

II. История идей

Эрих Соловьев

Секуляризация – историцизм – марксизм
(тема человекобожия и религии прогресса в философской публицистике С.Н. Булгакова)*

Опасения, которые Ф.М. Достоевский отчеканит в формулу „Если Бога нет, то все позволено“, известны Западной Европе со времен Пьера Бейля, т.е. с самого начала процесса секуляризации. Христианские теологи и философы, обсуждавшие тему апостасии (кризиса авторитета Писания и отдаления людей от истины Божьей), неоднократно предупреждали о том, что в гнезде скептицизма, деизма и атеизма вот-вот должны вылупиться имморальные и социально-опасные чудовища.

Однако уже где-то к середине XIX в. стало очевидным, что предупреждения эти преувеличены и неточны. Наиболее влиятельные скептико-критические безбожники (мыслители типа Гельвеция, Гольбаха и Бентама) доходили до края нигилистической бездны, но там останавливались. Объявив химерой нравственное сознание и совесть, они тут же обнаруживали готовность отдать себя под начало рационально рецептированного благонравия. Эта разумно-эгоистическая сдержанность присутствовала даже в сочинениях Макса Штирнера, – самого вызывающего и скандального представителя скептико-критического атеизма, действовавшего под девизом „Все святое есть узы и оковы“ („*Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel*“).¹

* Доклад в рамках конференции «Христианство и тоталитарные вызовы 20.го столетия» (Айхштетт, октябрь 2000 г.).

¹ Самое неприглядное решение, которое таил в себе штирнеровский атеистический эгоизм – это богоборческое самоуничтожение. Радикальный, до конца последовательный штирнерианец должен или наложить на себя руки, или, по крайней мере, изъять себя из общества. Он нигилистичен „в себе и для себя“, но как раз поэтому представляет собой социально безобидное существо. Его суицидальные установки могут быть использованы другими в партийно-идеологических целях (такова судьба эготиста Кириллова в „Бесах“ Достоевского), но сам он вождем нигилистов быть не может. Менее крикливые, но куда более серьезные ниспровергатели святынь – Маркс и Энгельс, имели много оснований упрекать Штирнера в комической респектабельности и настаивать на том, что в политико-правовом пространстве его эготизм – это всего лишь „полицейски устанавливаемое тождество личности с самой собой“ (Соч., М., 1956. Т. 3. С. 444).

В теологии и философии постепенно вызревало понимание того, что главное бедствие секуляризации – это не кризисный деизм и атеизм, исповедуемый тем или иным интеллектуалом на свой страх и риск, а самоуверенные *псевдорелигии* (*Ersatzreligionen*), идейно эксплуатирующие социальную апатию церкви и сами претендующие на церковную власть над массами.

Уже французская революция 1789-1794 гг. породила агрессивные культы Природы, Разума и Верховного Существа. Им на смену пришла руссоистская сакрализация Народной Воли (политическое народопоклонничество), а затем – из того же истока - сакрализация вождя-законодателя (бонапартистский культ). Время Реставрации оказалось бессильно перед этим неоязыческим сотворением кумиров. Более того, именно на 1820-1840-е годы приходится формирование основного безумия всей эпохи модерна, – секулярной религии человечества, получающий концептуальное завершение в *историцизме* „Все позволено ради осуществления исторической необходимости“ – эта формула может рассматриваться как общий знаменатель европейски-влиятельных концепций Конта, Гегеля, Фейербаха и Маркса.

В литературе последних десятилетий понятие „историцизм“ прочно срослось с именем К. Поппера. Между тем критика идеологического образования, которое подразумевается этим понятием, началась задолго до того, как увидела свет книга „Открытое общество и его враги“. В ряду пионеров критического антиисторицизма мы находим и русских философов.

