

*В. Н. Порус**

С. Н. БУЛГАКОВ: АНТИНОМИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА И ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА**

Исторический прогресс определяется по своему соответствию идеальным представлениям о целях общественного развития. В то же время общественные идеалы формируются под влиянием результатов прогресса. С. Н. Булгаков видел методологическую основу дискурса о соотношении идеала и прогресса в антиномизме. Антиномии, считал Булгаков, выражают сущность бытия и пронизывают философское мышление, которое само принадлежит бытию, разделяя его трагизм. Антиномичен общественный идеал христианства, сочетающий в себе хилиазм и эсхатологию как мировоззренческие ориентиры. Хилиазм направляет социальную активность к историческому целеполаганию, которое является проекцией религиозного откровения в «полноте, доступной истории». Эсхатологизм выводит человечество за пределы истории в иную онтологическую перспективу. В христианстве они неотделимы друг от друга и образуют трагедийно-антиномический «каркас» культуры. Применима ли методология антиномизма к анализу социального прогресса и общественного идеала вне рамок христианского вероучения — вопрос, который может стать одним из центральных в современной философии истории.

Ключевые слова: общественный идеал, социальный прогресс, христианская философия истории, антиномизм, хилиазм, эсхатология, трагедия бытия.

V. N. Porus

S. N. BULGAKOV: ANTINOMIES OF HISTORICAL PROGRESS AND PUBLIC IDEAL

Historical progress is determined by the compliance to ideal ideas of the purposes of social development. At the same time, public ideals are formed under the influence of results

* Порус Владимир Натанович, доктор философских наук, профессор, научный руководитель школы философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; vnporus@hse.ru; vporus@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

of progress. S. N. Bulgakov saw a methodological basis of a discourse about a ratio of an ideal and progress in antinomianism. Antinomy, Bulgakov considered, express essence of life and penetrate philosophical thinking which belongs to being, dividing its tragic essence. The social ideal of Christianity combines chiliasm and eschatology as worldviews perspectives. The chiliasm directs social activity to historical goal-setting which is a projection of a religious revelation in «the completeness available to history». Eschatology removes mankind out of history limits in other ontological prospect. In Christianity they are inseparable and form a tragic-antinomical «framework» of culture. Whether the antinomianism methodology is applicable to the analysis of social progress and a public ideal outside Christian dogma — a question which can become one of central in modern philosophy of history.

Keywords: public ideal, social progress, Christian philosophy of history, antinomianism, chiliasm, eschatology, tragedy of being.

Упрощая, можно сказать, что исторический прогресс определяется мерой близости к некоей полагаемой цели развития общества, пусть и не вполне ясной в подробностях. Тогда общественный идеал — это представление о такой цели, разделяемое если не обществом в целом, то его значительной частью.

В каком смысле эта часть *значительна* — проблема, у которой нет общего решения. Во всяком случае, она не решается «арифметически», т. е. выяснением количественного преобладания мнений. История бесстрастно свидетельствует, что большинство населения с его чаяниями об устройстве общественной жизни далеко не всегда осознает даже ближайшие последствия своего выбора. Часто такой выбор ведет в тупик, из которого обществу приходится долго и мучительно выбираться — иногда ценой свободы и жизни поколений.

Представление об *универсальном* общественном идеале может вырастать из разных источников, чаще — из религиозной почвы, но может опираться и на квазирелигиозное сознание (на догматическое культивирование идейных императивов и безусловное подчинение им).

Религиозным пониманием общественного идеала вдохновлены слова В. С. Соловьева: «Мы называем идеалом то, что само по себе хорошо, что обладает внутренним безусловным. Так, напр., человечество, устроенное по началам справедливости и всеобщей солидарности, человечество, живущее «по-Божьи», есть идеал, ибо справедливость и нравственная солидарность сами по себе хороши, представляют нечто безусловно достойное и желанное для всех. В этом качестве такой идеал и должен утверждаться как цель исторического процесса и как руководящий принцип нашей деятельности, как норма, по которой нам следует исправлять действительные общественные неправды» [14, с. 357]. Сомнениям относительно того, что же такое *единая для всех людей и условий их жизни справедливость* или *всеобщая нравственная солидарность*, вполне правомерные, ибо никакая реальность не дает убедительных доказательств, зато предоставляет сколько угодно опровержений гипотез об их существовании — противопоставляется вера в божественный смысл этих начал. А то, во что люди искренно верят, становится принципом их жизни. Религиозной верой питаются и слова П. И. Новгородцева «о том всеобщем идеале, который всегда один и тот же, и стремление к которому составляет правду и смысл общественной жизни... не об относительных идеалах, которых может быть много, а об идеале абсолютном, который может быть только один» [11, с. 60].

