера есть вера мистическая. Есть вера и вера. И Ланге, и Н. К. Михайловский, и г. Кареев, как и пишущий эти строки, — все мы полагаем и полагаем, что та вера, которая движет людьми, одушевляя их на трудном жизненном пути, имеет своим источником и свою целью человека и его земные интересы, на людях начинается, человечеством же и кончается. Обратного не доказал г. Булгаков.

Справедливость обязывает отметить, что, установив без всяких доказательств, на основании «пророческого» метода исследования, свой основной тезис о мистическом характере той веры, которая лежит в основании теории прогресса, г. Булгаков со свойственною ему вообще в разбираемой статье методологической беспорядочностью, в последующем возвращается еще к

* Ланге Ф. А. История материализма / Пер. под ред. Соловьева. Киев, 1900. Т. II. С. 43.

** Кареев Н. Философия, история и теория прогресса // Ист<орико>-филос<офские> и социол<огические> этюды. С. 179, 171.

этой теме, и там мы можем найти нечто вроде искомым доказательств.

Коснусь самого главного. Теория прогресса требует определенного представления о цели и смысле жизни. Но г. Булгаков полагает, что вне области религиозной веры, в мире опытного, чувственно-осязаемого бытия, невозможно найти высший, абсолютный смысл жизни (18). Почему? Потому, отвечает автор, что в этом мире опытного и осязательного бытия нельзя добраться до высшего понятия, нежели *человечество*. «Но что такое это *человечество*? и отличается ли оно чем-нибудь от *человека*? Нет, оно ничем от него не отличается, оно представляет просто большое, неопределенное количество людей, со всеми людскими свойствами и так же мало получает новых качеств в своей природе, как куча камней или зерна по сравнению с каждым отдельным камнем или зерном. То, что позитивист называет *человечеством*, есть повторение на неопределенном пространстве и времени и неопределенное количество раз нас самих со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имеет наша жизнь абсолютный смысл, цену и задачу, ее имеет и *человечество*; но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то так же бессмысленны и судьбы *человечества*» — (19—20). Напуганный «позитивист», конечно, вправе спросить: да почему же человек и вся его жизнь, и даже все *человечество* и притом на неопределенном пространстве и времени — это все случайность, бессмыслица? Автору метафизической теории прогресса надлежало бы эту мысль доказать. Но таких доказательств в разбираемой статье не найдется. С пренебрежением отбрасывая *человечество* как негодный элемент в качестве цели и смысла, путеводной нити жизни, г. Булгаков просто постулирует идею бессмертия, как сверхъопытное, трансцендентное начало, единственно могущее лечь в основу теории прогресса. Нельзя же в самом деле считать доказательством, приводимое г. Булгаковым, следующее излияние Фихте: «То, что называют смертью, не может внести перерыв в мое дело, ибо мое дело должно быть совершенно, а потому и не определено время моего существования, а потому я вечен. Приняв на себя эту задачу, я вместе с тем приобщился вечности. Смело я поднимаю голову к скалистому хребту или неистовому водопаду, или к гремящим, в море огня плавающим облакам и говорю: я — вечен и я противлюсь вашей власти» и т. д., и т. д. (19).

Читатель, хотя несколько прикосновенный к философской литературе, без труда догадается, что излагаемая г. Булгако-

вым и доказываемая им путем ссылки на Фихте мысль есть только перефразировка кантовского доказательства бессмертия души как постулата практического разума. Путь рассуждения Канта таков. На известной стадии исследования, Кант, для обоснования своего морального учения, ощутил потребность в отыскании понятия «*высшего блага*» как конечной цели моральных стремлений, как масштаба для этической оценки поступков. Такое высшее благо мыслимо лишь при условии соответствия воли действующего субъекта с требованием морального закона. Такое же соответствие, в свою очередь, мыслимо лишь при условии *совершенства, святости*, недоступных ни одному разумному существу в человеческом мире. А так как это соответствие, как практически необходимое, как вытекающее из абсолютных велений практического разума, содержащего нравственный закон, все-таки требуется, то оно дается в понятии *прогресса*, идущего по самому существу своему в *бесконечность*. А последнее возможно только при допущении бессмертия души, которая, таким образом, и становится необходимым требованием или «постулатом практического разума» *. Конечно, против такого постулата ничего нельзя возразить, если под бессмертием души» разумеется лишь метафизическое выражение идеи бесконечной смены человеческих поколений и их деятельности по пути прогресса. Некоторые и пытались давать подобное толкование изложенному только что учению Канта. Но то же понятие бессмертия души может получить и совсем иной смысл, в данном случае особенно напрашивающийся, благодаря тому, что через этот постулат бессмертия Кант далее переходит к новому постулату, приобретающему явно метафизический характер. Представления о совершенстве и святости, о бесконечном стремлении к счастью, вызывают, по мнению Канта, предположение причины адекватной такому действию и создают понятие совершенного существа — Бога. Получается, таким образом, новый постулат практического разума — бытие Божие **, приводящий или, по крайней мере, могущий привести к признанию особого рода причины, причинности и к допущению особого *религиозного* объяснения явлений, в смысле, указанном Гефдинггом.