Раньше всех в борьбу с секулярным *историобожием* (*Geschichtsidolatrie*) вступил А.И. Герцен. Как давно подмечено, его „Былое и думы“ (лучшая из автобиографий, написанных в XIX в.), в сущности говоря, представляет собой сочинение на тему „Не сотвори себе кумира“. Герцен проводит читателей через суровое раскаяние в нескольких эрзац-религиях, под властью которых он побывал, после того как определил себя в атеисты. Самой соблазнительной и опасной из них Герцен считает культ „гегелистов“ и „марксистов“, – культ predetermined истории. В публицистическую войну с ним Герцен вступил в конце 40-х годов, в сочинении „С того берега“ и уже тогда с поразительной точностью обрисовал социологическую абсурдность историцизма. „Объясните мне, пожалуйста, – восклицает один из его героев, – отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно; верить в царство небесное глупо, а верить в земные утопии – умно? Отбросивши положительную религию, мы остались при всех религиозных привычках и, утратив рай на небе, верим в пришествие рая земного“.² В „Былом и думам“ (в ключевом очерке „Роберт Оуэн“) Герцен ставит центральный, неодолимый для историцизма вопрос: „Если прогресс – цель, то для кого мы работаем? Кто этот Молох, который по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пятится и в утешение изнуренным и обреченным на гибель

² Сочинения А.И. Герцена. Genève-Bale-Lyon, 1975-1979. Т. 6. С. 92.

толпам [...] только и умеет ответить насмешкой, что после их смерти все будет прекрасно на земле“.³ Здесь же с публицистической меткостью засекается основной порок всех историцистских идеологий, – их антиперсоналистское и прототалитарное устремление, когда люди мыслятся как „куклы, назначенные выстрадать прогресс“ и как „иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории“.⁴

В начале XX в. критика историцизма получает новое развитие в философии русского *христианского либерализма*. Само понятие „историцизм“ еще не употребляется, но многие основные смыслы, которые вкладывает в него наша современность, уже достаточно точно фиксируются с помощью терминов „социальная религия“ и „религия прогресса“. Анализ этих секулярных образований — постоянная тема в сочинениях Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и П.Б. Струве, С.Л. Франка и Ф.А. Степуна, Б.П. Вышеславцева, С.И. Гессена и В.И. Ильина. Все эти авторы отталкиваются от концепта „антихристов соблазна“, как он очерчен у Ф.М. Достоевского;⁵ все в той или иной степени сознают, что культ исторической необходимости ведет к нигилистической релятивизации обычая, нравственности, правосознания и образует заемную метафизическую базу большевизма.⁶

Внушительным манифестом русского христианского антиисторицизма стал знаменитый сборник „Вехи“ (1909), – первое в европейской культуре философское предостережение против зарождающихся социально-революционных тоталитарных идеологий.⁷ Но, пожалуй, самую цельную, самую смыслоемкую критику секулярной религии прогресса развернул С.Н. Булгаков в философско-публицистических выступлениях 1902-1910гг.

* * *

³ Там же, Т. 11. С. 211.

⁴ Там же, С. 251.

⁵ „Антихристов соблазн основан на том, что последнее зло является в обличье добра и что зла этого нельзя различить по внешности“ (Бердяев Н.А. Религиозные основы большевизма // *Собр. соч.* Париж, 1990. Т. 4. С. 31).

⁶ Наиболее лаконичную и выразительную характеристику большевизма как эрзац-религиозного и квазицерковного образования представил Б. П. Вышеславцев в статье „Философская нищета России“ (1952): „Атеистическая религия коммунизма имеет своих пророков и отцов церкви, свои иконы, гробницы, мощи, священное писание, догмы, патристику, свою ортодоксию, свой катехизис, свои ереси и преследование еретиков, свои покаяния и отречения, наконец, свою прекрасно организованную инквизицию. У этой религии есть свой избранный народ (пролетариат) и свой мессианский идеал интернационального коммунизма“ (Вышеславцев Б.П. *Избр. соч.* М., 1995. С. 77).