Заметим, что подобные высказывания допускают и квазирелигиозную трактовку: стоит лишь подменить ссылку на Абсолют, низвести его с высоты трансцендентности до верхушки социальной иерархии и признать, что всеобщий идеал социальной жизни вытекает из волевых установлений неограниченной власти, которым подчиняются все, кто в нее верит, как в Бога.

Подмена сулит катаклизмы громадного масштаба. О том пророчествовал В. С. Соловьев в «Краткой повести об антихристе» [13], да и легенда Ивана Карамазова о Великом Инквизиторе, изгонявшем Христа угрозой аутодафе, не описание ли катастрофы, явившейся под видом инквизиторской стабильности? Общественный идеал может стать монстром, если вырастает на почве квазирелигиозности или иной имитации религии.

Применение идеала как мерки социальной действительности, чтобы определить, насколько отстоит она от абсолютной и всеобщей цели, опасно для самого идеала, ведь прямое столкновение с реальностью грозит его разложением. В конечном счете идеал держится людской верой в него, а конфликт веры с реальностью не всегда разрешается в пользу веры. Вслед за идеалом может пасть и вера, на которой он стоит. Так и бывает: скептицизм и нигилизм порождаются амбициозными надеждами, в которых люди разочаровываются под давлением реального положения дел.

Размышляя над понятием исторического прогресса, С. Н. Булгаков приходил к выводу, что попытка связать его с обыденными представлениями о целях и смыслах жизни *нравственно* ущербна. Это звучит как парадокс. Как, разве, например, стремление людей к всеобщему благоденствию противоречит нравственности? Нравственность ведь тому и служит, чтобы человек, взвешивая свои мысли и дела на ее весах, мог отличить добро от зла. А разве благоденствие не добро? Пусть «всеобщее благоденствие» — неясная и недостижимая цель. Но неужели даже мысль о нем вызывает какое-то подозрение? Допустим, нельзя пройти весь путь к этой цели до конца. Но разве плохо ступить на него? Идя по этому пути, можно ведь придумывать *стратегии*, успех которых сулил бы дальнейшее продвижение. Например, можно сказать, что счастье благоденствия — это совокупность удовольствий при отсутствии страданий. Тогда чем больше удовольствий, тем счастливее люди. Чем больше счастливых людей, тем ближе желанная цель — осуществление всеобщего идеала. Разумеется, нужно беспокоиться и об уменьшении страданий. Кое-какие из них хорошо бы и вовсе устранить: голод, нищету, бесправие, гнет чужой корыстной воли... Можно помечтать о непредставимом сегодня долголетию, этой временной, но очень значимой победе над смертью. Не только помечтать, но и добиваться осуществления этого желания, скажем, с помощью высоких технологий и/или социальных преобразований, повышающих качество и защищенность жизни отдельных людей и человеческих масс.

Да что там относительное бессмертие, если можно надеяться и на полную победу над смертью? Оставим вопрос об осуществимости этой победы, но разве плохо само стремление к ней? Сама мысль о смерти — источник страданий, не говоря уже о физических страданиях *умирания*, с которыми люди не могут смириться *по совести*. И это знает каждый человек, что бы ни говорил опыт жизни или увещания проповедников. Поэтому он скорее сочтет нелепой мысль

о том, что идеал всеобщего счастья, найденный в *практическом* бессмертии, противоречит нравственности.

То же можно сказать и о других целях, осуществление которых, как полагает С. Н. Булгаков, могло бы взорвать нравственное сознание. Чем плоха, например, *всеобщая справедливость*? Разве не о ней мечтает человечество на протяжении своей истории? Сколько теорий — от Аристотеля до наших дней — создано, чтобы выяснить подходы к этой цели! Пусть все они в чем-то несовершенны. Пусть эта цель идеальна. Но разве плохо *стремиться* к ней? Такое предположение выглядит странным и даже абсурдным.

Парадоксальность столкновения нравственности и общественного идеала, согласного со *здравым смыслом*, действительно вызывает протест: не выдуман ли сам парадокс, не химера ли он, вселившаяся в сознание философа?

Людям свойственно поддерживать в себе и других *оптимизм*. Он помогает преодолевать трудности, сохранять бодрость и веселье, ощущать прелесть жизни. Оптимистична вера в то, что идеалы, пусть и неосуществимые в реальности, все же являются незаменимыми ориентирами жизни. Они суть *ценности*, без которых жизнь людей была бы серым безнадежным прозябанием. Эти ценности могут стать *культурными универсалиями*, т. е. принципами, какими люди данной культуры руководствуются в своих делах и размышлениях, — покуда эти принципы помогают жить, обеспечивают успех и поддерживают при неудачах и бедах.

