

ГЛАВА VIII.

Идеалистическій индивидуализмъ.

Великій расколъ русской интеллигенціи девяностыхъ годовъ привелъ, какъ мы видѣли, къ разложенію ортодоксальнаго марксизма и гибели ортодоксальнаго народничества: народничество это погибло подъ ударами марксизма, а марксизмъ разложился отъ внутреннихъ противорѣчій. Ортодоксальный марксизмъ опирался на „перевернутого вверхъ ногами Гегеля“; всю шаткость этой оригинальной точки опоры ясно показало критическое теченіе въ марксизмѣ: достаточно было легкаго толчка, чтобы перевернутый вверхъ ногами Гегель тяжело рухнулъ внизъ, увлекая въ своемъ паденіи и ортодоксальный марксизмъ, тщетно пытающійся ухватиться за эмпирио-критицизмъ Авенаріуса...

Намъ предстоитъ теперь познакомиться съ тѣмъ критико-философскимъ теченіемъ, которое размыло философскую подпочву марксизма и стало если и не господствующимъ, то во всякомъ случаѣ весьма замѣтнымъ элементомъ въ исторіи развитія русской общественной мысли конца XIX-го и начала XX-го вѣка. Куда въ концѣ концовъ привело это теченіе — мы увидимъ въ слѣдующей главѣ; мы увидимъ, что теченіе это было переходомъ части русской интеллигенціи отъ реалистическаго къ романтическому типу сознанія. Но прежде чѣмъ говорить о будущемъ этого теченія, надо установить его связь съ прошедшимъ, такъ какъ въ этомъ критико-философскомъ направленіи русской мысли мы видимъ возвращеніе ея къ философскимъ традиціямъ тридцатыхъ-сороковыхъ годовъ, — традиціямъ, такъ основательно забытымъ въ слѣдующіе полъ-вѣка господства позитивизма въ его самыхъ анти-философскихъ проявленіяхъ. Мы припомнимъ вкратцѣ философскій путь, пройденный

русской общественной мыслью, прежде чѣмъ перейти къ изученію эпохи возрожденія философіи среди русской интеллигенціи конца XIX-го вѣка.

Съ самаго начала своего существованія русская интеллигенція обосновывала свои соціальныя и политическія идеалы на томъ или иномъ философскомъ фундаментѣ, всегда заимствованномъ съ Запада: достаточно вспомнить зависимость Радищева отъ рационалистическихъ теорій „просвѣтителей“ XVIII-го вѣка, Новикова и его кружка—отъ масонства, Пнина, а также Тургенева и другихъ декабристовъ—отъ утилитаристическихъ построеній Бентама, чтобы принять, въ видѣ общаго правила, вышеуказанное положеніе. Въ тридцатыхъ годахъ молодая сила русской интеллигенціи обратили главное вниманіе на философскую обосновку своего міровоззрѣнія, для чего и обратились къ тщательному изученію Шеллинга, Фихте, и Гегеля. Эта эпоха—тридцатые годы—была эпохой расцвѣта философскихъ знаній въ Россіи; шеллингянская эстетика, фихтианская этика и гегельянская логика, правда, довольно причудливо сплетались въ міровоззрѣніи идеалистовъ тридцатыхъ годовъ, но зато міровоззрѣніе это базировалось на широкомъ фундаментѣ и глубоко заглядывало въ „корень вещей“. И хотя въ теченіе тридцатыхъ годовъ наши идеалисты мало-по-малу разрывали свою связь съ ученіемъ cadaго изъ трехъ вышепоименованныхъ философовъ, но все же и въ сороковыхъ годахъ Бѣлинскій, уже окончательно разорвавшій съ Гегелемъ, еще продолжалъ держаться гегельянскихъ формъ, заполняя ихъ социалистическимъ содержаніемъ. Въ теченіе этихъ же сороковыхъ годовъ достигло высоты своего расцвѣта и славянофильство, сперва базировавшееся на шеллингянствѣ, а потомъ вышедшее и на самостоятельный философскій путь; такимъ образомъ въ тридцатыхъ-сороковыхъ годахъ философскія знанія составляли широкій фундаментъ, на которомъ возводились міровоззрѣнія русскихъ общественныхъ группъ; эта эпоха была апогеемъ развитія философскихъ знаній въ Россіи.