После сказанного ясно, что г. Булгаков поступил бы правильнее, если бы, взамен выписки поэтического места из Фихте, обратился к разбору постулатов Канта, их значения, их воз-

* *Kant Imm. Kritik der praktischem Vernunft. S. 146—148.*

** *Ibid. S. 149—158.*

можного толкования. И тогда ему пришлось бы отметить весь логический произвол первого из допущенных Кантом постулатов, бессмертия души, играющего столь крупную роль в собственной теории прогресса нашего автора. И сделать это было бы тем более легко, что шаткость и неудовлетворительность данного учения Канта признана всеми — его противниками, как и сторонниками. Оставляя в стороне вопрос о противоречии самой идеи о «высшем благе» системе автономной морали Канта (о чем я скажу в другом месте), нельзя не указать давно уже, впрочем, отмеченный логический произвол, допущенный Кантом при построении постулата бессмертия души. Если в пределах существования современного общества или современных поколений не может быть достигнуто высшее благо, то не достижимо ли оно в жизни будущей, но тоже человеческой? Жизнь будущая есть продолжение жизни настоящей и, как всякое продолжение, оно есть определение во времени и как таковое существует и падает вместе со временем и чувственным миром*. Очевидно, идея прогресса, идущего в бесконечность, может привести к мысли об осуществлении прогресса хотя бы в бесконечном будущем, но в пределах времени и пространства, в чувственно осязаемом мире бытия. При чем же тут бессмертие души? Не метафора ли это в самом деле?

Читатель видит всю недостаточность и неубедительность общей критики всех будто бы только «позитивных» теорий прогресса, апеллирующих к понятию человечества. А между тем, автор этой бедной аргументации счел себя вправе сделать ко всему этому заключение весьма решительного свойства. Вера в человечество, гласит оно, это — «неразумная, слепая вера; по сравнению с верою, в основе которой лежат оправданные разумом метафизические истины, эта вера, не имеющая такого разумного фундамента, является своего рода суеверием. Таким образом, позитивизм, стремящийся только к положительному знанию и потому принципиально отрицавший и метафизику, и религиозную веру, кончает суеверием» (21). Мысль о вере в человечество, как суеверии, разрушаемом доводами от метафизики, — по истине, образец метафизического суесловия.

До сих пор я разбирал установленные г. Булгаковым общие предпосылки теории прогресса, клонящиеся к доказательству неизбежности ее построения на данных метафизически-религи-

* См. об этом: *Kuno Fischer*. Geschichte der neuern Philosophie. Bd. V. T. II. S. 556—560; *Paulsen Fr.* Immanuel Kant. 2—3—4 Aufl. Stuttgart, 1899. S. 323—324.

озного характера. Но автор стремится доказать ту же мысль и другим путем: разбором отдельных позитивных теорий. Обратимся к этому разбору.

На первом месте стоит критика утилитаризма или эвдемонизма, т. е. учения о возможно большем счастье возможно большего числа лиц как конечной цели прогресса. Сама по себе эта критика является достаточно поверхностною. Если оставить в стороне критику частных выражений эвдемонизма в форме учения Зомбарта¹² и теории классовой борьбы (24—26), то окажется, что собственно критике утилитаризма посвящены $2\frac{1}{2}$ страницы (22—24), на которых выставлены два возражения: во первых, указание на моральность счастья лишь при условии совпадения его с нравственною деятельностью, служением добру; во вторых — упоминание о невозможности количественного исчисления счастья. Такая критика и в количественном, и в качественном отношениях должна быть признана недостаточною. Притом же против нее, в свою очередь, может быть сделано два возражения. Прежде всего в главных своих частях и мотивах она касается наиболее грубой и слабой формы эвдемонистического учения, развитого Бенетом, той формы, которую Вундт¹³ правильно назвал «эгоистическим утилитаризмом»*. Но ведь существует и другой вид того же учения — по терминологии Вундта — «альтруистический утилитаризм»**, к которому не может быть, например, отнесен упрек г. Булгакова в подчинении служения добру стремлению к счастью: скорее этот вид учения страдает обратным недостатком, и то при особом рода толкования его. Но все это между прочим. Важно же то, что тот или иной результат критики утилитаризма необходимо признать довольно безразличным для судеб позитивной теории прогресса вообще. Чтобы не быть голословным, я напомним о той безусловно обстоятельной, местами уничтожающей критике, которой был подвергнут утилитаризм со стороны таких несомненных позитивистов, как Лаас*** или Гюйо****¹⁴, развившие, невзирая на такую критику, вслед за нею свои собственные позитивные теории морали и прогресса*****.