Иначе сказать, люди принимают культурные универсалии за неписанные законы своей жизни. Отличие этих законов в том, что их власть держится на людском согласии с неизбежностью их действия и необходимостью подчинения им. Если такого согласия нет, если вера в благую силу культурных универсалий почему-либо гаснет, они предстают как путы, связывающие свободную волю людей. Отсюда желание *отвязаться*, вырваться из-под власти обветшавшей и утратившей доверие людей культуры. Это называют *культурным кризисом*.

Кризис наступает не вдруг, его течение и продолжительность зависит от многих условий. Культурные универсалии имеют опору в институтах цивилизации, существование которых инерционно. Если культурные ценности девальвированы и более не обеспечивают согласного себе подчинения, институты, создаваемые цивилизацией для удержания этих ценностей как регуляторов общественной жизни, могут еще длить свое бытие, создавая иллюзию, будто породившая их культура жива, хотя в реальности ее принципы уже безжизненны. Ослабевание или распад их власти вызывает к жизни иные, отличные от ранее признанных, культурные универсалии, и они в свою очередь овладевают сознанием большинства или значительного числа людей. Тогда культурный кризис перерастает в социально-политический, экономический, структурный. Происходит слом устаревших и более нежизнеспособных институтов и учреждений и возникновение новых цивилизационных опор культуры.

Этот процесс мучителен. «Мы меняем души, не тела» (Н. С. Гумилев). И действительно, смена культурных универсалий может восприниматься как духовная трагедия общества и каждого человека в отдельности.

«Что есть трагедия по внутреннему смыслу? <...> Ход и развитие трагедии устанавливается не человеком в его индивидуальной драме или эмпирической, бытовой, временной оболочке, но над человеческим, сверхчеловеческим (или, вернее, ноуменально-человеческим) законом, неким божественным фатумом, который осуществляет свои приговоры с неотвратимой силой. Он, этот божественный закон, есть подлинный герой трагедии, он раскрывается в своем значении Провидения в человеческой жизни, вершит на земле свой страшный суд и выполняет свой приговор. Содержание трагедии есть поэтому внутренняя закономерность человеческой жизни, осуществляющаяся и раскрывающаяся с очевидностью при попытке ее нарушить или отклониться от своей орбиты. Отсюда — возвышающий, но и устрашающий характер трагедии: и некая высшая обреченность ее героев, и непререкаемая правда этой обреченности» [7, с. 6].

Не надо думать, что Булгаков здесь говорит о трагедии только как о роде искусства. *Онтология трагедии* — тема его размышлений на протяжении всей жизни. Он раскрывал эту тему в ряде работ, но наиболее полно — в главном своем философском труде «Философия трагедии». Здесь «трагедия» понята как принцип философского мышления, признающего неразрешимость своих главных задач — выяснения природы и происхождения зла, возможности свободы, смысла истории, условий восстановления Всеединства, некогда разрушенного греховным отпадением от Абсолюта Разума, претендующего на суверенность и автономность, — если к этим задачам подходить с инструментарием рассудочной логики. Они неразрешимы именно потому, что трагедия есть *сущность самого бытия*. Она пронизывает и философское мышление, которое не отделяет себя от Бытия, словно способно взирать на бытийный процесс со стороны, а целиком принадлежит Бытию, разделяя при этом и бытийный трагизм. Поэтому, пытаясь выразить этот трагизм в понятиях, она не может этого сделать иначе, чем с помощью *антиномий*, выражающих, как считал Булгаков, «истинную противоречивость» мысли и бытия [8].

Антиномии неустранимы и *невыносимы*. Невыносимы для человеческого сознания, если оно обращается лишь к Разуму как к инстанции, отчужденной от Божественной Софии в результате отпадения Мировой души от Творца, тем самым отчужденной от Блага и Красоты. Это причиняет *страдание* человеку, которым он не отделен от Бога, а, напротив, интимно приближен к нему. Эта мысль Соловьева, в которой ощутимо влияние гностицизма и философии Шеллинга (по Шеллингу, Бог есть абсолютный процесс саморазвития и самосотворения, движимый «жаждой бытия», влечением к актуализации бесконечных потенциалов; это стремление Творец передает и тварному миру; в гностицизме это трактуется как путь, ведущий к обретению сознания, сопряженного с неизбытным страданием, причиняемым несовершенством каждого из этапов пути: «Чтобы понять протекание этого процесса самосотворения Бога, Шеллинг обращается к человеку: становление человеческого самосознания, по его убеждению, дает ключ к постижению внутрибожественной жизни» [10, с. 223]), была сочувственно принята Булгаковым. *Трагедия бытия и трагедия*

мысли о бытии неотделимы от страдания, в котором их единство достигает высшего напряжения.