Въ эпоху мертвеннаго затишья пятидесятихъ годовъ „мыслить не полагалось“, говоря словами Салтыкова; начиная же съ шестидесятихъ годовъ философское развитіе русской интеллигенціи медленно, но вѣрно идетъ на убыль. Чернышевскій въ началѣ своей дѣятельности еще былъ подъ нѣкоторымъ вліяніемъ гегельянства (его лѣвой фракціи) и даже считалъ отрицательнымъ явленіемъ тотъ фактъ, что „философскія стремленія теперь почти забыты нашею литературою и критикою“, которыя отъ этого „не выиграли

ровно ничего, потерявъ очень много "... Таково было мнѣніе Чернышевскаго въ 1856 г.; но не прошло и четырехъ лѣтъ, какъ тотъ же Чернышевскій увѣровалъ въ матеріализмъ въ его самомъ крайнемъ проявленіи и сталъ ко всякимъ философскимъ стремленіямъ относиться съ точки зрѣнія философіи здраваго смысла. Въ своемъ знаменитомъ спорѣ съ Юркевичемъ Чернышевскій презрительно отнесся ко всему, что не есть матеріализмъ; и симпатіи русскаго общества той эпохи были всецѣло на его сторонѣ.

Такъ началось философское паденіе русской интеллигенціи шестидесятихъ годовъ и въ теченіе всего десятилѣтія шло crescendo. Отъ Чернышевскаго къ Добролюбову, уже совершенно равнодушному къ философской обосновкѣ міровоззрѣнія; отъ Добролюбова къ Писареву, для котораго уже „общій идеалъ“ есть такая же невозможность, какъ и „общіе очки“ — все это покатая плоскость по пути къ полному философскому вырожденію.

Сеидесятые годы характеризуются начавшимся еще съ конца шестидесятихъ годовъ переходомъ отъ матеріализма къ позитивизму; сперва Лавровъ, а затѣмъ Михайловскій являются наиболѣе яркими представителями этого теченія. Конечно, это уже шагъ впередъ по сравненію съ наивнымъ реализмомъ воззрѣній Чернышевскаго или Писарева, но все же это еще не начало возрожденія русской философской мысли. Некритическое смѣшеніе позитивизма съ англійскимъ эмпиризмомъ, одобренное слегка положеніями популярнаго у насъ нео-кантіанца Ланге — вотъ слабое философское обоснованіе широкаго міровоззрѣнія Михайловскаго, колосса на глиняныхъ ногахъ. И однако эта философская теорія является господствующей среди русскаго общества въ теченіе почти четверти вѣка — до 1894 — 1895 гг., такъ какъ восьмидесятые годы не внесли отъ себя ничего новаго въ развитіе русской философской мысли, представляя изъ себя пробѣлъ въ порядкѣ разумѣнія... Правда, въ началѣ восьмидесятихъ годовъ зародился русскій марксизмъ, но въ теченіе этого десятилѣтія онъ обосновалъ главнымъ образомъ социально-политическую сторону своего міровоззрѣнія; только съ начала девяностыхъ годовъ онъ выступилъ на поле философской мысли.

Выступленіе это началось попрежнему съ подражанія западнымъ образцамъ и съ принятія за абсолютную истину всего того, что magister dixit... Въ 1895 году появляется, какъ мы знаемъ, шумѣвшая книга Бельтова-Плеханова „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“; она представляетъ изъ себя не болѣе и не менѣе какъ подробную перефразировку идей Энгельса

изъ его знаменитаго „Анти-Дюринга“, дополненную историческими изслѣдованіями о генезисѣ „научнаго социализма“. Вопросъ о цѣнности этихъ изслѣдованій мы въ данномъ случаѣ можемъ оставить въ сторонѣ, такъ какъ здѣсь насъ интересуесть главнымъ образомъ филиація философскихъ идей, а въ этой области Плехановъ только рабски слѣдовалъ за Энгельсомъ — въ немъ для русскихъ марксистовъ былъ весь законъ и пророки... Въ настоящее время не можетъ быть двухъ мнѣній о философской цѣнности „системы“ Энгельса; какъ извѣстно, онъ опирался на Гегеля и такъ толковалъ и исправлялъ великаго нѣмецкаго философа, что послѣдній не разъ, надо думать, переворачивался въ гробу... Въ философской нѣмецкой литературѣ „система“ Энгельса давно уже оцѣнена по заслугамъ, представляя изъ себя философское ничто, такъ что опровергать ее подробно, писать „Анти-Энгельсъ“ было бы лишь непроизводительной тратой времени ¹⁾. И несмотря на это, Энгельса и энгельсированнаго Гегеля взялъ за точку опоры нарождающійся русскій марксизмъ; мало того — именно съ этого времени и начинается возрожденіе философскихъ знаній въ Россіи... Какъ это могло случиться?

