



А. А. БОГДАНОВ

Новое средневековье

О «Проблемах идеализма»

Чем меньше знает человек, тем больше презрения к обыкновенному, к окружающему. Разверните истории всех наук: они непременно начинаются не наблюдениями, а магией, уродливыми искаженными фактами, выраженными иероглифически, а оканчиваются тем, что обличают сущность этих тайн, этих мудреных истин — истины самые простые, до того обыкновенные, что о них вначале никто и думать не хотел. В наше время еще не совсем искоренился предрассудок, заставляющий ожидать в истинах науки чего-то необыкновенного, *недоступного толпе*, не прилагаемого к жалкой юдоли нашей жизни. До Бэкона так думали все...

*А. Искандер*¹

В истории человечества средние века представляют эпоху наибольшего развития и процветания *авторитарных форм* жизни. Авторитет господствовал во всех областях социального существования людей: система феодально-аристократических отношений охватывала всю «светскую» жизнь общества, система католицизма — всю жизнь «духовную». Обе системы наложили свой глубокий отпечаток на все мышление людей, теоретическое и практическое: всякое право принимало форму *привилегии*, всякая истина должна была укладываться в рамки *откровения*. Величайший консерватизм существующих отношений придавал им в глазах людей характер чего-то абсолютного, неизменного: не было даже представления о возможности иных форм жизни.

Но как бы ни было иногда медленно движение потока жизни, он все-таки движется. Шаг за шагом, в долгой и тяжелой борьбе менялось его течение, эпоха застоя уступала место эпохе стремительного развития, век авторитета сменялся веком всеохватывающей критики. Однако и до сих пор этот процесс далеко еще не завершился. Поток эволюции несет с собою массу обломков прошлого, стесняющих и замедляющих прогрессивное движение. Рядом с развитием и критикой жизнь практическая и идейная сохраняет громадное количество элементов застоя и авторитета.

Этих пережитков прошлого так много, и гнет их так тяжело ложится на все жизненное и прогрессивное, что нам нет ни возможности, ни необходимости давать здесь их общее описание. Нас занимают в настоящий момент специально те случаи, когда пережитки эти пытаются контрабандой проскользнуть в будущее под флагом наиболее жизненных тенденций, в костюме самых передовых течений современности. Такие случаи становятся все чаще и приобретают все больше значения, по мере того как принципиальная победа новых начал становится все очевиднее, неизбежная гибель старых форм все несомненнее. Однако и подобного типа явления слишком многочисленны и разнообразны, и слишком смело была бы попытка охватить их сколько-нибудь полно в обобщенном описании; мы имеем в виду остановиться на одном частном, весьма современном, а по нашему мнению, и весьма *типичном* факте.

Чтобы не было недоразумений, мы заранее сделаем важную оговорку. Стремясь разоблачить «объективную ложь» реакционных идей и настроений, выступающих под маской прогрессивности, мы вовсе не думаем подвергать подозрению «субъективную правдивость» их носителей (пользуемся удачным выражением г. Струве, которое он применил в полемике с г. Михайловским)². В идейной жизни обманщиками чаще всего бывают обманутые, потому что дух прошлого так же хитер, как и дух будущего, и люди легко становятся игрушками его стихийной воли. Здесь особенно важно не раздражаться, а — понимать.

Перед нами новые статьи двух писателей, обладающих несомненной, несколько своеобразной известностью — г. Н. Бердяева и г. С. Булгакова³. Статья первого носит пышное заглавие «Этическая проблема в свете философского идеализма»*, статья второго — внушительное заглавие «Основные проблемы

* Сборник «Проблемы идеализма», с. 91—136.

теории прогресса» *. Дело идет о постановке и решении двух серьезнейших и в то же время наиболее жизненных философских вопросов—вопроса о цели человеческой жизни и о ее реальном значении в общем ходе мирового процесса. В исследование таких вопросов сколько-нибудь добросовестный мыслитель вкладывает всю свою душу; и потому формы этого исследования всего точнее выражают нам формы мышления данного лица, а содержание выводов—его основные практические мышления. С этой точки зрения статьи гг. Бердяева и Булгакова представляют большой интерес не только как характеристика их собственной психологии, но и как типическое для известной части общества явление. Выяснение и критику тех форм мышления и тех практических стремлений, которые выступают в этих статьях, мы и ставим в настоящий момент своей задачей.

Вопрос о цели человеческого существования решается для г. Бердяева моралью абсолютного долга. Это та мораль, которая ведет свое начало от «критики практического разума», голос совести, говорящий в душе человека, тот внутренний голос, который, не мотивируя, повелевает ему «ты должен» или «ты не должен делать этого», — она признает за единственный и всеобщий источник морали, ее верховную санкцию; этому голосу она приписывает сверхопытное происхождение, принципиально отвергая всякую *научную* постановку вопроса о его генезисе. Принимая и проповедуя такую мораль, г. Бердяев считает возможным без строгого анализа отвергнуть всю ту критику, которую она пережила.

Резюмируем основные результаты этой критики. С одной стороны, она показала и выяснила, что идея чистого «долга» безнадежно пуста, что это — голая форма, в которую может вкладываться самое различное содержание, что сама по себе она не указывает *определенного направления* для нравственной жизни. Долг означает то, что должно делать; дальше такой тавтологии эта доктрина логически неспособна идти. Ничего не прибавляют и такие производные формулировки, как положение, что «человек есть самоцель» и «самоценность» и т. п.: формулировки эти имеют в виду человека исключительно как существо нравственное, т. е. опять-таки как представителя «долга» **. В пустую форму каждому остается вложить свое

* Тот же сборник, с. 1—47.

** Не более содержательна и та формулировка (в «Критике практического разума»), которая говорит: поступай так, чтобы максима твоей

собственное содержание, как и сделал Кант. Но у различных людей оно окажется различным, потому что внутренний голос говорит им не одно и то же; и как нельзя более естественными и законными явятся такие факты, что, например, один во имя долга пошлет другого на казнь за его убеждения, а этот другой, также во имя долга, спокойно умрет за них. Инквизиторы считали своим «долгом» жечь еретиков и при этом рассматривали душу еретика как «самоцель» или «самоценность», ради спасения которой следует пожертвовать его телом. На жизненный вопрос этики — вопрос «что делать?» — идея «долга» не дает *определенного* ответа. Только путем схоластической игры неясными понятиями возможно «вывести» из нее тот или иной ответ.

Но критика не ограничилась этим. Исследование социально-психической жизни с эволюционной точки зрения привело к новому важному выводу: оказалось, что всякая «нормативная» общественно-психологическая форма — обычная, правовая, нравственная — стремится закрепить и упрочить те или иные, сложившиеся или складывающиеся, но *вполне определенные* отношения между людьми, так что с точки зрения этих определенных отношений она неизбежно *консервативна*. Такова и нравственная идея «долга»; раз она получает определенное содержание: «должно быть вот что», — то по достижении этого «должного» всякое дальнейшее движение задерживается; каждый новый шаг есть уже «не должное», и идея долга остается ему враждебна до тех пор, пока нравственное сознание людей само не эволюционирует, не изменит своего содержания. Таким образом, критика разоблачила консервативный характер морали долга, ее противоречие со стремлением к непрерывному развитию. В результате — против нее началась энергичная борьба со стороны наиболее прогрессивных мыслителей во имя наиболее активных форм идеализма.

В каком же отношении находится мораль абсолютного долга, проповедуемая г. Бердяевым, к указанным нами основным идеям критики «абсолютного долга»? Каким образом устраняет он формальную пустоту «категорического императива» и его принципиальный консерватизм?

Достигается это довольно простым способом: в пустую форму вкладывается определенное содержание, притом такое, ко-

воли постоянно могла быть и принципом всеобщего законодательства. Здесь говорится только об идеальной всеобщности абсолютного долга, что относится, очевидно, к его *форме*, а не содержанию.

торое по возможности исключало бы всякий консерватизм или, по крайней мере, внешним образом ему бы противоречило. Получаются такие формулы:

«Должное не есть сущее... это мы принимаем как исходный пункт своих этических настроений» (с. 97, *passim*).

«Чистая идея должного есть идея революционная, она — символ восстания против действительности во имя идеала, против существующей морали во имя высшей, против зла во имя добра» (с. 94).

«Абсолютное долженствование нельзя приурочить ни к какой укрепившейся форме эмпирического бытия; «должное», о котором говорит спиритуалист, достойный этого имени, есть призыв к вечной борьбе с существующим во имя все высших и высших форм жизни, и эта идея не позволяет никогда ни на чем успокоиться» (с. 119).

Все это очень хорошо, но...

«...слово “долг” не имеет у нас неприятного исторического привкуса» (с. 129).

«В истории слишком часто данную действительность с ее моральными вкусами и требованиями считают за должное, а бунт против нее за нарушение долга» (с. 93—94).