* *Wundt W. Ethik. 2—4 Aufl. Stuttgart, 1892. S. 413—415.*

** *Ibid. S. 415 ff.*

*** *Laas Ernst. Idealismus und Positivismus. Bd. II. Berlin, 1882. S. 173—208.*

**** *Гюйо М. История и критика современных английских учений о нравственности / Пер. с франц. СПб.*

***** *Laas. Op. cit. S. 208 ff.; Гюйо. Очерк морали. СПб., 1899.*

Покончив столь неудачно с утилитаризмом, г. Булгаков обращается к критике «более возвышенного» учения позитивистов, в котором целью прогресса ставится уже не счастье, а «усовершенствование человечества». С этой теорией автор расправляется совсем уже легким указанием на то, что усовершенствование человечества требует хотя бы приближения к идеалу, а между тем им, г. Булгаковым, уже доказано, что идеал этот не может лежать в пределах самого человечества и, вообще, в мире опытного бытия. Здесь, таким образом, «истоптанная тропинка опыта с необходимостью приводит нас к трудному и скалистому пути умозрения», и «позитивизм еще раз делает сверхсметное позаимствование у метафизики» (37). Мы видели уже, однако, степень доказательности положения о невозможности найти цель для человечества в нем самом, и критика данной теории, целиком сводящаяся к ссылке на это ничем не доказанное положение, конечно, может быть оставлена без специального рассмотрения*.

За «более возвышенным учением» следует «самая возвышенная теория прогресса, «согласно которой он состоит в создании условий для свободного развития личности» (27). Но отношение к этой теории в статье самое легкомысленное. Г-н Булгаков пытается уверить читателей, что в сущности эта теория метафизическая. Почему? — спросит недоумевающий читатель.

Ответом на этот вопрос автор считает ссылку на то, что «свободное развитие личности, как идеал общественного развития есть основная и общая тема всей классической немецкой философии», что эта тема ярко разработана в системе Фихте и есть «выражение другими словами основной мысли этики Канта об автономности нравственной жизни, о самостоятельности воли в выборе добра или зла» (28). Просто поразительно, как г. Булгаков, написавший эти строки, забыл, что основная идея кантовской этики об автономности нравственного закона и о ценности и святости человеческой личности была выработана самим Кантом и, вообще, может быть взята вне связи с той метафизической оболочкой, которую эта идея получила — без достаточных логических оснований — отчасти у самого Канта и особенно в позднейших метафизических системах, в частности у Фихте.

* Отмечу здесь только, что из представителей этой теории «усовершенствования человечества» г. Булгаковым названы Кондорсе¹⁵ и Ог. Конт. Однако же, Конт является защитником этой теории лишь в положительной политике. В курсе же положительной философии он резко возражает против теории «усовершенствования», признавая законным лишь понятие эволюции.

Но ввиду чрезвычайной поверхности соответствующего места статьи г. Булгакова я предпочитаю отложить обсуждение этого вопроса, чтобы остановиться на нем подробнее при критике статьи г. Бердяева, где этому самому вопросу уделяется больше места.

Вот и все. Вот и все «позитивные» теории прогресса, которые оказались удостоенными внимания метафизической критики. Не нужно быть слишком преданным делу позитивизма человеком, чтобы иметь право обидеться за такое несправедливое отношение к этому делу. Куда делись Бокль и Гизо, Тард¹⁶ и Лестер Уорд и многие другие мыслители, имя же им легион? Где русские представители теории «борьбы за индивидуальность»? Пусть отдельные попытки, в свете критической мысли, и должны быть признаны неудовлетворительными; пусть далеко не всегда в них выдержана почва строго позитивизма. Но неужели все это не заслуживает решительно никакого внимания как идея, ждущая развития, как начало, как намек на возможную теорию прогресса в позитивном духе?

И разве, кроме позитивных, с одной стороны, и метафизически-идеалистических теорий прогресса, с другой стороны, невозможны и иные учения? Раз существует, как мы видели в предыдущей главе, система не метафизического идеализма, то невозможны ли и идеалистические теории прогресса, не закутаные в облако метафизического обоснования. Ведь все это было, есть и, вероятно, будет в истории человеческой мысли, представленной не только теми, которые, еще башмаков марксизма не износивши, превратились в идеалистов самого крайнего, метафизического оттенка.