Это страдание жизни. Но не бесцельного ее протекания, лишенного духовного смысла. Это неутоленная жажда единства с Абсолютом. Антиномии бытия не временные затруднения или ловушки, в какие попадает самоуверенная рассудочность. Они основа и условие «вызревания» духа, идущего через страдания, но встречающего их без страха и отчаяния.

Антиномии — форма, в которую отливается трагизм бытия. Встречаясь с ним, утверждает Булгаков, философия сближается, а в пределе сливается с религией, становясь ее рационально-теоретической стороной. «Ограниченность и самодовольство философской мысли, которой чуждо всякое сознание трагедии и, более того, присуща уверенность в разрешении и логической разрешимости всех вопросов привело, как мы знаем, философию к самосознанию, что философия выше религии, есть правда о религии и разъяснение её. В действительности дело обстоит как раз наоборот: философия исходит и возвращается к религии...» [8, с. 388].

В этом ключ к булгаковской философии истории, в особенности к его пониманию исторического прогресса. Прогресс не монотонное восхождение к некоей цели, осуществляемое человечеством во что бы то ни стало, исходя из ныне наличествующих представлений о ней. Сами представления переменятся, и, собственно, в этих-то переменах и выражена динамика смысла исторического процесса. Она, полагал Булгаков, раскрывается христианством. «Христианство берет мировой трагизм в самой глубокой и резкой, самой серьёзной форме. И в конце времени оно помещает не розовую идиллию, а самый острый момент исторической трагедии, острый не внешними ужасами, но своей нравственной остротой. Выход, точнее, преодоление трагедии оно ставит в зависимость от сверхъестественных сил, от нового творения, от всеобщего воскресения и создания новой земли и нового неба...» [1, с. 229].

Но это не пассивное ожидание божественного вмешательства в историю. Такого рода «исторический оптимизм не совместим с трагизмом. Мировая трагедия не мелочная мелодрама, щекочущая нервы чувствительных созерцателей. Трагедию нельзя обойти стороной, из нее нельзя эмигрировать. Дух, принявший свою трагическую участь и сжившийся с ней, не может унижить себя ни отчаянием, ни слезливой покорностью. Христианство, а не его суррогаты, коими пробавляются многочисленные в любом обществе конформисты, накладывает строгие ограничения на духовность, лишая ее той псевдосвободы, которая выражается в суматошном бегстве из бытийных противоречий. Такова христианская *аскеза* — особая форма нравственности, вытекающая из трагизма истории, в которой человек участвует сознательно и ответственно.

...Аскетизм есть принцип борьбы противоположных начал, притом борьбы напряженной, ведущейся с переменным успехом, постоянно угрожающий поражением и никогда не разрешающийся окончательной и прочной победой в пределах эмпирического существования. Таким образом, то, что, рассматриваемое объективно, как мировой факт, является трагедией, не имеющей своего разрешения, субъективно, как внутреннее переживание, неизбежно выражается аскезой. Аскетизм и трагизм, неразрывно связанные между собою, имеют одно

общее основание, связываются в одном основном учении христианства — в признании реальной силы не только добра, но и зла, в основном дуализме мирового бытия, в неразрешимом диссонансе, в мировой музыке. Отсюда трагедия, отсюда аскетизм, отсюда относительный пессимизм [1, с. 222–223].

Слово «пессимизм» здесь, как и в ряде других работ Булгакова на ту же тему, — уступка обыденности, привыкшей связывать трагедию с безысходностью. Булгаков прибавляет прилагательное «относительный», но это тоже не более чем риторика. Для описания христианской аскезы нужен другой словарь, в нем нет места для обывательских клише.

Пессимизм скорее уместен как характеристика манихейского мирового однообразия — безысходного противостояния Добра и Зла. Именно в его бесконечности — скептическая насмешка над этой бесцельной игрой, неизвестно зачем длящейся и непонятно кому интересной. Кажущийся динамизм игры — иллюзия. Если приглядеться, она ничем не забавней вечности как затхлой баньки с пауками по углам, какая грезилась опустошенной душе Свидригайлова. Но уместен только отчасти, ибо какой уж пессимизм в хороводе призраков, по-разному именуемых, но подозрительно похожих один на другого.