«Только полным затемнением мысли можно объяснить, что самую радикальную идею абсолютного долженствования, понимаемого спиритуалистически, могли связать с закреплением самых возмутительных, самых реакционных форм сущего» (с. 119).

Итак, мало того, что Кант, этот Колумб «абсолютного долга», вкладывал в него далеко не такое содержание, как г. Бердяев, — это еще можно было оправдать тем, что Кант понимал эту идею не «спиритуалистически», — но и «спиритуалистическое» ее понимание часто связывается с «закреплением самых реакционных форм сущего» и вообще встречается обыкновенно до сих пор в сопровождении «неприятного исторического привкуса».

Из этого можно, по-видимому, с несомненностью вывести такую дилемму: либо категорический императив нередко путает и отдает самые неподходящие приказания, либо он действительно пустая форма, в которую желающий может вкладывать какое угодно содержание.

Но ведь г. Бердяев указывает на третий выход: «затемненная мысль» перепутывает полученные приказания и превращает их в нечто диаметрально им противоположное. Выход недурной, но... он должен быть обоснован. Надо показать, во-первых,

что мысль может так затмеваться и затмевать нравственные стремления, во-вторых, что всякое иное понимание «абсолютного долга», чем понимание г. Бердяева, есть действительное «затмение». Доказать это надо аргументами фактического и логического характера, потому что «затмение мысли» есть факт из познавательной области. Какие же доказательства предъявляет г. Бердяев?

«Требовать для этических положений научно-логической доказуемости значит не понимать сущности этической проблемы, эти положения имеют специфически этическую доказуемость; они черпают свою ценность не из познавательной деятельности сознания, а из чисто нравственной деятельности» (с. 97).

Ввиду всего этого какой-нибудь сторонник реакционного, хотя и «спиритуалистического» понимания морали долга может смело с пафосом заявить: «Только крайним затмением мысли можно объяснить, что самую консервативную идею абсолютного долженствования, понимаемого спиритуалистически, могли связать с протестом против самых священных, самых незыблемых основ сущего»; а на просьбу доказать это ответит, что нелепо требовать для этических положений научно-логической доказуемости, что доказуемость их вытекает из чисто нравственной деятельности, каковая и привела его, реакционера, к означенному убеждению. Чем опровергнет его г. Бердяев? Даже миллионы цветисто-патетических фраз не изменят того факта, что оба противника будут в равном положении и имеют равное право в пустую форму вложить каждый свое содержание, будет ли оно с привкусом или без него. Если же признать именно г. Бердяева компетентным своей «специфически-нравственной» деятельностью решать для всех вопрос о том, чем «должен» быть абсолютный долг, то ясно, что «долг» этот не будет уже абсолютным: в лице г. Бердяева над ним будет возвышаться еще одна высшая инстанция и вдобавок несколько «эмпирического» характера.

Во всяком случае, процесс наполнения пустой формы произвольным содержанием не может протекать строго логическим образом. Это нетрудно заметить и на построениях г. Бердяева, там где он пытается конкретнее определить содержание своего «абсолютного долга». Исходя из той мысли, что долг есть выражение нравственной автономии человеческого «я», г. Бердяев делает такой вывод:

«Требование абсолютного нравственного закона есть требование абсолютной свободы для человеческого “я”» (с. 133).

Но это превращение «абсолютного закона» в «абсолютную свободу» «я» отнюдь не следует понимать в смысле ужасающего скачка от лояльного Канта к анархисту Штирнеру⁴. Нет, дело здесь сводится к невинной игре терминами. Под «личностью», или «я», г. Бердяев подразумевает только «нормальное я», «нравственно-разумную природу», «нормативное сознание», то есть как раз то, что соответствует требованиям абсолютного долга; понятно, что свобода «я» оказывается у него тождественна со «свободой абсолютного долга», если можно так выразиться, тождественна с абсолютным господством категорического императива. Получается такой результат, что «личность» способна хотеть только «абсолютно должное», путем такого употребления терминов превращение «долга» в «свободу» становится простой тавтологией.

Но от этого ничуть не легче «эмпирической личности», конкретному человеческому индивидууму, для которого слишком часто «долг» является жестоким врагом его заветных и, в сущности, лучших стремлений, суровым господином, без пощады гнущим и ломающим его жизнь. Правда, г. Бердяев отрицает самое существование эмпирической личности. «К сожалению, понятие эмпирической личности не только неопределенно, но даже невысказано... Быть личностью... значит выделить свое нормальное, идеальное “я” из хаоса случайного эмпирического сцепления фактов, а сам по себе этот эмпирический хаос не есть еще “личность”, и к нему неприменима категория свободы» (с. 133, *passim*). «К сожалению», эту аргументацию трудно считать чем-либо иным, как милой философской шуткой. То сложное организованное единство фактов сознания, которое называется психической личностью, отнюдь не простой «хаос», а определенная система, хотя и обладающая лишь относительной, а не безусловной цельностью. Эта реальная психическая система совмещает в себе очень различные тенденции и стремления, которые борются между собою, и безусловное подавление одних другими есть безусловное стеснение «свободы» первых. Для человека, переживающего мучительную борьбу «чувства» и «долга», рассуждение г. Бердяева представится самой злою насмешкой. Такой человек слишком хорошо сознает, что подавить чувство не значит дать ему свободу, и после победы «нормального я», т. е. долга, нередко не только не чувствует себя «свободным», но пускает пулю в голову, чтобы не переносить больше рабства. И г. Бердяеву ничем не разубедить такого человека в том, что его «чувство» есть *ego* чувство и в то же время его «долг» есть *ego* долг, — ничем не убедить в том, что свобода

чувства и подчинение долгу — одно и то же. Г. Бердяев предложит ему, конечно, относить что-нибудь из двух не к своему «я», а к «эмпирическому хаосу», но... мы не хотели бы быть свидетелем того ответа, который получил бы на это г. Бердяев.

Развивая далее конкретное содержание своей морали, г. Бердяев ставит вопрос: «Каково же отношение внутренней свободы к свободе внешней, свободы нравственной к свободе общественной?» (с. 133). Отвечает он так: «Можно ли примирить внутреннее самоопределение личности, ее нравственную свободу и признание за ней абсолютной ценности с внешним гнетом, с эксплуатацией ее другими людьми и целыми группами, с поруганием ее человеческого достоинства общественными учреждениями? Могут ли те люди и группы, которые наконец осознали в себе достоинство человека и неотъемлемые “естественные” права своей личности, терпеть произвол и насилие? На эти вопросы не может быть двух ответов, тут всякое колебание было бы позорно» (с. 134).

Очень красиво и симпатично, но, увы, далеко не убедительно или, вернее, убедительно лишь постольку, поскольку не имеет никакого отношения к морали абсолютного долга. То абсолютное «я», которое в ней фигурирует, совершенно «свободно» может заниматься «внутренним самоопределением» и «признанием за собою абсолютной ценности» при каком угодно «внешнем гнете». Это конкретные человеческие личности, состоящие не из одного «абсолютного долга», но из бесчисленных и разнообразных переживаний, одаренные жаждой жизни, силы и счастья, это они действительно не могут переносить поругания и эксплуатации, потому что именно на них обрушивается и то и другое. Пусть г. Бердяев, если угодно, обвиняет нас в «поругании» абсолютного «я», но все же мы не можем удержаться от вопроса, где видел он капиталиста, способного «эксплуатировать» эту чистую абстракцию? Разве она получает заработную плату и создает прибавочную ценность? Нет, уж если кто умеет эксплуатировать абсолютное «я», так это сам г. Бердяев, извлекающий из него целую систему морали до либеральной программы включительно.

Логический скачок от идеального «я» к реальной «эмпирической» личности — таков способ, которым г. Бердяев обосновывает необходимость «внешней свободы» на «свободе внутренней». Это не лучше, чем на субстанциальности души обосновать необходимость для людей воздуха и света. Сомнительная услуга делу «внешней свободы».

Мы видим, что пустота формулы «абсолютного долга» самым определенным образом отразилась на построениях г. Бердяева, придав им характер величайшей произвольности и нелогичности. Посмотрим, как отразилась другая черта этой формулы — ее принципиальный консерватизм.

«Идея *нравственного развития* немислима без идеи *верховой цели*, которая должна осуществляться этим развитием» (с. 112).

«Сами этические нормы так же мало могут эволюционировать, как и логические законы; нравственность неизменна, изменяется только степень приближения к ней» (с. 104).