⁷ См. об этом подробнее в моей статье „Безусловная значимость права“ (Solowjow E. *Unbedingte Gültigkeit des Rechts // Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten.* Hrsg. von P. Ehlen. München 1994, S. 109-120).

С.Н. Булгаков, если говорить языком современной социальной философии, предложил свою оригинальную версию *критики идеологии*. Ее центральное понятие, охватывающее все масштабные, общественно-влиятельные заблуждения нового и новейшего времени – это *человекобожие* (выражение восходит к „Дневнику писателя“ Ф.М. Достоевского и имеет в виду образ мысли, антитетичный по отношению к православию как религии Богочеловека). Зарождение человекобожия (антропотейзма) Булгаков относит к гуманизму эпохи Возрождения,⁸ – к тому мечтательному и дерзкому возвеличению познавательных и креативных способностей человека, которое А.Ф. Лосев назовет „возрожденческим титанизмом“.⁹ Пройдя через фазу неоязыческих культов (сциентистских и вульгарно-политических), религия человекобожия находит свое предельно абстрактное выражение в позитивистском социоцентризме Конта¹⁰ и в философской антропологии Л. Фейербаха. Учению последнего, в начале XX в. уже изгладившемуся в идеологической памяти европейцев, С.Н. Булгаков посвящает отдельный критический очерк.

Концепция Фейербаха интересует Булгакова не сама по себе,¹¹ а в качестве „невысказанной тайны Маркса, настоящей его разгадки“.¹² В философском отношении, замечает он, „Фейербах в гораздо большей степени является духовным отцом марксизма, чем сам Маркс“.¹³ Именно Фейербах с наивной прямоотой осуществляет философскую акцию, которая молчаливо и лукаво предполагается затем всеми версиями марксизма вплоть до большевистской: он приманивает человека, поколебленного в христианской вере, обетованиями грядущего людского могущества и земного рая. Булгаков выдвигает ряд аргументов, обессиляющих этот главный прогрессистский соблазн. Во-первых, он с очевидностью демонстрирует, что родовое бессмертие и всесилие от природы конечных и ограниченных существ есть метафизическая фикция.¹⁴ Он показывает далее, что, если бы чудеса титанизма даже и сделались возможными в будущем, это все-таки ни в коей мере не удовлетворило бы потребности личного бессмертия и потребности воздаяния за страдания и бедствия ныне живущего поколения людей („победоносные потомки оказались бы в этом случае вампирами, сосущими нашу кровь“).¹⁵ Булгаков демонстрирует, наконец, что ровно в той мере, в какой человек у Фейербаха замещает христианского Бога, отдельный человеческий индивид теряет всякое значение перед лицом рода. Фейербаховское *homo homini deus est*, прони-

⁸ См., Булгаков С.Н. *Соч. в двух томах*. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 425.

⁹ См.: Лосев А.Ф. *Культура Возрождения*. М., 1992. С. 100.

¹⁰ „Великий концепт человечества, – декларирует Конт, – уже бесповоротно устраняет мысль о Боге“ Цит. по: Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 49).

¹¹ Квалифицированный фейербаховед найдет в ней немало существенных упущений и упрощений.

¹² Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 256.

¹³ Там же. С. 167.

¹⁴ См.: Там же. С. 214-216.

¹⁵ Там же. С. 86.

цательно замечает он, „надо перевести так: человеческий род есть бог для отдельного человека, *вид есть бог для отдельного индивида*“.¹⁶ Идея надличностной тотальности, пребывающей в процессе предопределенного, объективно принудительного развития, – таково логически неизбежное следствие человекобожия.

Антропотейзм – метафизическая подоплека религий прогресса. Религия прогресса - тип философии истории, обязательный для последовательного антропотейзма. Все социально влиятельные версии человекобожия, появившиеся в XIX в. (Конт, Фейербах и Маркс), одновременно принадлежат к разряду оккультного прогрессизма. При этом „марксизм представляет собой самую яркую разновидность теории или религии прогресса“.¹⁷ Если учение Фейербаха разглашает метафизическую тайну Маркса, то сам марксизм должен быть понят как цинично последовательная социально-историческая расшифровка всей традиции обожествления человека, набиравшей силу в Европе где-то с XV столетия.