Два причинныхъ условія сыграли въ этомъ случаѣ наиболѣе рѣшающую роль; первое изъ нихъ заключалось въ томъ, что теорія Энгельса (и русскихъ марксистовъ-тожъ) была діалектическимъ *материализмомъ*, второе — въ томъ, что теорія эта была материализмомъ *діалектическимъ*; первое условіе было причиной быстраго распространенія новаго ученія, второе — причиной быстраго перехода отъ него на болѣе высокія ступени философскаго познанія.

Въ теченіе слишкомъ трехъ десятилѣтій материализмъ и наивный реализмъ въ той или иной его формѣ процвѣталъ въ русскомъ обществѣ, а потому почва для новаго материалистическаго міровоззрѣнія была достаточно подготовлена. Новое ученіе объясняло однимъ принципомъ всю міровую жизнь, оно было типичнымъ методологическимъ монизмомъ на почвѣ материализма; все это являлось достаточнымъ основаніемъ для распространенія новаго ученія *вширь* среди русской интеллигенціи. Но въ виду того, что новое ученіе было не только материализмомъ, а и діалектическимъ материализмомъ — явилась необходимость его развитія и *вглубь*. Отъ энгельсированнаго Гегеля необходимо было перейти къ изученію настоящаго Гегеля. Плехановъ заявлялъ, что Михайловскій знакомъ

¹⁾ Все вышесказанное относится *только* къ философской части „Анти-Дюринга“ и нисколько не умаляетъ значенія Энгельса какъ теоретика социализма.

съ Гегелемъ только „по Льюису“; нельзя же было послѣ этого самимъ марксистамъ ограничиться знакомствомъ съ Гегелемъ „по Энгельсу“... Пришлось подойти къ самому Гегелю, а далѣе и къ Шеллингу, и къ Фихте, и къ Канту... Разлившись вширь, новое теченіе неизбѣжно должно было развиваться и вглубь; съ этого развитія и ведетъ свое начало возрожденіе философской мысли среди русской интеллигенціи.

Начало этого возрожденія было въ то же время, какъ намъ извѣстно, началомъ вырожденія русскаго ортодоксальнаго марксизма. Иначе, впрочемъ, и быть не могло. Болѣе близкое знакомство съ системами великихъ нѣмецкихъ мыслителей не могло не обнаружить всей легковѣсности философскаго фундамента марксизма; и хотя русская интеллигенція не вернулась назадъ ни къ Гегелю, ни къ Шеллингу, ни къ Фихте, но она пришла зато назадъ къ Канту, или, вѣрнѣе, къ тому нео-кантіанству, которое стало господствующимъ въ Западной Европѣ за послѣднюю четверть вѣка: и здѣсь мы встрѣчаемся съ вольнымъ или невольнымъ подражаніемъ теченію западно-европейской мысли. Какъ бы то ни было, но русскіе марксисты пришли прежде всего именно къ нео-кантіанству, слегка очерченную тенденцію къ чему мы найдемъ даже въ знаменитыхъ „Критическихъ Замѣткахъ“ Струве (1894 г.), который однимъ изъ первыхъ перешелъ къ критической философіи отъ догматической „діалектики“. Въ 1896—1898 гг. энгельсированный Гегель трещитъ въ русскомъ марксизмѣ по всѣмъ швамъ; въ марксистскихъ журналахъ („Новое Слово“ 1897 г., „Начало“ 1898 г.) ортодоксальные марксисты съ охотой смертной да участію горькой защищаютъ „неколебимыя твердыни“ діалектическаго матеріализма, яростно упрекая въ „буржуазности“ всѣхъ инако мыслящихъ; но несмотря на это, неколебимыя твердыни воочію разсыпаются прахомъ подъ ударами зараженныхъ буржуазнымъ нео-кантіанствомъ писателей. Въ марксистскомъ журналѣ „Жизнь“ (1899—1901 гг.) критическое теченіе признается уже солиднымъ и опаснымъ врагомъ; но противъ представителей его, гг. Струве, Б. Кистяковского и др., ортодоксальные марксисты не могутъ выдвинуть ничего болѣе существеннаго, чѣмъ легковѣсную иронию вѣскою Ю. Адамовича ¹⁾...