Перед нами ясно выступает стремление мыслить во что бы то ни стало в *консервативных* формах, сводить реальное движение жизни к чему-нибудь неподвижному, неизменному. Почему развитие жизни надо непременно представлять в *наивно-телеологической* форме как путешествие к какой-то конечной станции, называемой «*верховой целью*»? То беспредельное возрастание полноты и гармонии жизни, которое является реальным содержанием прогресса, логически исключает всякую мысль о «*конечной цели*», о неподвижном идеале. Правда, для слабонервных натур картина бесконечного процесса, без всякого неизменного субстрата, без всякой успокоительно-устойчивой опоры, в которой усталое воображение могло бы всегда найти верный, не подлежащий нарушению отдых, — для слабонервных натур такая картина невыносима, и они готовы пожертвовать и логикой, и опытом, чтобы только избавиться от мучительного головокружения. Но слабонервность всегда и была злейшим врагом строгой истины*.

«Нравственность неизменна, изменяется только степень приближения к ней» — попробуем произвести логический ана-

* В эпоху господства статики даже сильные умы <не> могут мириться с идеей бесконечного прогресса, потому что она противоречит их консервативным формам мышления. Вот почему греки считали конечную величину «*совершеннее*» бесконечной, а Гегель называл незамкнутую бесконечность «*дурною*». Но когда в эпоху эволюционного мышления г. Булгаков называет «*дурною бесконечностью*» прогресс науки и находит, что это, собственно, даже не прогресс, что наука «*не ближе к своей задаче*», чем была несколько веков назад («*Основ. проблемы*», с. 2), то чем это объяснить, как не слабонервностью? Разве только еще атавизмом... Во всяком случае, это — решительное осуждение чего-нибудь из двух: либо научной деятельности всего человечества, либо философских упражнений самого г. Булгакова.

лиз этой мысли. Прогресс представляется в ней как уменьшение того расстояния, которое отделяет действительность от «нравственности», от абсолютной нравственной нормы. Но эта норма, как поясняет затем г. Бердяев, есть «маяк, который светит нам из бесконечности». Итак, расстояние бесконечно, а потому и прогресс может быть бесконечен — мы не рискуем приблизиться вполне, так что самая норма «всегда есть только призыв вперед, все вперед» (с. 104). Как ни симпатична, по-видимому, эта идея, но... «научно-логическое» мышление не может не напомнить о своем «естественном праве».

«Бесконечное расстояние» — это символ, отрицающий всякие расстояния: что бесконечно далеко, к тому нельзя приблизиться путем конечного движения; прогресс к бесконечно удаленной цели просто невозможен, потому что он вовсе не есть прогресс. Ближе ли теперь человечество к концу вечности, чем было 100 000 лет назад? Ближе ли солнечная система в своем поступательном движении к границе беспредельного пространства? Нелепые вопросы, потому что бесконечное — не станция для путешественников, а, напротив, отрицание всякой станции. «Приближение к бесконечно далекому» есть просто плоское противоречие, и этого факта не изменить никакой риторикой. Все это мы имели честь подробно разъяснить г. Бердяеву года полтора тому назад, по поводу его тогдашнего призыва «приближаться к абсолютной истине, добру и красоте»*. Но нам не удалось ни убедить г. Бердяева, ни встретить возражения с его стороны. Теперь же мы горячо верим в свой полный успех в этом деле, ибо можем опереться на философский авторитет известного экономиста г. Булгакова, чья критико-мистическая статья украшает собою первые страницы «Проблем идеализма». Г. Булгаков, подобно нам и логике, полагает, что к бесконечно далекому приближаться невозможно, а посему, ставя науке абсолютные, бесконечно удаленные цели, отрицает, как мы упоминали, прогресс науки. Мы лично, не находясь в интимных отношениях с бесконечностью и абсолютом и признавая для научного познания только относительные цели, не ручаемся за верность этого последнего вывода, но вполне полагаемся на г. Булгакова в том, что он докажет г. Бердяеву совершенную невозможность *его* «этического прогресса».

Так или иначе, но раз идея неизменных норм и абсолютных целей овладевает сознанием, в нем нет и места последовательному эволюционному мышлению. Однако и совершенно отде-

* См. статью «Что такое идеализм», § VII⁵.

латься от эволюционизма в наше время стало невозможно; поэтому возникает стремление урезать и скомпрометировать эту несимпатичную точку зрения. Урезать ее надо в самом существенном, а именно: изъять из ее ведения самый важный вопрос теории этического развития — вопрос о происхождении этики. Делается это путем многократно повторенного, безусловно догматического утверждения, что этого вопроса эволюционизм не должен касаться.

«Эволюционная теория часто удачно объясняет историческое развитие нравов, нравственных понятий и вкусов, но сама нравственность от нее ускользает, нравственный закон находится вне ее узкого познавательного кругозора» (с. 103).

«Эволюционизм... не имеет никакого права выводить нравственность из не нравственности, из ее отсутствия, он должен предполагать нравственность как нечто данное до всякой эволюции и в ней лишь развертывающееся, но не создающееся» (с. 103, *passim*).

«Нравственный закон... дан для мира сего», но не «от мира сего» (с. 104, *passim*).

«Нравственный закон... данный *до* всякого опыта...» (с. 117, *passim*).

Но где же все-таки доказательства? Мы имеем основания подозревать, что г. Бердяев считает доказательством своего многократного утверждения следующую формулировку:

«Все аргументы позитивистов-эволюционистов против независимой от опыта абсолютной идеи должного обыкновенно бьют мимо цели, так как делают нравственный закон, присутствующий субъекту, объектом научного познания, т. е. помещают его в мире опыта, где все относительно. Мы прежде всего противопологаем абсолютный нравственный закон как должное всему эмпирическому миру как существу... Позитивизм (эмпиризм) пользуется научно-познавательной функцией и тогда, когда это неуместно...» (с. 96—97, *passim*).

Итак, что же здесь сказано? Что «должное» лежит вне опыта, принадлежа к такому «субъекту», который не может быть объектом, что поэтому «неуместно» по отношению к должному пользоваться «научно-познавательной функцией»... Но очевидно, что это только еще одно повторение того же голого догмата: должное вне опыта, научно познавать его нельзя. Может быть, сила аргумента заключается в словах «мы прежде всего противопологаем» и т. д.? На это действительно возразить нечего: вряд ли кто-нибудь позволит себе отрицать за г. Бердяевым «неотъемлемое естественное право» — противопологать что угод-

но чему угодно и когда угодно. Но мы никак не можем усмотреть, каким путем из этого вытекает право г. Бердяева делать выговор «научно-познавательной функции» за ее «неуместное» поведение?

«Именно эволюционизму присущ специальный и тяжкий грех — поклонение Богу необходимости вместо Бога свободы» — таково серьезное обвинение, предъявляемое эволюционизму г. Бердяевым. К счастью для обвиняемого, мы имеем полную возможность отклонить угрожающую ему кару, строго установив его *alibi*. Дело в том, что эволюционизм как «научно-познавательная функция» по самой своей сущности неспособен заниматься «поклонением», а всегда только исследует и выясняет... И все же мы не решаемся защищать его безусловно; с прискорбием мы должны признать за ним другой, действительно «тяжкий и специальный грех», тот, который составляет настоящую основу обвинений со стороны г. Бердяева. Этот грех — упорное неповиновение г. Бердяеву.

Самая печальная, на наш взгляд, особенность положения преступников в современном обществе заключается в том, что им не стесняются при случае приписывать мимоходом всевозможные пороки и беззакония, не давая себе труда сверяться с фактами и обосновывать обвинения. Вот, например, про эволюционную точку зрения г. Бердяев рассказывает нам, будто она в области этики «прибегает к чисто внешним критериям, расценивает священные права личности с точки зрения общественной полезности и приспособленности и *видит нравственный идеал в дисциплинированном стадном животном*» (с. 108, курсив наш). И это не какая-нибудь случайная обмолвка: г. Бердяев, к сожалению, систематически распространяет подобные непроверенные слухи об означенном научно-философском направлении. Так, года два тому назад в статье «Борьба за идеализм» г. Бердяев сообщал, что эволюционизм «зовет вас назад, к исследованию моллюсков, когда вы хотели бы идти вперед * и служить идее добра», а самую эту идею развенчивает, изображая ее «лишь полезною иллюзией в борьбе за существование», что и думает неопровержимо доказать «уровнем нравственных идеалов рыб», — и вообще всякими способами «старается охладить ваш идеалистический призыв к справедливости» (Мир Божий. 1901. 6. С. 15). Мы позволим себе уверить г. Бердяева, что, будучи знакомы с обвиняемым эволюци-

* Это, по-видимому, то самое «вперед», которое иначе называется «назад к Гегелю и Фихте» и к «традициям бессмертного Платона».

онизмом лично, а отнюдь не только по слухам, никогда не слышали от него таких «изменных речей», какие передает из неизвестных нам источников г. Бердяев.