Для примера могу напомнить известного Виндельбанда¹⁷, ярого кантианца, для которого «Критика чистого разума» представляет «основную книгу немецкой философии» и который говорит, что «до сих пор есть только две философские системы: греческая и немецкая, Сократа и Канта»*, и этот Виндельбанд, кстати, относящийся отрицательно к позитивизму** и прямо третирующий утилитаризм***, — тем не менее, полагает, что «метафизика религиозной веры, как и метафизика вообще, не

* *Windelband Wilhelm. Präludien. Freiburg; Tübingen, 1884. Ст. «Immanuel Kant». S. 114, 117.*

** *Ibid. S. 123.*

*** *Ibid. Ст. «Vom Princip der Moral». S. 301—305. «Цинизм есть единственно правильный вывод эвдомонизма», решается здесь, между прочим, высказать Виндельбанд.*

допускает научного обоснования»; что «теоретическое познание не может общеобязательным образом определить цель и задачу общества ни ниже (unterhalb), ни выше (oberhalb) его», а только «в существе самого общества». И, исходя из такого принципа, он набрасывает теорию, в которой постепенное усвоение отдельными индивидуумами сознания общности интересов и планомерное стремление граждан к созданию «культурной системы» (Cultursystem) — выставляется как конечная цель общежития и как масштаб для измерения моральной ценности данного общественного организма*. Какая заманчивая теория прогресса, на каких здоровых идеалистических началах она построена, и как в то же время все это построение бесконечно далеко от метафизического взгляда с его мистическою верою в то невидимое, гадательное, туманное, что должно заменить изучение реальных нужд и кровных интересов живущего на земле человечества.

Впрочем, есть основания предполагать, что факт существования идеализма, чуждого метафизического покрова, остался совершенно вне поля философского зрения г. Булгакова. На это ясно указывают его рассуждения насчет того пункта, «где всего сильнее сказывается бессилие или недостаточность позитивной теории прогресса», именно — вопроса об отношении бытия и долженствования. «Не требуется много слов, — по мнению нашего автора, — чтобы показать, что опытная наука не в силах справиться с этой антитезой», так как «из бытия никоим образом нельзя обосновать долженствования» (29—30). С этой последней мыслью нельзя не согласиться. Но что из нее следует? Пусть это выставляется возражением против тех, для которых звеньями опыта и механической необходимости замыкается цепь человеческого познания и мышления. Но в своем месте мною уже было показано, что проблема отношения бытия и долженствования может привести и, в действительности, многих приводила к идеалистическому типу мышления, свободно-

* Ibid. S. 306—311.

Следует заметить, что Виндельбанд в сущности не свободен от склонности к построениям в чисто метафизическом стиле. Это видно из написанной давно, но напечатанной лишь в нынешнем году во втором издании «Präludien»¹⁸ статьи «Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie)»¹⁹, занимающей место рядом с не измененной ни в чем статьею «Vom Prinzip der Moral»²⁰, о которой я говорил в тексте. Тем больше заслуги за автором, умеющим разграничивать области научного исследования и метафизически-религиозного творчества.

му от примеси метафизических элементов. Если, поэтому, эта «антитеза» и может явиться бельмом на глазу чистого беспримесного позитивизма, то, с другой стороны, из нее не вытекает еще общеобязательность метафизически-мистического мировоззрения, в частности — метафизической теории прогресса.

Г-н Булгаков, однако, не замечает существования отдельных видов идеализма и, вслед за указанною критикою «позитивных» учений, переходит к обоснованию собственной метафизически-идеалистической теории прогресса. Я вынужден последовать за критикуемым автором и в эти метафизические дебри: быть может, там найдется жемчужина истинно-правильного понимания интересующей нас доктрины.

В этой части изложение г. Булгакова превращается в ряд положений, связанных между собою чисто словесным единством, но лишенных какой бы то ни было внутренней, логической связи. Вместе с тем, как легко заметит сколько-нибудь осведомленный читатель, аргументация автора здесь отнюдь не блещет новизною.

С точки зрения теории прогресса, рассуждает г. Булгаков, «история имеет смысл, и исторический процесс есть не только эволюция, но и прогресс. Теория эта доказывает, следовательно, тождество причинной закономерности и разумной целесообразности и является, таким образом, по терминологии Лейбница, *теодицеей*, т. е. раскрытием высшего *разума*, высшей *целесообразности в мире*. Ясно, что это теория не опытного происхождения, а сверхопытного, метафизического, и потому правильнее всего ее было бы назвать *метафизикой истории*» (32—3); курсив всюду мой). Остановимся на минуту. Заметил ли читатель весь поистине метафизический произвол приведенного рассуждения? А между тем, в нем, в этом рассуждении содержится основное доказательство положения о метафизическом содержании теории прогресса; дальше пойдут уже выводы из этого положения. История есть не только эволюция, но и прогресс, она имеет свой определенный смысл. На это позитивист и идеалист не метафизического толка легко может заметить: что история есть прогресс — это доказано для нас многочисленными научными исследованиями; а раз в истории есть прогресс, то она приобретает смысл, — смысл для нас, живых людей, поскольку мы знаем, что в истории есть прогресс, поскольку мы сами этот прогресс создаем, ставя истории определенные цели и жизнь свою кладя для достижения этих целей. Что же в этой идее, — идее прогресса и смысла исторического процесса — метафизического? Мы получили эту идею отчасти