¹⁾ Изъ уваженія къ заслугамъ Плеханова мы предпочитаемъ умолчать здѣсь о рядѣ его статей въ защиту вульгарнаго матеріализма, собранныхъ впоследствии въ его книгѣ „Критика нашихъ критиковъ“: до того все онѣ не выдерживаютъ критики... Отсылаемъ читателей къ статьѣ „Марксистская критика“ въ нашей книгѣ „Литература и общественность“.

Вышедшее же из марксизма критическое течение приобретает постепенно увеличивающееся значение и с возрастающим успехом разрабатывает, начиная с 1896 г., ряд общих философских вопросов в журнал „Вопросы философии и психологии“.

Этот журнал, основанный в начале девяностых годов проф. Протомъ, сыграл большую роль в истории возрождения философской мысли в России; особенное значение получил онъ, быть можетъ, потому, что не былъ органомъ какой-либо одной философской группы, а напротивъ, былъ в философскомъ смыслѣ безпартийнымъ. Правда, руководители этого журнала и большая часть его постоянныхъ сотрудниковъ вполне определенно примкнули къ „идеализму“ в томъ или иномъ его видѣ; но в то же самое время страницы журнала были всегда открыты для самыхъ „реалистическихъ“ доктринъ и для оживленнаго обмена мнѣніями между противоположными философскими воззрѣніями. Такимъ образомъ в журналѣ встрѣчались другомъ с другомъ гегельянецъ Чичеринъ с марксистомъ Булгаковымъ, еще не примкнувшій къ нео-кантианству Струве с Влад. Соловьевымъ и кн. С. Трубецкимъ, мистики с эмпириками, романтики с реалистами; здѣсь не было мѣста развѣ только плоскому позитивизму и наивному материализму, но они и безъ того были достаточно знакомы русской интеллигенціи еще начиная с шестидесятыхъ годовъ. Читатели имѣли такимъ образомъ передъ собой своего рода „парламентъ философскихъ мнѣній“; а вѣдь известно, что ничто такъ не помогаетъ установленію твердой точки зрѣнія на определеннй рядъ вопросовъ, какъ присутствіе при диспутѣ на эту тему между „свѣдущими людьми“, при столкновѣніи взаимно-противоположныхъ мнѣній. И если послѣ такого столкновѣнія, вопреки известной французской пословицы, далеко не всегда появляется на божій свѣтъ истина, то во всякомъ случаѣ всегда является возможность болѣе твердаго критическаго обоснованія точки зрѣнія на вопросъ. В данномъ случаѣ нѣтъ никакого сомнѣнія, что сперва трансцендентальный, а затѣмъ и трансцендентный идеализмъ былъ той точкой зрѣнія, къ которой пришло из марксизма критическое течение. Книга Бердяева („Субъективизмъ и индивидуализмъ в общественной философіи“, 1901 г.) и предисловіе къ ней Струве являются характернымъ примѣромъ перехода отъ діалектическаго материализма черезъ трансцендентальную философію къ трансцендентной.

Книга Бердяева-Струве, на которой мы ниже остановимся подробно, была со стороны Бердяева попыткой построения социоло-

гического (и именно социалистического) мировоззрения на основе трансцендентально-нормативного неокантианства, развитого в цельную и стройную систему Виндельбандом, вѣрнымъ ученикомъ котораго и является Бердяевъ. Книга эта не открывала новыхъ путей передъ русской философской мыслью, а только резюмировала, подводила философскіе итоги критическаго теченія въ марксизмѣ 1895—1900 гг.; въ этомъ ея главная цѣнность вполне относительнаго характера. Струве въ своемъ предисловіи къ этой книгѣ совершенно опредѣленно возсталъ противъ трансцендентальнаго идеализма и не менѣе опредѣленно сталъ сторонникомъ идеализма трансцендентнаго, не мало не сомнѣваясь въ томъ, что субстанція міра есть духъ и духъ міра есть субстанція... Такимъ образомъ совершилось „преодоленіе Канта“ въ русской философской мысли, а также и начало ея перехода на новую, самостоятельную почву. Въ этомъ отношеніи имена бывшихъ марксистовъ, гг. Струве и Булгакова (тоже однимъ изъ первыхъ совершившаго переходъ отъ „діалектики“ черезъ трансцендентальность къ трансцендентности) должны быть отмѣчены въ исторіи возрожденія философской мысли въ Россіи.