Как мы указали, жестокая антипатия г. Бердяева к эволюционизму объясняется принципиальным консерватизмом самой формы «абсолютной морали». Но консерватизм этот проявляется также более прямым и непосредственным образом, когда дело идет о конкретном содержании «абсолютно должно-го» в жизни человечества. Рисуя свои идеалы, г. Бердяев, между прочим, выясняет следующее:

«Равенство, которое покоится на нравственной равноценности людей, в социальном отношении не может и не должно идти дальше равенства прав и устранения классов как условия фактического осуществления равноправности, а в психологическом не может и не должно идти дальше сходства тех основных духовных черт, которые и делают каждого человеком» (с. 128).

Итак, вот уже и границы, дальше которых «не может и не должен» идти прогресс человечества, прогресс, который, однако, «может» и «должен» быть бесконечным. Мы не беремся судить о том, какие новые социальные потребности могут возникнуть в обществе, в котором не будет классов, а потому не станем специально оспаривать ту часть утверждения г. Бердяева, которая касается социального равенства; но что касается «психологического равенства» г. Бердяева, то оно, говоря откровенно, кажется нам не весьма высоким идеалом. «Сходство тех основных духовных черт, которые и делают каждого человеком», слишком уж недалеко от того, что имеется в настоящем, и со стороны г. Бердяева было бы не более как простою справедливостью, если бы он разрешил человечеству пойти несколько дальше. Нам лично представляется, например, совершенно необходимою такая степень психического сходства между людьми, при которой они могли бы *вполне понимать* друг друга, при которой каждое душевное движение одного вполне ясно и правильно, а не извращенно отражалось бы в психике других людей при его общении с ними. А для этого нужно очень много кроме «сходства основных духовных черт», без которых человек не был бы человеком. Для этого прежде всего надо, чтобы личный опыт представлял действительный микрокосм опыта коллективного, чтобы все существенные приобретения колоссальной исторической работы человечества имелись бы в психике каждого, хотя бы в очень уменьшенном, но верном и гармоническом изображении.

Но г. Бердяев в своих ограничениях прогресса идет еще дальше: «Я думаю,— говорит он, — что духовная аристократия возможна и в демократическом обществе, хотя в нем она не будет иметь ничего общего с социально-политическим угнетением. Именно такой аристократии, возвышающейся над всякою общественно-классовою и групповою нравственностью, должны принадлежать первые толчки к дальнейшему прогрессу, без нее наступило бы царство застоя и стадности» (с. 128).

Итак, духовные аристократы и духовные плебеи, активные герои и пассивная толпа — вновь эти социальные категории феодального мышления. Дело идет отнюдь не о простом фактическом неравенстве сил и способностей — такое неравенство еще не дает активной основы для подобных категорий; нет, различие между «толкающими» единицами и «застойной, стадной» массой есть отнюдь не количественное различие сил и способностей, а принципиальное, качественное различие, и дело идет, очевидно, о настоящих привилегиях и о настоящем подчинении.

Представим себе товарищеский кружок людей, сознательно стремящихся к одной общей цели, которая глубоко проникает собою всю их жизнь чувства и воли, налагает свой отпечаток на все их мысли и представления. Кто жил в такой группе, жил в ней реальной, а не призрачной жизнью — потому что бывают и призрачные объединения, — для того эти отношения навсегда останутся лучшим, самым дорогим из всего, что дал ему жизненный опыт, — конкретным образом практических идеалов нашего времени и в то же время зародышевой формой их осуществления. И что же? В таких группах встречаются обыкновенно люди, весьма неравные по силе ума и воли, по психическому развитию и запасу опыта, это неравенство ясно для всех как факт; но не возникает и речи об «аристократах» и плебейх. Внимание каждого сосредоточено отнюдь не на возвеличении своей особы и выяснении степени ее «аристократизма»; никто не заботится о том, он ли «толкает» или его «толкают», лишь бы идти вперед; каждый чувствует что в стремлении к заветной цели только коллективность есть сила и несравненно лучше сознавать себя интегральным элементом могучего прогрессирующего целого, чем с высоты величия смотреть на товарищей как на «застойную» и «стадную» толпу, которую надо «толкать».

А какая жестокая несправедливость по отношению к людям обыкновенных сил и способностей это необоснованное убеждение г. Бердяева, что они даже при лучших условиях сами по

себе «застойны» и им необходимы «аристократы», от которых они получали бы «толчки к развитию»! Если бы г. Бердяев был знаком с историей технического прогресса, ему было бы известно, какой громадной суммой маленьких, в отдельности почти незаметных, но вполне реальных «толчков» обязан этот прогресс людям сравнительно среднего уровня ума и воли, часто даже и невысокого развития, нередко — рядовым представителям специализированной армии промышленного труда. Г. Бердяев знал бы тогда, как «аристократы» — изобретатели, возведенные историей, в действительности опирались на эти «толчки», которые они дополняли и суммировали.

Так совершается технический прогресс — а г. Бердяев знает, что из области техники исходило до сих пор движение всей социальной жизни. В обществе, где «идеология» не будет привилегией немногих, таково же должно оказаться значение масс и в идеологической сфере; да и теперь, по нашему убеждению, при достаточном анализе можно было бы обнаружить, что оно отчасти уже является таким в действительности.

Товарищеская демократия лежит вне поля зрения г. Бердяева; он не может мыслить ее иначе как в виде «стада». Это — характерная черта феодального мышления, для которого «аристократизм» немногих, с одной стороны, и «стадность» массы — с другой, являются необходимыми категориями социальной жизни. Но как совмещается это у г. Бердяева с «нравственной равноценностью» всех личностей?

Идеал «духовного аристократа» всегда носится перед умственным взором г. Бердяева, и нет сомнения, что почтенный автор стремится воплотить его в жизнь. При этом сами собой выступают на сцену и «умственно-аристократические» манеры, которые, впрочем, не во всем, по-видимому, сходны с манерами просто аристократическими.

Исходя, как можно думать, из представления об «умственно-сеньориальных правах и привилегиях», г. Бердяев уже в своей книге «Индивидуализм и субъективизм» обнаружил сильную склонность без выяснения мотивов, но решительно и строго судить тех мыслителей, которые почему-либо казались ему недостаточно аристократическими. Типичен в этом отношении его лаконический приговор по делу г. Лесевича⁶; об этом заслуженном работнике русской философской литературы г. Бердяев мимоходом замечает, что г. Лесевич «стоит далеко не на высоте своего философского признания» и только («Индивидуализм и субъективизм», с. 12).

В статье «Борьба за идеализм» г. Бердяев идет уже дальше: к большой суровости приговоров по существу присоединяется своеобразная их форма, которую мы затрудняемся характеризовать каким-либо академическим выражением: марксисты отличаются «узким материализмом» стремлений, для них все сводится к «пятикопеечным улучшениям», у Маркса и Энгельса «духовный кругозор ограничен», утилитаризм — «свинская философия» и т. д. — Но очевидно, что такого рода прогресс не может быть бесконечным, и потому в «Этической проблеме» почтенный автор остается приблизительно на уровне «Борьбы за идеализм». Приведем одно типичное место. Обещая выяснить со временем отношение своей точки зрения к точке зрения г. Струве, г. Бердяев мимоходом прибавляет. «Что касается большей части других моих критиков, то они мало вдохновляют к ответу, так как слишком очевидны их неспособность к философской постановке вопросов и отсутствие у них философского образования. Наша задача в том, чтобы заменить фельетонное рассмотрение важнейших социальных проблем философским их рассмотрением» (с. 95, прим.). На наш взгляд, почтенный автор обнаруживает здесь склонность к тому смешению «должного» с «сущим», в котором обвиняет своих противников: ведь сеньориальные привилегии «духовных аристократов» принадлежат пока еще только к области «должного», а не к сфере «сущего»*.

Возвратимся, однако, к теоретическим взглядам г. Бердяева. Практическим тенденциям «духовного аристократизма» соответствует у него определенная теория социального развития, главное достоинство которой заключается, по нашему мнению, в чрезвычайной простоте и несложности. Вот как формулирует ее почтенный автор в своей статье «Борьба за идеализм».

«...Идеология не создается автоматически экономическим развитием, она создается духовной работой людей, и идеологическое развитие есть лишь раскрытие духовных ценностей, имеющих вечное, независимое от какой бы то ни было эволюции значение. Но идеология действительно *обуславливается*

* Кстати, отметим, что г. Бердяев, выражая свое принципиальное согласие с метафизикой Гегеля, ссылается не на Гегеля, а на историю новой философии Куно Фишера. Позволяем себе сильно сомневаться, соответствует ли достоинству «духовного аристократа», призванного судить о степени «философского образования» своих критиков, быть «гегелианцем по Куно Фишеру». Что мог бы сказать по этому поводу «фельетонист» Бельтов, один из несомненных знатоков настоящего Гегеля? ⁷

состоянием производительных сил, экономическое развитие действительно создает почву для идеологического развития, словом, только при наличии *материальных средств* достигаются *идеальные цели* жизни. Таким образом, мы признаем духовную самостоятельность всякой идеологии и социальную ее обусловленность производительными силами, ее зависимость от экономического развития» (с. 20).