опытным, отчасти умозрительным путем; тем же путем мы делаем из нее выводы, служащие опорой нашей деятельности. Но все эти положения и выводы нами начинаются, нами же и кончаются, и метафизика истории здесь решительно ни при чем. Что же касается превращения теории прогресса в «теодицею», то ведь она достигнута путем подмены понятий, посредством простой игры слов. Мы констатировали смысл истории, ее разумную цель, сознательно ставимую, разрешаемую и осуществляемую нами, живыми людьми, а вы говорите о теодицее, которая есть идея о высшем *божественном* разуме, вызывающем целесообразность в *мире*. Но разве разум божественный и разум человеческий, история и мир — одно и то же? Чем доказаны смысл, разумная цель, целесообразность окружающей нас немой природы? Чем доказано, что всем этим управляет внешняя для природы разумная сила? Чем доказано, что и социальная жизнь есть частица разумно направляемой целесообразности всего бытия? Конечно, для Лейбница, исходившего из того взгляда, что и «физическая», и «моральная необходимость», вся вселенная и весь мир человеческих отношений определены благою и разумною волею Создателя, подарившего нам этот лучший из миров* — ответы на все поставленные вопросы не могли бы представить никаких затруднений. Но ведь в настоящую минуту одним только недоразумением, крупным и непонятным, может представляться попытка новейшего, хотя бы и метафизического, автора одеть теорию прогресса в костюм теодицеи.

Дальше, как я сказал, идут выводы: они отличаются той же ненаучностью, тем же метафизическим произволом. Последуем здесь за г. Булгаковым по пятам. Метафизика истории, как мы уже знаем, необходимо является теодицеей, тем более, что так понимал дело и Гегель. Теодицея есть учение о конечном смысле чего-либо. Надо, следовательно, найти смысл истории. Находка эта для метафизика не представляет никаких трудностей. «Это значит, прежде всего, показать, что история есть раскрытие и выполнение одного творческого и разумного плана, что в историческом процессе выражена мировая, провиденциальная мысль». Все это мы уже знаем, но вот идет вывод: «поэтому, — уверяет г. Булгаков, — все, что только было и будет в истории, все это необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума». Мало того, если все необходимо, то необхо-

* См.: Essais de Theodicée. Oeuvres de Leibnitz. Paris, 1842, deuxième série, особ. с. 26, 77, 103—105, 132—133, 194, 209 и мн. др.

димо и зло. Вот почему в теодицее «должно быть дано *оправдание добра*, которое должно вместе с тем явиться оправданием зла, зла в природе, в человеке, в истории. Философия должна показать внутреннее бессилие зла, его — страшно сказать — конечную разумность». И философия должна научить борьбе со злом во имя конечной правды окончательного добра (34). Добравшись до этого пункта, представляющего собою лишь обрывки философии Гегеля плюс Соловьева, г. Булгаков не в силах оказался сдержать свой метафизический экстаз и гордо восклицает: «Счастлив, о, трижды счастлив тот, кому честно и свято удалось страдаться до этого отрадного убеждения, ибо радостнее этого убеждения не может быть ничего на свете» (35). Я не желал бы нарушать счастье и смущать радость г. Булгакова, тем более, что и счастье, и радость эти представляются мне в достаточной мере невинными и наивными. Но все же да позволено будет спросить: на чем же основаны все эти счастливые и радостные откровения? И прежде всего: *неизбежность* зла в современной жизни — факт, хорошо знакомый не только метафизикам, неужели доказывает и его *необходимость*? И что еще важнее; если даже это зло «необходимо», неужели же здесь возможно говорить о необходимости *моральной*, приводящей к мысли об «оправдании» (!) зла? Зло никогда не может быть оправдаемо, а только осуждаемо; хотя бы оно и приводило в конце концов к добру, но оно остается злом и как таковое должно быть оцениваемо. Но чувствует ли г. Булгаков, что в этом пункте он с метафизических высот внезапно упал в трясину самых грубых позитивно-утилитарных предрассудков: зло необходимо, ибо с его помощью человечество в конце концов доберется до всеобщего благополучия, до возможно большего счастья возможно большего количества людей... И, наконец, повторяю отчасти уже поставленный вопрос: пусть все, что было, и даже то, что будет, не исключая и зла, необходимо, пусть, далее, это необходимо именно для раскрытия плана и цели разума. Но чем же доказано, что кроме самого разумного существа, кроме человека, обладающего разумом, существует какая-то мировая, провиденциальная сила, какой-то мировой разум, диктующий цели и рисующий планы исторического процесса? На этот капитальный вопрос, сколь он ни важен, г. Булгаков не дает никакого ответа, но зато вслед за цитатой о троекратном метафизическом счастье он бесстрашно продолжает: «Если мы признаем, что история есть раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже признаем, что в истории не царит случайность или мертвая закономерность, причинная связь, здесь есть