По Булгакову, христианство видит в мировом процессе не бесконечную и бесцельную игру, а трагедию Бытия, финал которой предсказан Богочеловеком.

... Ты видишь, ход веков подобен притче
И может загореться на ходу.
Во имя страшного ее величья
Я в добровольных муках в гроб сойду.

Я в гроб сойду и в третий день восстану,
И, как сплавляют по реке плоты,
Ко мне на суд, как баржи каравана,
Столетия поплывут из темноты.

Б. Л. Пастернак

* * *

Если таков *внутренний смысл* трагедии, а крушение культурных универсалий и есть трагедия, то не означает ли это, что она — не результат изменений, происходящих в сознании людей и не следствие перемены условий (главным образом материальных) их жизни, а следствие *сверхчеловеческой неизбежности*? В феврале 1914 года, когда Булгаков читал доклад «О «Бесах» Ф. М. Достоевского, в связи с инсценировкой романа в Московском Художественном театре» на заседании Московского религиозно-философского общества (этот доклад лег в основу цитируемой выше статьи «Русская трагедия»), он, по-видимому, склонялся именно к такому пониманию культурно-исторического процесса. В августе того же года разразилась мировая катастрофа, масштабы и бессмысленность которой опрокинули *оптимистические* воззрения на историю, якобы движущуюся к осуществлению *прогрессивных* общественных идеалов. По сути,

эта катастрофа не завершилась и по сей день. Булгаков был одним из тех, кто нутром, интуитивным прозрением предугадывал наступление глобальных катаклизмов и усматривал в них не зигзаги мировой политики, а свершение трагической закономерности, провозвестие Божьего Суда.

Суд Божий не внезапный каприз Его воли. Он приурочивается всем ходом мировой трагедии. Бог и человек — соучастники этого хода. Но человечеству, которому возвещена его неизбежность, еще предстоит осознать, понять его смысл. Это не только трудно, но и страшно (Суд и называют Страшным!). Пытаясь превозмочь страх, люди измышляют объяснения, выдвигая одну за другой теории, изображающие историю как странствие человечества через океан времени по компасу *прогресса*.

Эти теории иногда неотличимы от фантазмов, тогда их называют *утопиями*. *Научные* теории объясняют прогресс как следствие закономерных процессов развития чего-то очень важного в жизни человеческих социумов — общественно-экономических формаций, социальных (в первую очередь производственных) отношений, институциональных (в том числе государственных) структур, систем культурных связей, науки и техники, искусства, образования и воспитания. Общим для них является то, что прогресс изображается как смена низших уровней социального бытия высшими. Соотношение этих уровней определяется приближением к всеобщей цели, а оно состоит в увеличении суммы благ, доступных последующим поколениям в сравнении с предыдущими. В чем именно заключаются эти блага, каждое поколение решает по-своему, опираясь на историческую память и собственный опыт. Споры, которые при этом возникают, разрешаются иногда силой, иногда по здравому рассуждению. *Прогрессируют* и способы решения таких споров, о чем также пытаются судить «строго научные теории».

С. Н. Булгаков называл такое понимание исторического прогресса «апофеозом нравственного безразличия или просто свинством» [1, с. 224]. За такой прогресс, контуры которого сомнительны, человечество платит непомерную цену страданий и смертей. Поколения за поколениями своими жизнями кредитуют будущее *благоденствие*, каким бы оно ни представлялось ныне живущим. «При этом и не затрагивается роковой и мучительный вопрос о сохранении ценностей, которые составляют неизбежное условие полного и действительного разрешения исторического трагизма...» [1, с. 222]. Каковы эти ценности и условия?

Булгаков отвечает:

...Основные посылы теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок, или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало... Основные проблемы теории прогресса суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина [5, с. 81].

К подлинному пониманию исторического прогресса философия истории, полагал Булгаков, может подойти, сближаясь и даже сливаясь с религией. Иначе философия истории вынуждена блуждать в лабиринте «прогрессистских» доктрин, чуждых идее бытийного трагизма. «Трагедии, трагического отношения к миру и жизни нельзя устранить из религии креста, которая только и знает разрешение мировой трагедии» [там же].