Новое „идеалистическое“ теченіе сыграло во всякомъ случаѣ громадную развивающую роль. Марксизмъ поспѣшно ухватился за философію Авенаріуса и Маха, признавъ этимъ самымъ безсиліе философской позиціи діалектическаго матеріализма; господствовавшій раньше позитивизмъ принужденъ былъ занять оборонительное положеніе. Высшей точки успѣха идеалистическое теченіе достигло въ 1903 году, когда появленіе сборника „Проблемы идеализма“, на которомъ мы тоже подробно остановимся ниже, было своего рода событіемъ въ исторіи развитія русской философской мысли. Въ сборникѣ этомъ мирно уживаются рядомъ и трансцендентальный и трансцендентный идеализмъ въ борьбѣ противъ общаго врага — позитивизма; конечно, такой своеобразный симбіозъ могъ быть только временнымъ „тактическимъ“ соглашеніемъ: „программныя“ разногласія были слишкомъ велики, чтобы не вызвать, немедленно послѣ явнаго успѣха, дифференціаціи и раздѣленія реалистовъ и романтиковъ „идеализма“. Первые продолжали разрабатывать философію трансцендентальнаго, вторые чѣмъ дальше, тѣмъ больше погружались въ философію трансцендентнаго, подходя къ послѣднему этапу возродившейся русской философской мысли, впервые не зависящему непосредственно отъ философіи западно-европейской.

Таковъ былъ философскій путь русской общественной мысли.

Напомнимъ его читателямъ и установимъ преемственную связь неопералистическаго направленія со всѣмъ прошлымъ развитіемъ русской интеллигенціи, мы перейдемъ теперь къ болѣе детальному изученію уже намѣченныхъ нами главныхъ этаповъ развитія русской философской мысли конца XIX-го вѣка: это, прежде всего, книга Бердяева-Струве, а затѣмъ—сборникъ „Проблемы идеализма“.

Книга Бердяева „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи“ объявила войну настолько же субъективизму Михайловскаго, насколько и ортодоксальному марксизму; авторъ этой книги ведетъ борьбу на два фронта, провозглашая слабость философско-соціологическихъ концепцій и народничества и марксизма, и позитивизма Михайловскаго, и діалектическаго матеріализма Плеханова. Бердяевъ признаетъ, что „философія марксизма очень хромаетъ“; онъ совершенно отрицаетъ понятіе правовой надстройки на экономическомъ фундаментѣ и указываетъ, что экономическій процессъ совершается въ психической средѣ; онъ возстаетъ, далѣе, противъ *Zusammenbruchs* и *Verelendungstheorie*; онъ порицаетъ оптимистическій фатализмъ ортодоксальныхъ марксистовъ (но не Маркса)—и всѣмъ этимъ присоединяетъ себя къ критическому теченію въ русскомъ марксизмѣ (см. стр. 88; 85, 87, 115; 50; 113—114 и др.). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ доходитъ до такихъ еретическихъ утвержденій, какъ, на примѣръ, слѣдующее: „мы прекрасно видимъ отрицательныя, хищническія стороны развитія капитализма, нравственно протестуемъ противъ нихъ всегда, но фактически далеко не всегда въ силахъ что-нибудь съ ними подѣлать“. Или: „мы можемъ признавать свое безсиліе въ аграрномъ вопросѣ, но мы должны нравственно протестовать противъ хищническихъ сторонъ того процесса, который совершается въ крестьянской жизни“ (Id.; 138, 229 и др.).