В работе „Основные проблемы теории прогресса“ (1902) (возможно, лучшим из сочинений Булгакова, относящихся к проблематике историцизма и марксизма) прогрессистские идеологии трактуются как „теодицея механистически эволюционного понимания мира“¹⁸ и как „лжепророческое знание“, которое „заменяет для современного человека утерянную метафизику и религию“.¹⁹ Развертывая эти богословием подсказанные квалификации, Булгаков – уже в самом начале XX в. – формулирует запрос на исследование попперовского типа²⁰ и выдвигает тезисы, которые полвека спустя принесут всемирную славу автору „Открытого общества...“ и „Нищеты историцизма“. „Предсказывать будущее, — говорит он, например, — значит *точно* определять наступление будущих событий в определенном месте и времени. Всякие иные предсказания суть только общие места, из приличия называемые латинским словом ‚тенденция‘“.²¹

Строго эпистемологически, „исторические тенденции“ – это всего лишь экстраполяция на будущее некоторых особенностей сегодняшнего, наличного социального состояния. Верить в их прогностическую значимость может лишь разум, вновь опустившийся до языческого почитания оракулов и астрологов. Новейшие научные теории прогресса представляют собой в этом смысле либо „речь жреца, говорящего за оракула“, либо попытку составления „исторического гороскопа“.²²

¹⁶ Там же. С. 175.

¹⁷ Там же. С. 88. Ср. с одним из центральных тезисов К. Поппера: „Марксизм – чистейшая из до сих пор существовавших форм историцизма“ (Поппер К. *Открытое общество и его враги*. М., 1992. Т. 2. С. 73).

¹⁸ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 54.

¹⁹ Там же.

²⁰ „Надлежащее доказательство положения, что социальная наука по самой своей природе не способна к предсказаниям, потребовало бы целого гносеологического исследования“ (Там же. С. 56).

²¹ Там же. С. 56-57. Ср. Поппер К. Указ. соч. Т. 2. С. 386, 393-394, 434-435.

²² Там же. С. 414.

В наибольшей мере этих упреков заслуживает концепция Маркса, возрождающая дохристианский (языческий и древнеиудейский) „фатум закономерности“.²³

В статье „Карл Маркс как религиозный тип“ (1906) развернуто историко-философское обоснование замечательной реплики Т. Масарика: „Революционная движущая сила для Маркса и у Маркса – его атеизм“.²⁴ В этой формуле Булгаков видит ключ к разгадке идеократической, доктринерски нетерпимой личности Маркса; к концепту „познаваемой исторической необходимости“, противопоставленной идее христианской свободы, и, наконец, к марксистскому пролетарскому мессианизму. В сочинениях молодого Маркса, констатирует он, „пролетариату раньше всего поручается миссия исторического осуществления дела атеизма, т.е. практического освобождения от религии“.²⁵ Революционный пролетарский авангард держит заслон против всех ценностно-нормативных провокаций персонализма, исходящих от евангельского Слова, и оказывается той верховной инстанцией, которая оформляет бессловесные повеления нового кумира (слепо прогрессирующей Истории) в *прямые мобилизующие команды*. Булгаков уже догадывается о том, что в теории и практике революционного коммунизма этот примитивнейший из императивов, восходящий еще к предысторической, стадной и стайной коллективности, должен с неизбежностью заместить и вытеснить такие культурно-развитые формы повеления, как обычай, заповедь и правовой закон. Историобожие, доведенное до идеи особых классовых миссий, содержит в себе еще невиданный нигилистический, цивилизационно-разрушительный потенциал.²⁶

Дополнительную, но существенную конкретизацию тема марксистского пролетарского мессианизма получает в работе „Апокалиптика и социализм“ (1910). С.Н. Булгаков (и это, если я не ошибаюсь, пока что его единственный *международно признанный* вклад в критическое марксоведение) обращает внимание на типологическую общность Марксова учения о социалистической революции и дохристианских (древнееврейских) апокалиптических пророчеств.²⁷

²³ Там же. С. 381.