Итак, экономическое развитие доставляет «материальные средства», а при их наличии идеология развивается уже «самостоятельно» — к этому сводится историческая философия г. Бердяева. С ее помощью замечательно легко и просто разрешаются всевозможные вопросы о формах и типах идеологического развития. Возникает, например, вопрос, почему у феодалов идеология феодальная, а у буржуазии — буржуазная, почему первая «раскрывает вечные духовные ценности» в форме теории авторитета, вторая — в форме теории индивидуализма? Ответ, очевидно, получится такой: и тому и другому классу экономическое развитие дало достаточно «материальных средств», а при их наличии идеология обоих сложилась уже вполне «самостоятельно», ее «духовное содержание» совершенно не зависело от общественных отношений этих классов; раз в наличии и здесь и там имеются достаточные «материальные средства», то нет никаких принципиальных препятствий и к тому, чтобы содержание это развилось в обратном смысле — у феодалов в форме индивидуалистической доктрины, у буржуазии — в форме авторитарной, и незачем спрашивать, почему «духовная работа» этих классов пошла в таком, а не в ином направлении. Аналогичным образом можно разрешить вопрос о том, почему вульгарные экономисты исказили науку в защиту буржуазных отношений: раскрывали, как могли, «вечные ценности», но раскрыли не особенно удачно; а экономика тут не при чем, ибо «всякая идеология духовно самостоятельна», раз «материальные средства» имеются в наличии. Впрочем, может быть, этих средств было недостаточно? Может быть, состояние «производительных сил» в эпоху вульгарных экономистов было ниже, чем в эпоху экономистов классиков?

Нет надобности выяснять, насколько выгодна историософия г. Бердяева для всех реакционных доктрин и апологии существующего. В этом отношении с ней замечательно гармонируют, да и по основному смыслу вполне ей соответствуют метафизические воззрения г. Бердяева на сущность и значение зла в жизни.

«Кант держался еще того взгляда, что...» и т. д. — «Я стою на точке зрения метафизического отрицания зла, не вижу в нем ничего положительного, считаю его лишь эмпирической видимостью, недостаточной реализацией добра, и человеческая природа для меня не греховна и не испорчена, зло ее эмпирически-отрицательно, оно в “ненормальности”, т. е. в недостаточном соответствии с идеальной нормой» (с. 130).

Итак, «зло есть недостаточная реализация добра», т. е., например, подлость — недостаточная реализация идеала благородства, ложь — недостаточная реализация идеала правдивости, предательство — идеала верности и т. д. Что же касается до реакционности, то она — только недостаточная реализация идеи прогресса, не более... Зла нет, а есть только добро на разных ступенях реализации; костры, пытки, розги палачей, серебряники Искарота — все это только видимость, в них нет ничего положительного... Какая успокоительная доктрина! Как жаль, что ею не умеют проникнуться те, кто на себе испытывает «недостаточную реализацию»... Зато активные представители этой «недостаточной реализации», наверное, обеими руками подпишутся под теорией г. Бердяева; они скажут: мы реализуем добро, только недостаточно; но все же это лучше, чем не реализовать вовсе; что же касается до некрасивой «видимости» наших деяний, то ведь это — «эмпирический хаос», не больше...

Вероятно, г. Бердяев скажет, что мы его неправильно поняли, смешав «метафизическое» отрицание зла с отрицанием «эмпирическим». Но мы не думаем, чтобы ссылка на «пиквикийское» значение слова изменяла суть дела: если «эмпирическая видимость» есть форма, в которой реализуется «метафизическое» содержание, как разделить то и другое настолько, чтобы, отрицая метафизически, признавать эмпирически? Для этого, во всяком случае, необходима металогика: а г. Бердяев еще не успел открыть нам ее законы*.

Практически-реакционные доктрины в объяснении сущности мирового и социального процесса, применение феодальных категорий к демократическому обществу, консервативно-про-

* С тех пор как г. Бердяев в своей классически скромной антитезе («Кант еще полагал... — я думаю»...) установил навсегда *благость* человеческой природы, прошло около года, и вот г. Бердяев не менее решительно заявляет: «Человеческая природа сама по себе двойственна — зло скрыто в ее духовной глубине»... (Мир Божий. 1903. 10: «Критика исторического материализма»). Так в метафизическом опынении, «мысля» направо и налево, идет современный идеалист к абсолютной истине.

грессивная мораль абсолютного долга, произвольно припутанные к ней практически-прогрессивные формы, масса логических противоречий и догматических утверждений — таково «критическое» настроение или, лучше сказать, таково критическое состояние г. Бердяева. Перейдем к его почтенному сподвижнику г. Булгакову.

Прежде чем приступать к анализу и критике теории прогресса, почтенный экономист пытается доказать полную законность и необходимость тех точек зрения — метафизической и мистической, из которых он намерен исходить в своем изложении. По мнению г. Булгакова, это неопровержимо доказывается тем, что в действительности никто не может обойтись без этих точек зрения и сознательно или бессознательно всякий в конце концов к ним приходит. Приведем основную формулировку г. Булгакова относительно всеобщности метафизического мышления.

«Все эти школы (антиметафизические. — А. Б.) в сущности отрицают не метафизику, а лишь известные выводы и известные методы метафизического мышления. Но они не могут тем самым упразднить метафизических вопросов, как упразднены с развитием науки вопросы о леших и домовых, или вопрос о жизненном эликсире, или об алхимическом изготовлении золота», и т. д.

«Напротив, все эти школы, даже отрицающие метафизику, имеют свои собственные ответы на ее вопросы. В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божиим, или о сущности вещей (Ding an sich), или о свободе воли и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику, напротив, я тем самым признаю ее, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не вмещающихся в рамки положительного знания» (с. 3—4).

Г. Булгакову, вероятно, небезызвестно, что существует учение, называемое спиритизмом, учение, адепты которого считают его, по меньшей мере, наукой, а то и выше науки. Применяя логику г. Булгакова, адепты эти могли бы сказать приблизительно следующее: «Современные ученые и философы, когда им приходится ставить вопросы о духах и медиумах, обыкновенно отвечают на эти вопросы отрицательно. Но этим они нисколько не уничтожают спиритизм, напротив, тем самым признают его, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не вмещающихся в рамки положительного знания». Предполагая, что г. Булгаков еще не достиг такой точки зрения, мы, однако, сомневаемся, чтобы он мог что-нибудь воз-

разить против подобного аргумента, кроме разве указания на то, что это плагиат из его статьи. Вообще считать историческую наличность в головах людей тех или иных вопросов достаточным доказательством их общеобязательности, их над-исторической всеобщности кажется нам в высокой степени неосновательным.

Но тут есть еще другая ошибка. Г. Булгакову следовало бы знать, что со времени Канта уже не принято считать всякий данный философский вопрос за действительный вопрос, на который требуется отвечать. Есть вопросы, являющиеся таковыми только по грамматической форме, а не по логическому и фактическому содержанию, вопросы противоречивые, бессодержательные или иллюзорные. Г. Булгакову следовало бы также знать, что новейшие антиметафизические школы именно так и смотрят на метафизические вопросы — считают их частью иллюзорными, подобно демонологическим вопросам, частью пустыми, противоречивыми. Так, анализируя вопрос о «сущности вещей», Мах приводит его к такой формулировке: это вопрос о том остатке, который получается, когда от реального факта отнять один за другим все элементы, из которых он складывается, так чтобы ничего не осталось. Вывод Маха таков: «сущность вещей» — это слово без понятия⁸. Неужели такой ответ есть «признание законности и необходимости» вопроса о субстанции?

Как можно видеть из приведенной выше цитаты, даже в психике самого г. Булгакова метафизические вопросы загадочным образом ассоциированы с вопросами о леших и домовых. Мы склонны думать, что этот факт имеет свои серьезные основания.

Собираясь приступить к метафизически-мистическому исследованию современной теории прогресса, г. Булгаков считает необходимым обрисовать «механическое миропонимание», которое лежит в ее основе:

«В мире царит, по этому воззрению, механическая причинность. Начавшись неведомо когда и где, а может быть, существуя извечно, мир наш развивается по закону причинности, охватывающему как мертвую, так и живую материю, как физическую, так и психическую жизнь. В этом мертвом, лишенном всякой творческой мысли и разумного смысла движении нет живого начала, а есть лишь известное состояние материи; нет истины и заблуждения — и та и другая суть равно необходимые следствия равно необходимых причин; нет добра и зла, а есть только соответственные им состояния материи» (с. 7).