Булгаков отмежевывается от *экспертизы*, претендующей на *научную оценку* социальной активности: содействует она прогрессу общества или тормозит его. Такая экспертиза по большей части ангажирована, она выражает чьи-то интересы и защищает их, используя те или иные теоретические конструкты. Хотя эксперты утверждают, что их оценки основаны на объективном знании и подтверждаются опытом, но это не более чем софистическая уловка; в ее основе — все то же понимание цели развития общества как увеличение суммы потребляемых благ при более-менее удовлетворительном их распределении. В этом соблазнительность экспертизы, спекулирующей на желаниях массового потребителя, но в этом же и ее слабость, поскольку она отодвигает в тень вопрос о духовном оскудении как цене, которую приходится платить за *иллюзию* прогресса. Иллюзию — потому что его достижения распадаются под напором обстоятельств, в большой мере им же и вызываемых (военные, политические, экономические и экологические кризисы, интенсивность и количество которых ускоренно возрастают, — очевидные тому свидетельства).

«Прогрессизм» создает *муляж* общественного идеала. Подобно мумии в мавзолее, он собирает поклонников или зевак, а если интерес к нему почему-либо ослабевает, можно воздвигнуть другой мавзолей с иной или подновленной мумией. Социальный прогресс — фикция, если он определяется и измеряется близостью к *муляжу*. Но что дает жизнь идеалу?

Прежде всего нужно признать, утверждает Булгаков, что свою жизненность общественный идеал черпает из двух источников: опыта и веры. Непременно из двух, ибо опыт без веры низведет идеал до благих грез о несбыточном благополучии в жесткой и суровой реальности, а вера без опыта посулит разве что потустороннее бытие, которое и назвать нельзя *общественным идеалом*. Вера без опыта пуста, опыт без веры слеп. Но главное в том, что опыт и вера, соединяясь, направляют не к болтливому оптимизму, но и не к безнадежному отчаянию, а к одухотворенному действию. Сознвая трагизм бытия, человек, вдохновленный таким идеалом, принимает свою участь с достоинством; веря в божественный Промысел, он не ждет его осуществления, а участвует в нем.

* * *

Прогресс трагедии предполагает усиление и укрепление добра, но параллельное укрепление зла. Он двусторонен и антиномичен, но, во всяком случае, он предполагает рост сознательности и связанное с ним развитие действия» [8, с. 387].

Здесь *nota bene*. Человек не сторонний зритель мировой трагедии. Он может и должен выступить на стороне Добра и биться за его победу. Из того,

что победа не достижима одними только человеческими усилиями, не следует, что борьба за нее безнадежна. Нельзя допустить разложение духа плаксивым сиротством богооставленности. Как нельзя и расстаться с надеждой на единение людей, ныне разобщенных, а потому и безуспешных в противостоянии Злу. *Мещанский пессимизм* — обратная сторона мещанского же оптимизма: как только ослабевает или вовсе исчезает иллюзия прогресса и жизнь становится трудно или даже невыносимо, как тут же раздаются истерические вопли об исчезновении из мира совести, духовности, человечности. («Мещанство» для Булгакова — не социологический, а культурологический и этический термин. Он посвятил немало страниц критике мещанства, которое понимал прежде всего как питательную среду духовного разложения. «Сатаническое начало мира, «князь мира сего» есть именно олицетворенное мещанство... и иронический черт Ивана Федоровича Карамазова недаром является в образе мещанина» [4, с. 127]. Мещанин воспринимает трагедийность бытия как нагнетание личных неприятностей, культивирует жалость к себе, если эти неприятности слишком велики, и призывает на помощь не Бога, так Дьявола, лишь бы вывернуться из-под пресса житейских обстоятельств. Мещанская трагедия — оксюморон. «Истинная и искренняя религиозность... — вот, на мой взгляд, действительно противоположный полюс мещанства» [4, с. 128].) Нельзя поддаваться этой истерике. «Прогресс сознания выражается прежде всего внешним образом, в развитии общечеловеческого, универсального сознания, в образовании единой, солидарной, обладающей некоторым коллективным умом, волей, даже совестью человечества, возможной реализацией отвлеченного единства человечества...» [1, с. 226].

Единство перестанет быть отвлеченным понятием и приобретет реальность социального проекта, если общественным идеалом станет организованное противостояние Злу при ясном понимании, что только совместными усилиями с надеждой на Божественное участие оно может быть сдержано и даже побеждено. Осуществление такого проекта — дело практическое, оно требует сосредоточенного терпения и мужества, ибо Зло, питающееся продуктами распада, паразитирует на любом ослаблении борьбы за Добро. Одними благими мечтаниями здесь не обойтись.