Все это—достаточно рѣзкій разрывъ съ марксизмомъ, но мы уже знаемъ, что Бердяевъ не былъ первымъ на этомъ пути; не былъ онъ первымъ также и на пути приближенія къ субъективизму Михайловскаго. Выступая со своей книгой противъ Михайловскаго, Бердяевъ однако имѣлъ мужество признать, что во многомъ онъ стоитъ ближе къ Михайловскому, чѣмъ къ его противникамъ девяностыхъ годовъ. Вся первая половина книги Бердяева (стр. 15—141) сводится въ концѣ концовъ къ признанію четырехъ основныхъ пунктовъ субъективизма Михайловскаго; мы уже имѣли случай указывать, что эти четыре пункта суть—признаніе психологическаго а priori, признаніе категоріи справедливости и категоріи возможности

въ соціологіи и наконецъ признаніе принципа телеологизма. Подобно Михайловскому, Бердяевъ всецѣло принимаетъ психологическое а priori (Id.; 35—46); затѣмъ онъ принимаетъ этическую категорію должнаго и психологическую категорію свободы (Id.; 58—83 и 106—120); наконецъ онъ также принимаетъ телеологическій принципъ (Ibid.; 120—141). Таковы его точки соприкосновенія съ Михайловскимъ; но, повторяемъ еще разъ, что было бы глубоко ошибочно видѣть въ этомъ возвращеніе „назадъ къ Михайловскому!“ Наоборотъ, Бердяевъ кореннымъ образомъ расходится съ Михайловскимъ въ основныхъ пунктахъ міровоззрѣнія, и субъективизму широчайшаго изъ индивидуалистовъ онъ противопоставляетъ объективизмъ трансцендентально-нормативнаго нео-кантіанства. И въ этомъ главное значеніе его книги. Мы помнимъ, что еще авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ пробовалъ (въ 1894 г.) опереться на критическую философію; мы указывали на статьи Б. Кистяковского (1900 г.), затронувшаго соціологическія проблемы на почвѣ гносеологіи (не безъ нѣкотораго вліянія Риккерта); книга Бердяева является въ этомъ ряду наиболѣе полнымъ и стройнымъ созиданіемъ міровоззрѣнія на фундаментѣ нормативно-трансцендентальнаго кантіанства, и въ этомъ—главное значеніе этой книги. Слишкомъ очевидно, что нормативный объективизмъ Бердяева отнюдь не является возвращеніемъ къ антропоцентрическому субъективизму Михайловскаго: сходясь въ частичныхъ результатахъ, они вполне расходятся и въ конечныхъ выводахъ, и въ начальныхъ послылкахъ. Такъ, напримѣръ, и Михайловскій и Бердяевъ принимаютъ телеологическій принципъ, но телеологизмъ Михайловскаго покоится на отрицаніи объективной телеологіи и признанія телеологіи субъективной: „я не цѣль природы, природа не имѣетъ и другихъ цѣлей; но у меня есть цѣли и я ихъ достигну“—вотъ его точка зрѣнія; наоборотъ, Бердяевъ стоитъ на точкѣ зрѣнія объективной телеологіи, согласно которой „человѣкъ есть объективная, т.-е., общеобязательная цѣль историческаго процесса“... (Id.; 135). Признаніе телеологизма равносильно введенію этики въ соціологію; и въ этой области Михайловскій вводитъ въ свою формулу прогресса субъективно-этической элементъ, считая справедливымъ и разумнымъ только то, что приближаетъ индивидуума къ цѣльности. Бердяевъ точно также признаетъ неизбѣжность этики въ соціологіи: „мы тоже вкладываемъ въ слово *прогрессъ* этической смыслъ, — говоритъ онъ, — но не субъективно-этической, а *объективно-этической*“. Иначе говоря, онъ постулируетъ прогрессивность соціальнаго процесса какъ

нѣчто самоочевидное и въ противоположность Михайловскому признаетъ прогрессъ объективной санкціей нравственности (Id.; 123). Мы видимъ такимъ образомъ, что воззрѣнія Михайловскаго и Бердяева лежатъ въ двухъ діаметрально-противоположныхъ плоскостяхъ; тѣмъ интереснѣе, что они совпали хотя бы въ принципиальномъ согласіи о необходимости телеологизма, категоріи справедливости въ социологіи и т. п.