Таково это поистине чудовищное мировоззрение. Для него «нет истины и заблуждения», и, однако, назло всякой логике то и другое для него существует и даже необходимо как «следствие необходимых причин». Для него «нет добра и зла», а есть только «соответственные им», т. е. этим несуществующим фактам, «состояния материи». Немудрено, что после этого, на с. 8, г. Булгаков приходит в ужас: «Перед леденящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы»... Чего уж ужаснее!

Но напрасно г. Булгаков так испугался. Его ночные страхи — порождение его собственной фантазии. «Механическое миропонимание» даже в той старой и довольно примитивной его форме, в которой почтенный экономист излагает его читателю (он ссылается на Гольбаха)⁹, никогда не отрицало существования добра и зла, истины и заблуждения, а только отрицало за ними абсолютный характер, видя в них не самостоятельные элементы, а комбинации и соотношения. Точно так же оно не отдавало мира в жертву «абсолютной случайности», как говорит на с. 8 г. Булгаков, ибо и «случайность» вообще оно считало лишь сложной и невыясненной причинной комбинацией, а случайность «абсолютную» безусловно отвергало.

Ознакомив таким образом читателя с сущностью «механического миропонимания», г. Булгаков находит, что достаточно подготовил почву и может приступить к изложению входящей в состав этого миропонимания теории прогресса.

«Но любопытно, что и механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончает тем, что тоже старается вместить в свои рамки телеологию, признать конечное торжество разума над неразумною причинностью, подобно тому как это делается и в философских системах, исходящих из совершенно противоположного принципа. Это бегство от своих собственных философских начал выражается в молчаливом или открытом признании того факта, что на известной стадии мирового развития эта же самая причинность создает человеческий разум, который затем и начинает устроить мир, сообразуясь со своими собственными разумными целями. Эта победа разума над неразумным началом совершается не сразу, а постепенно, причем коллективный разум объединенных в общество людей побеждает все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своих целей; таким образом мертвый механизм постепенно уступает место разумной целесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я гово-

рю о *теории прогресса*, составляющей необходимую часть всех учений современного механического миропонимания.

Если условиться вслед за Лейбницем¹⁰ называть раскрытие высшего разума, высшей целесообразности в мире *теодицеей*, то можно сказать, что теория прогресса является для механического миропонимания теодицеей, без которой не может, очевидно, человек обойтись. Рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие прогресса, эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как в упомянутых метафизических системах. Итак, оба учения — о механической эволюции и о прогрессе — как бы они ни разнились по своим выводам, соединены между собою необходимою внутреннею, если не логическою, то психологическою связью» (с. 8—9).

Такова эта теория, «составляющая необходимую часть всех современных учений механического миропонимания». Дальнейшее изложение г. Булгакова посвящено выяснению различных ее недостатков. Выяснение это, к сожалению, неполно: г. Булгаков не указал самого большого, на наш взгляд, недостатка, который заключается в том, что изложенная им «теория прогресса» *вовсе не существует* в «современном механическом миропонимании», необходимую часть которого, по словам г. Булгакова, она составляет.

Дарвинизм и марксизм, эти «современные учения механического миропонимания», *никогда не создавали и не признавали такой* «эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как» в воздушных построениях метафизики. Научные теории прогресса исследуют вопрос о том, в силу каких причин и какими путями совершается прогресс и в каком направлении он может идти; но они никогда не позволяли себе утверждать, что причинная цепь явлений и линия прогресса «совпадают до полного отождествления», никогда не смешивали «эволюции телеологической» с реальным историческим процессом, «совсем как» это делают метафизики. Намечая возможные формы прогресса и его необходимые условия, научная теория прогресса никогда не предрешает вопроса о том, совершится ли неизбежно этот прогресс и должны ли оказаться непременно налицо эти условия; это — вопросы факта, вопросы конкретных исторических отношений. Г. Булгаков, очевидно, смешивает Дарвина с Нэгели¹¹, а Маркса — с наивными оптимистами вроде, например, г. Бердяева. Дарви-

низм говорит: если будут налицо достаточные условия, то естественный подбор выработает приспособление; если же нет, то он устранил неприспособленную форму. Марксизм говорит: если успеют сложиться достаточные общественные силы, то общество преобразуется таким-то способом; если же нет, то оно деградирует. Где же тут «полное отождествление причинности с раскрытием цели этой эволюции»?

И дарвинист, и марксист могут предполагать на основании тех или иных данных или даже просто верить в силу потребности чувства, что прогресс, как они его понимают, в действительности совершится; но они никогда не смешают своего предположения с объективной закономерностью фактов, а своей веры—с научной теорией. И если г. Булгаков с торжеством находит в научной теории прогресса плохую метафизику, то это потому, что он сам ее туда вложил.

Мы отнюдь не утверждаем, что г. Булгаков сознательно искажает критикуемые воззрения. Нет, дело здесь, очевидно, в том, что он не может выйти из рамок метафизически-мистических форм мышления и окрашивает ими даже научные теории, причем естественно, что эти последние радикально изменяют свой вид и оказываются «совсем как» метафизические. Характерно, с этой точки зрения, следующее место:

«Уступим, таким образом, теории прогресса всю наукообразность, на какую она претендует. Все же способна ли удовлетворить эта теория тех, кто ищет в ней твердого убежища, основу и веры, и надежды, и любви?» (с. 15). Мы могли бы привести г. Булгакову миллионы цитат из древних и новых поэтов в доказательство того, что любовь есть дело чувства (а не научной теории); но вряд ли нам удастся убедить его, потому что он не может не смешивать науку с религией, а религию понимает в самом католическом, даже сверхкатолическом духе, как видно, например, из следующего места его статьи:

«Для человека истинно религиозного вся его жизнь, от крупного до мелкого, определяется его религией, и нет, таким образом, ничего, что являлось бы в религиозном отношении индифферентным» (с. 5).

Если бы дело шло о писателе, в меньшей степени настроенном католически, чем г. Булгаков, то мы постарались бы ему пояснить, что научная теория дает действительно основу для *практической деятельности* именно в том смысле, что указывает наиболее целесообразные средства для достижения раз поставленных людьми целей, дает, пожалуй, «основу» и для надежды, если может констатировать осуществимость этих це-

лей; но к вере (в религиозном смысле) и к любви (во всех смыслах) прямого отношения не имеет это не ее область.

Вся психическая жизнь человека во всяком ее проявлении сводится к трем основным моментам: прежде всего к непосредственному восприятию и чувству, затем — к познанию и наконец — к действию. Человек *воспринимает* те или другие, вредные или полезные влияния и испытывает при этом *чувство* — страдание или удовольствие. Чувство влечет его к *действию*; но в сознательной жизни между тем и другим выступает посредствующий момент *познания*, момент, когда вырабатывается на основе прежнего опыта наиболее целесообразная форма действия при данных условиях. Человек непосредственно ощущает потребность и, выяснив путем познавательной деятельности способ ее удовлетворения, удовлетворяет ее посредством акта воли, переходящего в мускульные движения.

Процесс развития психики ведет к тому, что эти три момента все более разграничиваются, все менее смешиваются в сознании, причем сила и жизненное значение каждого из них возрастают. Когда к непосредственному ощущению примешивается элемент размышления и познания, ощущение это становится смутным, неясным и менее интенсивным; когда этот чуждый элемент устраняется, непосредственное ощущение достигает наибольшей возможной интенсивности и ясности и всего быстрее и вернее ведет к последующим моментам. Когда в акт познания примешивается элемент непосредственного чувства или практического стремления, познание теряет ясность и становится ненадежным, оно тогда «нелогично». Когда в акт воли замешивается познание, когда человек, действуя, в тот же момент размышляет, как действовать и то ли он делает, что целесообразно, тогда действие становится неуверенным, нерешительным и гораздо менее достигает цели или вовсе не достигает. Для человека только тогда возможна наибольшая полнота и гармония жизни, когда в момент чувства он всецело отдается чувству, в момент познания — познанию, в момент действия — действию. Тогда энергия сильного чувства перейдет полностью в энергию чистого познания и затем — в энергию неуклонного действия. Эти моменты могут сменяться на протяжении ничтожной доли секунды — но каждый из них должен быть цельным, иначе перед нами не могучая, стройно развертывающаяся жизнь, а жалкое, половинчатое существование.

Но полное разграничение трех моментов есть лишь *идеал*, и в большинстве случаев человек до сих пор выступает именно как существо половинчатое, дисгармоничное: он чувствует с

оглядкой, он считает многое за истину, потому что это ему нравится, потому что ему хочется, чтобы это было истиной, он действует, сомневаясь. В жизни преобладают гибридные, промежуточные формы. Такой характер имеют целые обширные области мировоззрения различных социальных групп и отдельных личностей. *Вся мистика и вся метафизика имеют, именно такое значение:* это недифференцированные формы, в которых познание еще не вполне освободилось от воли и эмоции и носит на себе их окраску. Здесь человек признает что-нибудь за истину не потому, что это вытекает из его опыта и доказывается опытом, а потому что человеку хочется, чтобы это было так, потому что ему приятно считать это за истину.