Двадцатилетний В. С. Соловьев признавался:

Я не только надеюсь, но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною сознанная, рано или поздно будет признана и другими, признана всеми, и тогда своею внутреннею силою преобразит она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной, грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами — ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество; все это исчезнет как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины, доселе непопнятой и отверженной человечеством, — и во всей своей славе явится царство Божие — царство внутренних духовных отношений, царство чистой любви и радости — новое небо и новая земля, в которых правда живет, но невозможно ничтожному человеку постоянно жить в этом мысленном, еще не осуществленном для нас мире» [12, с. 84].

Это юношеский порыв души от отчаяния к светлой надежде. Но зрелая философская мысль обязана сосредоточиться на проблеме, имеющей не только теоретический смысл, но и практическое значение: как человеку выйти из ничтожества, чтобы не прозябать в трагическом мире вечной борьбы добра с «бездной тьмы, грязи и крови», а бороться за осуществление иного мира, выйти к нему из сферы грез и мечтаний.

Эту проблему Булгаков трактует также *антиномически*. «В христианском сознании неизбежно борются две концепции, два восприятия истории: оптимистически-хилиастическая и пессимистически-эсхатологическая. Обе они имеют глубокие корни в христианстве и вместе с тем между собою так несогласны. Их взаимное отношение можно определить как антиномическую сопряженность, здесь мы имеем религиозную антиномию, неразрешимую логически, но, несмотря на это, переживаемую психологически» [2, с. 243]. Эти клише — оптимизм и пессимизм — и здесь играют риторическую роль. Речь идет о столкновении в антиномическом единстве *хилиазма* и *эсхатологии* как двух мировоззренческих ориентиров. Хилиазм ориентирует на действенное (Булгаков даже говорит: *прагматическое*) участие в истории, невозможное «вне личных целепоставлений». Люди творят историю тем, что совершают определенные поступки, имея в виду не только реализацию каких-то конкретных замыслов, но и общий смысл продвижения к «историческому горизонту», т. е. к идеалу исторического прогресса. Это устремление к грядущей цели имеет религиозный характер, оно поддерживается верой в достижимость этой цели. Но горизонт есть только «оптическая иллюзия». Если оставаться в ее плену, движение к ней неизбежно перерождается «в столь распространенную в наши дни гуманистическую теорию прогресса, приводит к религиозной спячке, к бескрылости отяжелевшее и вполне довольное собой и миром человечество» [2, с. 244]. Но если иллюзия рассеивается, человек обнаруживает тщетность своих действий, перед ним раскрывается трагическая сторона бытия и он «теряет былую доверчивость к истории и жизни» [2, с. 245]. «Идея эвдемонического прогресса с надеждой на конечную гармонию все более вытесняется идеей трагического прогресса. Согласно этой идее, история есть созревание трагедии и последний ее акт, последняя страница знаменуется крайней, далее уже непереносимой напряженностью, есть агония, за которой следует смерть, одинаково подстерегающая и отдельных людей, и человечество, и лишь за порогом смерти ждет новая жизнь. Такое мироощущение перестает быть хилиастическим, становится эсхатологическим» [2, с. 245].

Эти два мировоззрения находятся в неизбежном взаимодействии. «Эсхатология отрицает историю ради вечности, эмпирическое ради трансцендентного» [2, с. 245], она наполняет душу человека мистическим переживанием. Но если эсхатологизм становится мертвой догмой, он насилует и калечит восприятие «живой жизни», которую ненавидит и подавляет, — как программа приготовления к потустороннему бытию (таков, например, средневековый инквизиторский эсхатологизм с его кострами и гонениями на свободную мысль). Мистические переживания вырождаются в лицемерие и ханжество. В них тонет религиозное чувство и опошляется религиозная вера. Так лжеэсхатология убивает свою почву — религию.

Историческое сознание антиномично, хилиазм и эсхатологизм неразрывны и неслиянны. Антиномическое понимание истории и прогресса — ключ к антиномии общественного идеала. Следуя терминам Августина, но вкладывая в них иной смысл, Булгаков соединяет в антиномии два идеала (два *Града*): идеал, воплощающий в себе цель исторического пути человечества как «идеальной проекции религиозных откровений в полноте, доступной истории» [6, с. 12], и идеал «новой земли и нового неба», «когда будет Бог все во всем» [3, с. 78]. Взятые в раздельности, эти идеалы противоречат друг другу: один ведет по исторической траектории, другой выводит за пределы истории в апокалиптическую перспективу. Но они работают совместно. Пространство этой совместной работы — культура. «Все историческое делание должно оцениваться по двойственному критерию: при свете временной целесообразности, преследования очередных задач истории, и при свете религиозного сознания, чувства вечности, живущего в душе. Равнодействующая истории идет по диагонали, определяющей этими двумя перпендикулярами и более приближающейся до к тому, то к другому. Ее нахождение есть дело творчества личной жизни» [6, с. 12].