²⁴ См.: там же. С. 248-249.

²⁵ Там же. С. 258.

²⁶ Тенденцию к замещению общества подкомандной массой (тенденцию прототалитарную) Булгаков различает не только в марксизме, но и в других религиях человекобожия. Так, обсуждая концепцию Л. Фейербаха, он вдруг замечает: „Поклонение абстрактному человечеству в предельном его выражении есть не что иное, как ориентация на массу, на обезличенную толпу“ (Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 259).

²⁷ Социализм Нового времени вообще может пониматься, по его мнению, как „апокалипсис религии человекобожия“. Что касается доктрины Маркса, то она представляет собой „переложение иудейского хилиазма [...] на язык политической экономии [...]. Избранный народ, носитель мессианской идеи, или, как позднее в христианском сектантстве, народ „святых“, заменился „пролетариатом“, с особой пролетарской душой и особой революционной миссией, причем избранность эта определяется не внутренним самоопределением как необходимым условием мессианского избрания, но внешним фактом классово-социальной принадлежности, положением в производственном процессе“. Трагика древнейшей из эсхатологий повторяется в варианте апо-

* * *

Критика человекобожия и „религий прогресса“, развернутая в философских эссе С.Н. Булгакова, — эталонный фрагмент *оригинальной аналитики историцизма*, предложенной русской мыслью в начале XX столетия. На мой взгляд, аналитика эта не менее проникательна и плодотворна, чем способ обличения историцистских идеологий, найденный К. Поппером, И. Бохеньским или К. Маннгеймом. Русские мыслители предложили предельно выразительное описание „религии прогресса“ как превращенной формы христианского исторического сознания и отыскивали кратчайшие пути к выявлению ее нигилистических и прототалитарных тенденций. Их начинание заслуживает международного признания и международного преемственного продолжения.

Вместе с тем не могу не отметить, что цель моего выступления вовсе не состоит в демонстрации особых преимуществ русской религиозно-философской аналитики и полемическом противопоставлении ее тем формам критики идеологии, которые возобладали в западном научном сообществе. Я исповедую идею комплементарности в отношениях между логико-аналитическим критицизмом (или критицизмом социологии знания), господствующим в большинстве западных университетов, и герменевтико-экзистенциальным критицизмом философски ответственной христианской теологии – как западной, так и восточно-православной.

Позволю себе затратить остаток отпущенного мне времени на разъяснение этого тезиса и начну с того, что должен бы был, наверное, сделать гораздо раньше, – с краткого изложения содержания, предполагаемого понятием „историцизм“.

Историцизм – это лишь в Новое время возникший секулярный культ познаваемой исторической необходимости. Он подразумевает, что история (еще до всякого нашего познания и действия) сама отлично знает, куда она идет, и располагает всеми гарантиями конечного успеха. История осиливает любые произвольные вмешательства в ее предопределенное течение, залечивает любые (в том числе и

каллиптического фарса: „Роль сатаны и Велиара достается на долю класса капиталистов, возведенных в ранг носителей метафизического зла [...] за свою профессиональную склонность к накоплению. Мессианским мукам и последним скорбям здесь соответствует [...] все большее и „абсолютное“ обнищание народных масс». (Там же. С. 425-426). Свое собственное (отличающееся от булгаковского) освещение данной темы я предлагаю в статье „Иллюзия пролетарского мессианизма“ (Solov'ev E. Ju. Die Illusion des proletarischen Messianismus // *Abschied vom Marxismus. Sowjetische Philosophie im Umbruch*. Hrsg. von A. Litschev., D. Kegler. Rowohlt's Enzyklopädie. 1992. S. 48-59).