Мы указали выше, въ чемъ состоитъ главная заслуга Бердяева: она заключается въ полномъ, подробномъ и послѣдовательномъ проведеніи точки зрѣнія критической философіи въ построеніи міровоззрѣнія, въ обоснованіи социологіи на гносеологическомъ фундаментѣ (ср. Id.; 16, 19, 80, 127 и др.). Основываясь на этомъ фундаментѣ, Бердяевъ безъ труда могъ вскрыть основныя ошибки Михайловскаго, вытекавшія изъ его позитивизма; такъ, на примѣръ, вопросъ о системѣ двуединой Правды, ярко сформулированный Михайловскимъ, не могъ быть имъ разрѣшенъ хотя бы съ нѣкоторой долей приближенія; взаимоотношеніе категорій необходимости и справедливости можетъ быть выяснено только на почвѣ критической философіи. Стоя на этой почвѣ, Бердяевъ такъ рѣшаетъ вопросъ о двуединой Правдѣ: правда-истина зиждется на логическомъ а priori, на логическихъ нормахъ, которыя вносятъ въ познаніе принципъ законосообразности; правда-справедливость покоится на этическомъ а priori, на этическихъ нормахъ, вносящихъ въ познаніе принципъ цѣлесообразности. Здѣсь истинное и должное подводятся подъ понятіе общеобязательнаго;—такова точка зрѣнія телеологическаго критицизма или трансцендентальнаго нормативизма, на которой въ то время (въ 1901 г.) стоялъ Бердяевъ, слѣдуя за Виндельбандомъ.

Во многомъ мы не раздѣляемъ тѣхъ взглядовъ, которые Бердяевъ проводилъ въ разбираемой нами книгѣ, такъ какъ стоимъ на точкѣ зрѣнія не трансцендентальнаго нормативизма, а имманентной философіи; но эти разногласія не мѣшаютъ намъ призвать, что въ книгѣ Бердяева и статьяхъ его единомышленниковъ русская социалистическая мысль вышла, наконецъ, на вѣрный путь изъ того позитивнаго тупика, въ которомъ она безпомощно прозябала болѣе полувѣка.

Начинается новый періодъ въ исторіи русской философской мысли, новая полоса въ эволюціи русской интеллигенціи; старыя идеалы получили новую точку опоры, получили нѣсколько иную форму и измѣнили свой центръ тяжести. Ортодоксальному народничеству и ортодоксальному марксизму это новое критическое теченіе

нанесло рѣшительные удары и, повернувъ плохо вооруженныхъ враговъ, продолжало свою дальнѣйшую внутреннюю эволюцію. О ней рѣчь пойдетъ ниже; теперь же остановимся на второй половинѣ книги Бердяева—на его критикѣ индивидуализма Михайловскаго.

Самъ Бердяевъ является, конечно, индивидуалистомъ, хотя и ставитъ цѣлью своей книги борьбу съ индивидуализмомъ. Прежде всего онъ обрушивается на Михайловскаго за его теорію борьбы за индивидуальность, попутно обвиняя послѣдняго въ томъ, что онъ является сторонникомъ органической теоріи общества (Id.; 146, 162, 163 и др.); намъ нѣтъ, однако, надобности останавливаться на этомъ давно разобранномъ нами обвиненіи. Что же касается самой теоріи борьбы за индивидуальность, то даже Бердяевъ готовъ согласиться, что этой своей теоріей Михайловскій сдѣлалъ „одну изъ самыхъ талантливыхъ и замѣчательныхъ попытокъ обосновать *индивидуалистическое* мировоззрѣніе и утвердить принципъ верховенства личности“ (Id.; 161). Съ этимъ мировоззрѣніемъ пытается сражаться нашъ авторъ, и попытка эта съ одной стороны является успѣшной а съ другой стороны—обреченной на неудачу. Бердяевъ вполне убѣдительно доказываетъ мнѣичность „борьбы за индивидуальность“ между личностью и обществомъ; доказываетъ, что антагонизмъ личности и общества есть догматическая предпосылка, біологическая абстракція, что точка зрѣнія Михайловскаго является крайне номиналистической (Id.; 161—177); въ свое время мы останавливались на всѣхъ этихъ вопросахъ. Нельзя не присоединиться къ Бердяеву, когда онъ, оспаривая теорію борьбы за индивидуальность, возстаетъ противъ мнѣній Михайловскаго объ анти-индивидуалистичности общественнаго раздѣленія труда; „личность тѣмъ болѣе дифференцирована и разнородна, тѣмъ болѣе развита, чѣмъ разнообразнѣе, чѣмъ дифференцированнѣе окружающая ее социальная среда“—совершенно вѣрно замѣчаетъ Бердяевъ; поэтому, вопреки Михайловскому, „процессъ социальной дифференціаціи сопровождается процессомъ индивидуализаціи“ (Id.; 147—148). Утопія независимаго отъ общества удовлетворенія потребностей личности является, по мнѣнію Бердяева, типичнымъ мѣщанствомъ и даже „мѣщанскимъ индивидуализмомъ“, индивидуализмомъ классоваго мѣщанства (Id.; 153, 124, 173—4 и др.). Выше мы неоднократно упоминали о томъ, что основной ошибкой Михайловскаго было признаніе обратной пропорціональности глубины и широты человѣческой личности; приблизительно эту же мысль можно видѣть въ указаніи Бердяева,