Громадное жизненное значение критики заключается главным образом в том, что она освобождает познание от гнета чуждых ему элементов и тем облегчает не только его развитие, но также развитие чувства и воли, которые страдают от примеси к ним элементов познания*.

В действительной, научной, теории прогресса, вопреки изложению г. Булгакова, нет места элементам чувства—веры, любви. Поэтому очевидно, что анализ и критика, выполняемые г. Булгаковым над тем, что он называет «теорией прогресса», не могут интересовать нас: это семейное дело между ним самим и его собственной мистикометафизикой. Мы приведем только одно типичное место, характеризующее всю ту путаницу, которая получается у почтенного автора, когда он оперирует с чуждыми ему научно-философскими понятиями:

«Отрадная уверенность, что все доброе и разумное в конце концов восторжествует и непобедимо, не имеет никакой почвы

* Все учение Канта о практическом разуме, лежащее в основе морали абсолютного долга, есть плод незаконного смешения познания и воли. Уже Шопенгауэр указывал, что «практический разум» — противоречивое понятие, нечто, подобное деревянному железу. Действительно, всякое познание по форме является *теоретическим*. Его, конечно, можно назвать «практическим» по жизненному значению, потому что оно указывает *средства* для целесообразной деятельности: но у Канта практический разум — конечная инстанция, определяющая самые цели деятельности. Между тем выбор целей в конечном счете всегда определяется *чувством*.

Шопенгауэр указывал и на то, что такое смешение разума и воли соответствует пережитым ступеням развития человечества. Он констатировал открытый авторитарно-теологический характер абсолютного долга; по его словам, повелительная форма кантовской морали коренится в десятословии Моисея, т. е., сказали бы мы, в основах жизни патриархального мира.

в механическом миропонимании: ведь здесь все есть абсолютная случайность; отчего же та самая случайность, которая нынче превознесла разум, завтра его не потопит и, которая нынче делает целесообразными знание и истину, завтра не сделает столь же целесообразными невежество и заблуждение? Или история не знает крушения и гибели целых цивилизаций? Или она свидетельствует о правильном и непрерывном прогрессе?..» (с. 16).

Но суть дела именно в том и заключается, что абстрактно-научные теории, в том числе и теория прогресса, вовсе не занимают внушением людям «отрадной уверенности», как *это* им приписывает г. Булгаков. Отрадную уверенность в победе люди активные черпают из сознания собственных сил и эстетического восприятия картины разворачивающейся жизненной борьбы; люди же, чуждые связи с наиболее живою жизнью и не чувствующие в себе самих твердой опоры, ищут такой «отрадной уверенности» в «знахарстве и шарлатанстве» услужливой оптимистической метафизики. Ни «крушение и гибель цивилизаций», ни отсутствие «правильного и непрерывного прогресса» ничуть не противоречат научной теории прогресса, которая говорит о направлении и условиях прогресса, но не о том, является ли он в каждом данном случае неизбежным.

Зато этой теории совершенно противоречит мысль г. Булгакова, что «абсолютная случайность» (под которой он подразумевает, как мы видели, историческую необходимость) может вместо истины и знания сделать «столь же целесообразными» невежество и заблуждение. Дело в том, что, с точки зрения современных теорий прогресса, основная характеристика истины и знания заключается именно в их *социальной целесообразности* (г. Булгакову следовало бы знать, например, Зиммеля). Поэтому невежество и заблуждение никогда не могут стать «столь же целесообразными», а всегда должны оказываться социально нецелесообразными, и их фактическое господство означает деградацию общества, которая, по существу, не включает в себе «целесообразности».

Итак, все противоречия, в которых запутывается г. Булгаков, вытекают из систематического смещения научно-философских форм мышления, которые почтенному автору знакомы, но чужды, и форм мистически-метафизических, которые ему привычны и близки. Насколько безраздельно владеют им эти последние, читатель мог видеть уже из предыдущей статьи г. Булгакова*, где почтенный автор выражает надежду на

* «Параллели», сборник «Литературное дело».

превращение знания в теософию, общественной жизни в теургию, а общественного строя в теократию. Приведем еще несколько примеров из статьи о теории прогресса.

«...Нерелигиозных людей нет, а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грешники» (с. 4).

«...Все изощрения позитивистов представить мораль как факт естественного развития (и тем подорвать ее святость, приравняв ее ко всем другим естественным потребностям, как то: голод, половое размножение и т. д.), касаются только отдельных форм, особенных выражений нравственности, но»... и проч. (с. 30).

Не будем останавливаться на логике, выступающей в последнем изречении (исследовать развитие — значит подрывать святость), но тон... Ведь это тон инквизитора, читающего в сердцах еретиков. Что должен чувствовать «нечестивый грешник», «позитивист», читая грозные инкриминации г. Булгакова? До сих пор г. Булгаков ограничивался в своих репрессиях тем, что с наслаждением цитировал из Достоевского описание адских мучений*, но... Долго ли это будет удовлетворять нравственное негодование почтенного метафизика против позитивистов? Что будет дальше?

Ответить на этот вопрос — значит сделать предсказание; но вопрос о предсказаниях так подробно разработан г. Булгаковым в его последних произведениях, начиная с книги «Капитализм и земледелие», что мы не можем не считаться с его взглядами в этой области.

Г. Булгаков делит предсказания на три разряда. Когда лица несимпатичного г. Булгакову лагеря «точно определяют наступление будущих событий» с указанием «пункта пространства и времени», то это — «знахарство и шарлатанство»** (интересно знать, какие предсказания Маркса имел в виду г. Булгаков, относя к нему эти любезные выражения?). Если лица того же лагеря пытаются наметить вероятные результаты выступающих в данное время тенденций, то это — «общее место, игра ума, лишенная серьезного значения» («Теория прогресса», с. 12). Если же, наконец, сам г. Булгаков делает то же самое, то это — «своего рода импрессионизм, не столько научный, сколько художественный синтез, имеющий субъективную убедительность, но с полною наглядностью убедительно недоказуемый»

* «Литературное дело», «Параллели», с. 128.

** «Капитализм и земледелие», последняя страница.

(с. 14)*. Мы не смеем выразить притязания на «художественный синтез», подобный синтезу почтенного экономиста, и не сомневаемся, что в лучшем случае наши предвидения будут отнесены г. Булгаковым ко второму разряду. Но мы полагаем, что констатировать фактически проявляющиеся тенденции — значит констатировать факты, а делать на основании этих фактов выводы о будущем, поскольку нам нет основания ожидать немедленного прекращения найденных тенденций, — значит делать вероятные выводы о будущем. Кроме того, для читателя, который склонен классифицировать предсказания именно с точки зрения их исполнения или неисполнения, мы напомним, что не раз уже исполнялись предсказания русских «учеников» как относительно развития того или иного общественного класса, так и относительно выступления на сцену тех или иных идейных течений и даже — что в данный момент имеет для нас специальное значение — относительно эволюции того или иного идеолога (как это было хотя бы по отношению к наиболее серьезному и крупному писателю ех-марксистского течения).

Но раз уж дело дошло до предсказаний, нам нет основания ограничиваться одним г. Булгаковым — не меньший интерес представляет вероятная эволюция его почтенного сподвижника г. Бердяева.

Прежде всего, чтобы у читателя не осталось сомнения относительно нашего права «предвидеть», мы укажем на явно переходный характер теперешнего настроения или, вернее, теперешних настроений того и другого автора.

В самом деле, что находим мы в нынешнем психическом состоянии г. Бердяева, в его «эмпирическом я», выражаясь его слогом?

Проповедь веры в метафизику и сознательная квалификация построений метафизики как «воздушных замков» **; признание научного эволюционизма и невероятные рассказы об эволюционистах, похожие на наивные повествования наших предков о людях с собачьими головами ***; признание «социальной зависимости» идеологии от экономики и в то же время «духовной ее независимости» ****; вера в безграничный про-

* Если читатель найдет нужным проверить наше сжатое изложение взглядов г. Булгакова на предсказания, то пусть сравнит заключение упомянутой его диссертации со с. 11—15 разбираемой статьи.

** «Борьба за идеализм»: «Мир Божий», 1901, с. 6.

*** Там же и в «Проблемах идеализма», с. 103, 108, 112.

**** «Борьба за идеализм», см. цит. выше.

гресс и стремление указать для него пределы, дальше которых он «не может и не должен идти» *; принципиальное признание демократии и представление о вечной необходимости «духовной аристократии» **, и т. д., и т. д. Ясно, что дело не может долго оставаться в таком виде. Между феодально-статическими элементами психики г. Бердяева, с одной стороны, и ее демократически-эволюционными элементами — с другой, должно произойти взаимодействие, при котором они взаимно сгладят друг друга. Что же тогда получится? Нечто среднее, а что именно — на это дают ясное указание следующие места из последней статьи г. Бердяева:

«То новое идеалистическое направление, к которому я себя с гордостью причисляю, выводит необходимость освободительной борьбы за “естественное право” из духовного голода интеллигентной души» (с. 135).