хирургические) раны, окупает самые грандиозные издержки во имя грядущего. История сообщает статус единственно обоснованного императива стремлению не отстать от самотека событий и претворяет страх отставания в мобилизующий энтузиазм. Властью обстоятельств она определяет известные общественные группы (нации, конфессии или классы) на роль своих гегемонов, наделенных естественноисторическим правом командного принуждения к прогрессу.

Всякая историцистская доктрина непременно содержит в себе, по крайней мере, следующие, в большей или меньшей степени артикулированные компоненты: (1) финалистский детерминизм, (2) идею посюстороннего (внутриопытного) благого промысла, (3) стремление к релятивизации безусловных норм, (4) стремление оправдать зло, несправедливость и насилие в значении средств достижения наилучшего будущего.

Историцизм утверждается в пору «кризиса авторитарных религий»,²⁸ а в последней трети XIX в. превращается в расхожий – наднациональный, надконфессиональный и надклассовый – интеллектуальный соблазн. „Религия прогресса“ пролагает себе дорогу в обличье историософии и мелиоративной прагматики, в форме религиозной и светской идеологии: в ней, как справедливо замечал С.Н. Булгаков, „практически сходятся (...) либералы и социалисты, марксисты, народники и какие угодно фракции“.²⁹

XX столетие – время триумфа и мучительного изживания историцизма. Роковым для него становится крушение его предельных, *политически мобилизационных воплощений* – тоталитарных идеологий и режимов. – Сперва поражение на международной арене, затем – стремительное саморазрушение („коллапс коммунизма“).³⁰

Процесс изживания историцизма сопровождается все более точными квалификациями его концептуальной несостоятельности. Самым простым и самым внушительным результатом этой работы, на мой взгляд, является точное совмещение двух разными путями добытых инвективов (1) историцизм – это *псевдонаучное* образование; (2) историцизм – это образование *псевдорелигиозное*.

Пользуясь категориальным словарем Канта, общий знаменатель псевдонаучности и псевдорелигиозности можно определить как стремление к *внутриопытному полаганию абсолюта*.

Первая из только что обозначенных инвективов (псевдонаучность) была тщательно обоснована через сопоставление контовского, гегельянского и марксистского „*познания исторической необходимости*“ с идеалом научно-рационалистического метода. Решающим признаком последнего является укомплектован-

²⁸ См. Поппер К. Указ. соч. Т. 2. С. 100.

²⁹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 199.

³⁰ „Марксизм погиб от марксизма“ – так резюмировал это событие К. Поппер в послесловии к русскому изданию своего „Открытого общества...“ (См.: Указ. соч. Т. 2. С. 478). См. Поппер К. Указ. соч. Т. 2. С. 252. 300. 303.

ность теории для публично-опытной проверки на подтверждение или опровержение и соответственно — готовность исследователя к „элиминации ложных гипотез“, сколь бы они ни удовлетворяли его по интуитивным критериям убедительности.³¹ На мой взгляд, такая готовность вполне заслуживает названия *теоретической аскезы*. Свое высшее выражение она находит в аналитической философии, доработавшейся до принципа опровержимости („фальсифицируемости“) теоретических прогнозов. И неудивительно, что именно ей принадлежит главная заслуга в доказательстве псевдонаучности историцистских доктрин.