лишь закономерность развития абсолюта... И наши намерения и поступки оказываются средствами для целей абсолюта... Вся история есть проявление абсолюта, вся она является живую речью Божества» (35—36). Здесь необходимо остановиться. Корень найден. Как не вспомнить цитированные уже слова трезвого научного исследователя и достаточно глубокого философа Геффдинга: «Религиозное объяснение исследует свои причины не тем *критическим* способом, который составляет достояние науки, оно объясняет природу не самую природою; его причина есть нечто отличное от природы, стоящее вне ее и сообщающее ей извне свой толчок». Г-н Булгаков и в теории прогресса, и для объяснения исторического процесса нашел свою *causa causarum*²¹, с помощью которой он в состоянии будто бы объяснить все существующее. Но объяснение ли это? Что разъясняет вся эта ссылка на абсолют? В каком отношении все это стоит к нашим конкретным объяснениям, нашим земным делам, нашим реальным интересам? К этим вопросам мы сейчас перейдем, но не ясно ли и сейчас, что рассуждения г. Булгакова об абсолюте, управляющем ходом мировой истории, сами по себе, *an und für sich*²², вполне подтверждают остроумную характеристику всякой метафизики, данную в следующих словах Зиммеля: «Как о чувствах говорят, что они не ошибаются, не потому, чтобы они всегда судили правильно, но потому, что они вообще не судят, точно так же можно сказать о метафизике, что она не ошибается (*verkennte*) в своих объектах не потому, чтобы она всегда правильно их познавала, а потому, что она вообще не познает»*.

Контурсы собственной теории прогресса г. Булгакова в достаточной мере очерчиваются изложенным выше. И, думается мне, будет вполне законен тот вывод, что как в критической, так и в положительной части своей работы разбираемый представитель «проблем идеализма» не доказал метафизического характера теории прогресса и с тем вместе обязательности и неизбежности метафизического метода исследования и мышления. Но мы к тем же «проблемам идеализма» подходим и с другим вопросом не меньшей важности; мы спрашиваем проводников нового направления: в каком же смысле и каким образом должна быть понимаема связь их метафизически-религиозных теорий с жизнью, и действительно ли эти теории могут привести к наиболее прочному обоснованию занимающего нас и поныне старого социального идеала? Подойдем же с этой стороны к теории г. Булгакова.

* *Simmel G. Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 104.*

Такое наше отношение к разбираемой теории несколько не будет искусственным: оно непосредственно вытекает из собственного ее построения. Взобравшись на своего метафизического конька, именуемого абсолютом, г. Булгаков в конце концов почувствовал потребность бросить взор и на нашу грешную землю с ее относительными, конечными, но все же и для метафизиков обладающими притягательной силою интересами. Не скрою, я ощутил сильное волнение, дойдя до этого места статьи г. Булгакова: ведь здесь, именно здесь должно было содержаться разъяснение основного вопроса об отношении метафизики к социальному вопросу; о том в какой мере новые метафизические воззрения могут заменить прежние социальные учения; о том, наконец, какую ценность представляет с нашей точки зрения новое течение русской общественной мысли. К сожалению, однако, способ разрешения всех этих вопросов, данный в статье г. Булгакова, вызывает большие разочарования. При первом столкновении с конкретно действительностью г. Булгаков неожиданно заявляет: «Знать разум всего сущего... доступно лишь всеведению Божию. Для нас же отдельные события как нашей собственной жизни, так и истории, навсегда останутся иррациональны», и «мы не можем цели абсолюта делать прямо своими собственными целями» (37). После таких слов мы, казалось бы, вправе бы заключить, что всякая связь действительной жизни с абсолютом порвана. Но нет, утешает нас г. Булгаков, «абсолютное постоянно руководит нами в жизни, постоянно дает нам указания, карает за непослушание себе и ошибки. Мы ежедневно и ежечасно слышим его властный голос, категорический, суровый и неумолимый. Это совесть, нравственный закон, категорический императив, абсолютный характер которого вне всякого сомнения поставлен Кантом» (ibid.). Неподготовленному читателю, быть может, с трудом удастся подметить ту игру слов, которую опять наш автор подставил взамен доказательств. Ему нужно было доказать, что высшая разумная сила, тот абсолют, проявление которого дано в историческом процессе, дыханию которого обязаны мы всей нашей деятельностью, управляет нами при помощи живущего в нас нравственного закона. Иными словами, нужно было указать живую связь *абсолюта* с нашею моральною жизнью. Каковы же доказательства, представленные г. Булгаковым? Этим доказательством служит ссылка на *абсолютный характер* нравственного закона, доказанный Кантом. Прежде всего голословная ссылка на Канта не убедительна. Может быть, Кант и доказывает то, что утверждает г. Булгаков, но это доказательство само по себе неправильно.