«Либерализм по своей идеальной сущности ставит цели: развитие личности, осуществление естественного права, свободы и равенства; коллективизм же открывает только новые способы для более последовательного проведения этих вечных принципов. Тенденция к социально-экономическому коллективизму обозначилась как пригодное и даже необходимое средство, но этический и вообще духовный коллективизм с этим не связан и сам по себе есть страшное зло» (с. 118, прим.).

Здесь исходная точка всей путаницы, характеризующей воззрения г. Бердяева, и здесь же указание на тот конечный пункт, в котором должна совершиться их гармонизация. Перед нами идейный представитель класса «интеллигентного» и в то же время испытывающего только «духовный голод», материально же, очевидно, удовлетворенного. Этот класс есть, как известно, буржуазная интеллигенция. Этому классу в современном обществе свойственны определенные исторические тенденции, обозначаемые термином «либерализм». Что именно сюда стремится алчущая душа г. Бердяева, это становится еще яснее из второй цитаты, в которой либерализму присваивается исключительная и потомственная привилегия на «идеальную сущность» и дается решительный отказ в таковой сущности другим идейным течениям. В то же время само собой разумеется, что многочисленные феодальные элементы психологии г. Бердяева, отмеченные нами выше, не могут пропасть бес-

* «Проблемы идеализма», см. выше.

** «Проблемы идеализма», с. 127—129, см. цит. выше.

следно, и определяют собою известную окраску, свойственную именно правому крылу либерального течения.

Но, скажет читатель, а куда же денутся те элементы психологии г. Бердяева, на которые указывает его замечание о «пригодном и даже необходимом средстве»? На наш взгляд, в этом замечании есть недоразумение: г. Бердяев не всегда, как мы видели, вполне ясно себя понимающий, говорит здесь по привычке к абстрактным формам выражения о принципах, вместо того чтобы говорить о представителях этих принципов, произойдет самое незначительное изменение в формулировке: одни группы, по своей идеалистической сущности, «ставят цели», а другие являются «пригодным и даже необходимым средством для осуществления этих целей». Тогда концы сойдутся с концами и воцарится гармония... *

Иначе обстоит дело с г. Булгаковым. У него мы констатировали преобладание других элементов средневековой психологии, не светски-феодалных, а католических. При этом основные формы мышления у него гораздо определеннее, благодаря чему, несмотря на множество противоречий, получается впечатление некоторой относительной цельности; и оно еще более усиливается вследствие известной выдержанности тона и стиля его последних статей — тона, в общем напоминающего приблизительно акафист. Сюда надо прибавить ярко выраженные националистические тенденции, на которых мы не могли остановиться ближе, так как им уделено мало места в разобранный нами статье, но которые как нельзя яснее выступают в предыдущих статьях почтенного автора **.

У г. Булгакова есть также немало ярко-прогрессивных фраз, но... какую тонкую нить связаны они с его основными принципиально-реакционными мистико-метафизическими воззрениями. Вся прогрессивная по тенденциям часть его статьи обосновывается следующим образом.

«Если мы признаем, что история есть лишь раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже признаем, что в истории не царит

* *Прим. 1906 г.* Из-за цензуры здесь мысль была выражена неясно. Она такова: буржуазная интеллигенция в лице гг. «идеалистов» будет «ставить цели», а пролетариат и вообще народ послужит пригодным и даже необходимым средством для их достижения.

** «Параллели» в сборнике «Литературное дело» и «Иван Карамзов» в «Вопр. философии и психологии» за 1903 г. Вообще же национализм г. Булгакова достаточно подчеркивается его преклонением перед Вл. Соловьевым.

случайность или мертвая закономерность причинной связи; здесь есть лишь закономерность развития абсолюта. Причинная закономерность истории получает значение только служебного средства для целей абсолюта. И если абсолютом есть синоним свободы, то метафизика истории есть раскрытие принципа свободы в истории, его победы над механической причинностью» (с. 35).

«Если абсолютом есть синоним свободы» — на это «если» опирается все, что в статье г. Булгакова имеет отношение к «свободе», и, однако, в ней не делается никакой попытки обосновать это «если», обосновать хотя бы «метафизически» (т. е. чисто словесно). Время перетрет эту нить, и все, что механически привешено на ней к «абсолюту», отпадет само собой, потому что не находится ни в какой органической связи с неокатолическими основами и даже прямо им противоречит. Тогда г. Булгаков явится желанным гостем для той влиятельной группы современного общества, которой близки эти «основы» и, развернувшись в более благоприятной для себя атмосфере, выступит блестящим «любимцем богов и аграриев», как прозвали немцы своего покойного министра Микеля, который в дни пылкой молодости находил слишком умеренным самого Маркса. Уже сейчас у почтенного экономиста намечается порой довольно ясно своеобразно «беспристрастная» точка зрения на классовую борьбу за и против буржуазии, та именно точка зрения, на которую становятся довольно охотно аграрии, когда борьба не затрагивает их непосредственно неприятным образом. Приведем особенно характерное в этом отношении место:

«...Классовая борьба является формой отстаивания прав на участие в благах жизни. При распределении этих благ есть обделенные и обделившие (буржуа имущие и неимущие, как выражался наш Герцен), но, с этической точки зрения, обе борющиеся партии равны между собою, поскольку ими руководит не этический и религиозный энтузиазм, а чисто эгоистические цели» (с. 25—26).

Мы не станем разбирать эту мысль по существу и останавливаться на выяснении такого, например, вопроса: можно ли признать этически равными «эгоистическую» борьбу за развитие, даже без энтузиазма, и таковую же борьбу за паразитизм, хотя бы с большим «энтузиазмом» (ибо он возможен при всякой классовой борьбе — вспомним французских аристократов, геройски умиравших в дни революции). Мы только отметим, что это — точка зрения третьего класса (например, землевладельцев), который часто смотрит со стороны на борьбу двух пер-

вых, буржуазии и пролетариата, и поддерживает в своих интересах иногда тех, иногда других — нет надобности пояснять, которых чаще.

Читатель мог видеть, что наши «предвидения» сводятся к констатации тенденций, *фактически* наблюдаемых в произведениях того и другого автора, но только пока еще не сведенных к гармоническому единству. Мы верим в интеллектуальную силу наших почтенных оппонентов и не сомневаемся, что они сумеют в не очень далеком будущем достигнуть этого сведения к единству, причем их теоретическая и публицистическая деятельность много выиграет не только в смысле формальной цельности, но — мы совершенно искренно говорим это — и в смысле объективной полезности.

Но, спросит нас читатель, если вы не сомневаетесь в этом, то не все ли вам равно — немного раньше или немного позже выяснится дело, и зачем браться за такое рискованное дело, как «предвидения». Ах, читатель, вот уж сколько времени мы и люди, близкие нам по духу, находимся в нелепом положении человека, который денно и нощно принужден повторять одну и ту же молитву: «Избави нас, Боже, от друзей, а уж с врагами мы как-нибудь сами справимся». До сих пор наши почтенные противники продолжают выдавать за самую новую марксистскую критику то, что так давно было принято считать старую буржуазную догмой; до сих пор они угрожают «выделить здоровые и жизненные элементы марксизма», не понимая, насколько неразумна и безнадежна такая операция по отношению к живому развивающемуся организму; до сих пор, занимаясь главным образом борьбой против марксизма, они называют себя критическими марксистами. Из всего этого проистекает крайне вредная путаница, распутать которую тем труднее, что обе стороны имеют далеко не в равной мере объективную возможность высказываться... *

Наша цель будет достигнута, если для читателя станет ясно, насколько принципиально различны оба мировоззрения, на-

* Это было написано в 1902 году. С тех пор гг. ех-марксисты перестали злоупотреблять чужой фирмой.

Дополнение 1906 г. Г. Бердяев теперь пишет в журналах правого крыла либералов-«кадетов» и занимается преимущественно борьбой против социал-демократии. Г. Булгаков еще не дошел до аграриев (революционная эпоха замедляет движение вправо), но его клерикализм принимает все менее «просвещенный», все более *православный* оттенок.

сколько мало совместимы с основами современного идейно-классового движения те средневековые элементы, которые ему стараются со стороны навязать. Наша цель будет достигнута вдвойне, если нам удастся ускорить развитие самосознания наших почтенных противников и приблизить тот желанный момент, когда благочестивые гг.неокатолики и благородные гг. феодалы воздушных замков поймут наконец самих себя и решительно заявят: «Что нам Гекуба?»¹²