Что касается второй инвективы (уличения псевдорелигиозности), то она сформировалась прежде всего на путях сопоставления самоуверенного *упования*, питаемого историцизмом, с религиозно-теологическим идеалом строгой (беззаветной и жертвенной) веры. Решающим для этого идеала является готовность следовать парадоксальной молитвенной формуле Евангелия: „Верую, Господи, помоги моему неверию“ (замечу, что это излюбленный девиз молодого С.Н. Булгакова, который в 1902 г. аттестуется им как „классическая формула психологии веры“).³² На мой взгляд, выражение „Верую, Господи, помоги моему неверию“ должно трактоваться в соотнесении со второй библейской заповедью. Это евангельский заслон против гордой самоуверенности веры: против ее доктринерски-окультурного окостенения, а главное — против того, чтобы сомнения и отчаяние христианина погашались через поклонение какому бы то ни было кумиру. Формула освобождает от страха перед апостасией и напоминает о том, сколь часто именно крайняя мучительность неверия оказывалась тем состоянием, в котором на праведника снисходила благодать веры. Она предостерегает от удовлетворения духовными суррогатами и требует, чтобы принимаемое человеком божество на деле и полностью отвечало понятию Абсолюта и непреложной ориентации на потустороннюю вечную жизнь. Иначе вера еще не вера (хотя, возможно, в каком-то ученом смысле и религия). Готовность дострадаться до истинной веры и религии, не соблазнившись по пути ни одним из идолов, подставленных псевдонаукой, заслуживает названия *доксической аскезы*. Саму же формулу „Верую, Господи, помоги моему неверию“ (формулу возрождающейся неопровержимости веры в экзистенциальном опыте неверия) позволительно рассматривать в качестве теолого-философского аналога неопозитивистского принципа опровержимости.

Наиболее высокую культуру доксической аскезы в христианстве XX столетия обнаружили приверженцы протестантской неортодоксии (К. Барт, Р. Бультман, Д. Бонхоффер, К.-Ф. фон Вайцзеккер), а в России — некоторые представители религиозной философии, не санкционированной официальным богословием (но, слава Богу, и не отвергнутой им) — С.Л. Франк, Н.А. Бердяев и облюбленный мною С.Н. Булгаков. И неудивительно, что как раз эти мыслители внесли наибольший

³¹ См. Поппер К. Указ. соч. Т. 2. С. 252. 300. 303.

³² Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 85.

вклад в изобличение псевдорелигиозности историцизма в целом и пародийной, фарсовой религиозности его крайних, тоталитарных воплощений.

Неопозитивистская критика историцистских учений как *псевдознания* и религиозно-философская критика историцистского упования как *псевдоверы* не принадлежат никакому единому полемико-аналитическому проекту (еще меньше они поддаются сведению в единую философскую систему). Это именно свободная *взаимодополнительность* интеллектуальных усилий. Они вызревают параллельно друг другу и параллельно друг другу устремляются от иллюзий историцизма к идее открытой истории, не замыкающейся ни на какой predeterminedный смысл. «Мы должны искать себе оправдания в нашей работе – в том, что мы делаем сами, а не в фиктивном „смысле истории“, – напишет в середине 40-х годов К. Поппер. – Я утверждаю, что (...) *хотя история и не имеет смысла, мы можем придать ей смысл*. Ни природа, ни история не могут сказать нам, что мы обязаны делать». ³³ А вот что почти за полвека до того говорил С.Н. Булгаков: люди должны выбрать категорический императив, нравственный закон, в значении повеления Божьего: „этот закон в применении к историческому развитию велит нам хотеть добра в истории и своими силами содействовать осуществлению добра, велит, другими словами, *хотеть прогресса*, а не следовать за ним. Прогресс является с этой точки зрения нравственной задачей“. Никакого понятия исторической необходимости для ее решения не требуется. Все человеческие решения, в том числе и решение об участии в борьбе с бесправием и социальной несправедливостью, „должны мотивироваться не классовым интересом, в основе своей эгоистическим“, а переживанием „религиозной обязанности“. ³⁴

Так в сумраке великой, рекордно совратительной неправды историцизма перекликаются две правды, выросшие из совершенно разных традиций, но принадлежащие единому миру христианской интеллектуальной культуры.

³³ Поппер К. Указ. соч. Т. 2. С. 320.

³⁴ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 80-81, 89