А может быть, абсолютный характер нравственного закона действительно доказан Кантом, но это вовсе не имеет отношения к затронутому г. Булгаковым вопросу. Я, например, утверждаю, что «абсолютный» характер нравственного закона с точки зрения Канта обозначает лишь его априорность, трансцендентальную природу, невыводимость из эмпирических условий, а потому и общеобязательность для всякого разумного существа. А как нам уже известно, такая трансцендентальная природа «абсолютного» нравственного закона ни на волос не приближает нас к миру трансцендентному, сверхопытному, к сфере абсолютных, высших сил, незримых разумов и т. п. деятелей метафизического царства. «Абсолютное» Канта вообще не может, в силу чисто словесного созвучия — и то только в русской речи — быть отождествляемо с «абсолютом» Гегеля, Соловьева и г. Булгакова. Ясно, что допущенная нашим автором игра слов не разрешает вопроса и нисколько не подвигает нас в доказательства метафизических или религиозных источников нашей конкретной, индивидуальной или исторической деятельности.

Притом же, переходя к обсуждению моральной проблемы в применении ее к конкретной действительности, г. Булгаков наталкивается на новое затруднение. Речь идет о моральном законе как двигателе реальной жизни, чем ставится вызвавший столько философских споров вопрос об осуществлении нравственного закона. Но и этот вопрос находит в статье весьма неудовлетворительное решение. С одной стороны, там имеются беглые замечания относительно дуализма кантовской системы, разъясненного дальнейшими системами Фихте, Шеллинга и Гегеля (31). Из этого можно заключить, что г. Булгаков — и конечно, вполне последовательно, — и вопрос об осуществлении нравственного закона обосновывает метафизически (этой стороны вопроса мы коснемся подробнее ниже, в критике статьи г. Бердяева). С другой стороны, центр тяжести этого вопроса перемещается тем же автором в совершенно другую область. «Нравственный закон, — говорит он, — несмотря на абсолютный характер велений, осуществляется только в конкретных целях, в конкретной жизни. Этим ставится новая задача нравственной жизни — наполнить пустую форму абсолютного должествования конкретным относительным содержанием» (39). Мало того, в заключительной, производящей впечатление несколько пристегнутой, главке, содержащей «несколько замечаний относительно задач современной философии», г. Булгаков дает даже ближайшие указания на род и характер этого конкретного содержания. «Современная философия, — гово-

рится здесь, — должна стать лицом к великой социальной борьбе наших дней, быть ее выразительницей и истолковательницей», тем более, что современный кризис рабочего движения «не экономического и политического характера, но морального, скажу даже — религиозного» (45). Но как все это сделать? Каким образом наполнить исходящий от абсолюта нравственный закон конкретным содержанием? Почему таким содержанием должно быть именно рабочее движение? Какая связь существует между абсолютом и социальной борьбой? Что он Гекубе, что она ему? Обо всем этом г. Булгаков красноречиво умалчивает.

Не принося, таким образом, от своего метафизического мировоззрения никаких новых элементов для освещения социального вопроса, г. Булгаков, именно благодаря своей «метафизике истории», сделал кое-что в направлении извращения его глубокого смысла и великого значения. Мы уже знаем взгляд автора на метафизический характер идеи о личности как цели и мерила прогресса. Из этой идеи вытекает «обязательность современных стремлений к политической и экономической демократии», вследствие чего г. Булгаков умозаключает: «Читатель понимает, что это идея сверхопытного, метафизического характера (потому высшую санкцию современному социальному движению дает метафизика)» (29). Так легко, за скобками, доказывается мысль, способная перевернуть вверх дном все современное отношение к социальному вопросу. Но на этом г. Булгаков не останавливается. Известно, что «современное социальное движение опирается на классовую борьбу, составляющую могущественный рычаг новейшей политической и социальной жизни. И вот, ради последовательности, наш автор, который по части теоретических своих воззрений сжег все, чему поклонялся, и поклонился всему, что сжигал, ныне выражает сожаление не только о том, что марксизм игнорировал этический элемент в формуле классовой борьбы (25), но и о том, что «марксизм берет рассматриваемую формулу без всякого метафизического содержания» (29). Мысль о классовой борьбе с метафизическим содержанием — это одно из многочисленных в статье голословных заявлений ее автора. Мимо этого замечания, пожалуй, можно было пройти, игнорируя его, как не заслуживающий внимания курьез. Дело, однако, в том, что занятый метафизической стороной этого осязательно-конкретного вопроса, г. Булгаков в дальнейшем обнаруживает попытку затушевать весь исторический смысл и все социальное значение классовой борьбы в угоду некоего предрассудка формальной теории. «С этической точки зрения, — говорит он, — обе борющиеся партии