* * *

Личность, выбирающая и направляющая свой жизненный путь в соответствии с общественным идеалом, испытывает на себе его антиномизм. Отсюда колебания между «героическим максимализмом» и «христианским подвижничеством» русской интеллигенции, о призвании и судьбе которой размышлял Булгаков в своей «веховской» статье. В отличие от интеллигентского *героизма*, с его «гордыней», отрывающей сознание от религиозной основы и зовущей к «земному благоденствию», не считаясь ни с какими жертвами и пытаясь перескочить из реальности прямо в конечные пункты своего целеполагания (что оборачивается не только максимизацией жертв и разрушений, но и к гибели общественного организма, разрываемого на несовместимые с жизнью фрагменты), «христианское подвижничество есть прежде всего максимализм в личной жизни, в требованиях, предъявляемых самому себе» [3, с. 79]. «Задача христианского подвижничества — превратить свою жизнь в незримое самоотречение, послушание, исполнять свой труд со всем напряжением, самодисциплиной, самообладанием, но видеть в нем и в себе самом лишь орудие Промысла» [3, с. 83].

Эти призывы в свое время вызвали протест различных (до противоположности) идеологов — от И. И. Петрункевича и П. П. Милюкова до В. И. Ленина, — увидевших в Булгакове и других «веховцах» то «отвлеченных» моралистов-доктринеров, вершащих несправедливый суд над русской интеллигенцией, то «либеральных ренегатов», перешедших на сторону реакции и провозглашающих «ливрейные чувства» по отношению к ней. В атмосфере непримиримых идеологических схваток было недосуг разбираться в нюансах философской методологии антиномизма, как и в программах сближения философии и религии.

Больше ста лет спустя выяснилось, что эти схватки не канули в Лету, хотя, безусловно, изменился их культурный и исторический контекст. В сегодняшней России проблемы общественного идеала и исторического прогресса не менее актуальны, чем когда С. Н. Булгаков размышлял об их антиномической природе. История не спешит с вердиктами, она показывает события прошлого и оценки этих событий в новых ракурсах, воспринимаемых через опыт, накопленный за эти трагические десятилетия. «К несчастью, книга «Вехи» оказалась пророческой. Самые худшие опасения ее авторов сбылись. И интеллигенция, и весь народ заплатили дорогой ценой за утопически-максималистскую программу и разрушительные идеи «безответственного равенства», провозглашенные радикальной интеллигенцией...» [9, с. 121].

Философия истории находится в постоянном поиске и пересмотре своих онтологических и эпистемологических принципов. Этот поиск не привязан к тем опорам, которые были предложены русской религиозной философией. И сегодня можно говорить о двойственном характере критериев оценки общественных идеалов и результатов череды исторических событий, которую иногда называют «историческим прогрессом», как и об антиномическом характере этой двойственности, не прибегая к сопоставлению религиозных и нерелигиозных онтологических обязательств.

В этом смысле антиномизм С. Н. Булгакова остается обсуждаемой темой современных дискуссий по проблемам философии истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Булгаков С. Н. Тихие думы. — М.: Республика, 1996. — С. 222–223.
2. Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм. (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1997. — С. 207–247.
3. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. — М.: РИПОЛ-классик, 2017. — С. 37–103.
4. Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х томах. — М.: Наука, 1993. — Т. 2. — С. 127.
5. Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х томах. — М.: Наука, 1993. — Т. 2. — С. 46–94.
6. Булгаков С. Н. От автора // Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1997. — С. 7–14.
7. Булгаков С. Н. Русская трагедия // Булгаков С. Н. Тихие думы. — М.: Республика. — С. 6–26.
8. Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х томах. — М.: Наука, 1993. — Т. 1. — С. 311–518.
9. Гайденок П. П. «Вехи»: неуслышанное предостережение // Вопросы философии. — 1992. — № 2. — С. 103–122.

10. Гайденко П. П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. 2005. — № 3. — С. 220–229.
11. Новгородцев П. И. Об общественном идеале // Новгородцев П. И. Об общественном идеале. — М.: Пресса, 1991. — С. 13–524.
12. Соловьев В. С. Письмо к Е. К. Селевиной от 25 июля 1873 г. // Соловьев В. С. Письма. — СПб., 1911. — Т. III. С. 84–85.
13. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — С. 635–762.
14. Соловьев В. С. Идолы и идеалы // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. — СПб, 1911–1914. — Т. V. — С. 33–368.
15. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Сочинения в 3 томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 1, часть 1. — 490 с.