(пролетариат и буржуазия) равны между собою, поскольку ими руководят не этический и религиозный энтузиазм, а чисто эгоистические цели» (25). Здесь одна ошибка помешала г. Булгакову установить правильный взгляд на общественное значение классовой борьбы, даже в той ее части, где пролетариат, не одушевляемый этическими побуждениями, руководится только голым материальным интересом (что, конечно, бывает не всегда и не везде). Необходимо различать два вида «этической точки зрения»: индивидуальную и социальную. На взгляд *индивидуально-этической*, рабочий, стремящийся к улучшению своего материального состояния и только к этому, совершает действие этически безразличное и как таковой заслуживает этического одобрения не больше, чем буржуа, исходящий также из своих хозяйственных расчетов в столкновении с рабочими. Но поднимемся на высоту *социально-этического* взгляда. С этой точки зрения приходится уже оценивать не только поступки отдельных людей или групп, а и встречающиеся на каждом шагу конфликты между интересами справедливости, требованиями морального закона — с одной стороны, и условиями существующей действительности — с другой. Если мы допустим, что тот строй, которого трудящиеся массы, даже только в силу своих эгоистических побуждений, добиваются, будет отвечать требованиям справедливости, то ясно станет, что трудящиеся классы, осуществляя свои личные цели, содействуют воплощению справедливости в жизни, споспешествуют торжеству морального закона. И потому их действия по соображениям *социально-этическим* могут и должны быть квалифицируемы совершенно иначе, нежели хозяйственные действия имущих классов, не содействующих в борьбе с рабочими, а, наоборот, препятствующих осуществлению морального закона. На этой именно идее и покоится много раз высказывавшийся взгляд, что рабочее движение лежит «по линии общественного прогресса» *. Впрочем, элементы *общественного* прогресса очень неясно вырисовываются в тумане метафизической теории прогресса г. Булгакова. Немудрено, что занятый своими метафизическими и религиозными дулами, наш автор забыл о том, к каким решительным выводам можно прийти при желании воспользоваться его не-

* Я хорошо понимаю, что всем сказанным я даю повод к упрекам в смешении объективно-этической точки зрения автономной морали с взглядом утилитарным. Я думаю, однако, — и надеюсь отчасти доказать это ниже — что между этими двумя точками зрения не существует в действительности той пропасти, которая обыкновенно между ними разумеется.

осторожными замечаниями относительно ничтожной ценности классовой борьбы, понимаемой в висящем в воздухе *индивидуально-этическом* смысле. Кто знает, может быть, на этом одном примере может быть испытана пригодность метафизически-этической точки зрения в применении к социальным проблемам.

Разбор статьи г. Булгакова окончен. Автор задался целью обосновать теорию прогресса на данных метафизически религиозного воззрения. Я старался показать всю неудачу этой попытки. Мы видели, что ни общими своими соображениями насчет относительного значения науки, метафизики, религии, ни анализом общих предпосылок теории прогресса, ни разбором отдельных теорий позитивного характера, ни собственным своим учением в этой области г. Булгаков не обосновал своего довода о том, что теория прогресса ведет неизбежно к *метафизическому* идеализму. С другой стороны, мы видели и то, что метафизически-идеалистическая конструкция г. Булгакова в рамках теории прогресса не дает решительно ничего для освещения социального вопроса и, следовательно, для обоснования старого социального идеала. Метафизика-религия, с одной стороны, и социальный вопрос — с другой, как были раздельными, независимыми друг от друга проблемами до г. Булгакова, так и остаются такими же и после него.

Но в этом последнем отношении еще может быть сделано возражение. Могут сказать, что вопрос об отношении метафизического идеализма к социальному вопросу, требующий, между прочим, и даже главнее всего разрешения антитезы бытия и должноствования, детального толкования морального учения и т. д., и не входил в специальную тему г. Булгакова. Но я хотел лишь подчеркнуть недоказанность всего этого и у данного автора, как у предыдущего, г. П. Г. Теперь я обращусь еще к г. Бердяеву, статья которого носит как бы специально к тому приспособленное заглавие: «Этическая проблема в свете философского идеализма». И если и у г. Бердяева мы не найдем того, что нам нужно, то не вправе ли мы будем высказать предположение, что виною всей этой неудачи является не г. П. Г., не г. Булгаков, не г. Бердяев и не еще какой-либо автор, а что-то более общее: сущность, характер, содержание исповедуемого всеми этими авторами учения — метафизического идеализма?

<...>