что спеціалізація и анализъ всегда идутъ рука объ руку съ объединеніемъ и синтезомъ, ибо „гармоническій синтезъ въ личности разныхъ сторонъ человѣческой дѣятельности основанъ на аналитическомъ расчлененіи этихъ разныхъ сторонъ въ обществѣ“ (Id.; 154).

Подъ всѣмъ этимъ мы можемъ только подписаться и признать, что Бердяевъ дѣйствительно успѣшно сражался со слабыми сторонами индивидуализма Михайловскаго, причемъ самъ стоялъ на точкѣ зрѣнія болѣе глубокаго индивидуализма; въ этомъ случаѣ всѣ симпатіи Бердяева лежатъ на сторонѣ широты и глубины личности, здѣсь онъ является болѣшимъ индивидуалистомъ, чѣмъ самъ Михайловскій. „Мы желаемъ—заявляетъ Бердяевъ,—чтобы каждый человѣкъ былъ гармонически развитою личностью, чтобы между людьми не было *соціальныхъ* различій, но пусть каждый будетъ своеобразною личностью, пусть будутъ между людьми *психологическія* различія. Мы хотѣли бы защитить «индивидуальность» отъ нападений «индивидуалиста», г. Михайловскаго“ (Id.; 159; ср. еще 147, 168, 175 и др.).

Какъ видимъ, въ этомъ случаѣ борьба съ индивидуализмомъ сводится у Бердяева къ борьбѣ съ недостаточной глубиной индивидуализма у Михайловскаго—и въ этой борьбѣ ему не трудно одержать побѣду. Дѣло мѣняется, когда Бердяевъ переноситъ свое оружіе на индивидуализмъ вообще (Id.; 168—177): тутъ его попытка оказывается покушеніемъ съ негодными средствами. Изучая личность какъ дифференціалъ соціологіи, Бердяевъ повторяетъ и обосновываетъ взятую изъ марксизма мысль о личности, какъ *quantité négligeable*, о томъ, что соціологія должна положить въ основаніе „безличную личность“, абстрактнаго человѣка. Въ этомъ, какъ мы часто повторяли, нѣтъ прямой связи съ анти-индивидуализмомъ или индивидуализмомъ. Когда Бердяевъ утверждаетъ, что „для соціологіи въ личности нѣтъ другого содержанія, кромѣ того, которое вкладываетъ въ нее соціальная среда, и ея *индивидуальность* создана обществомъ“ (Id.; 147), то онъ еще отнюдь не впадаетъ въ анти-индивидуализмъ, тѣмъ болѣе, что сейчасъ же оговаривается, что „въ каждой личности есть такой индивидуальный остатокъ, который не разложимъ на соціальную среду“. Но Бердяевъ не останавливается на такой точкѣ зрѣнія, на признаніи соціологическаго ничтожества личности; онъ идетъ дальше и рѣшительно разрываетъ съ индивидуализмомъ, какъ съ философскою доктриной. „Мы имѣли въ виду главнымъ образомъ соціологическій индивидуализмъ,—заявляетъ онъ,—но индивидуализму можно придать и широкій обще-

философскій смыслъ...“ Но и такой индивидуализмъ заслуживаетъ осужденія, по мнѣнію Бердяева, которому принципъ верховенства личности якобы глубоко антипатиченъ. Тщательно умалчивая объ индивидуализмѣ этическомъ, Бердяевъ считаетъ возможнымъ прийти къ заключенію, что „индивидуализмъ, какъ философская доктрина, окончательно устраняется современной философской мыслью, тяготеющей къ универсализму...“ (Id.; 170 и сл.). Это вполне невѣрное утвержденіе—ибо говоря о философіи, нельзя забывать объ этикѣ, современное направленіе которой идетъ именно отъ универсализма къ индивидуализму, — это невѣрное утвержденіе характеризуетъ собою анти-индивидуализмъ Бердяева. А вѣдь страницей раньше онъ восклицалъ, что-де „мы, противники «индивидуализма», являемся настоящими сторонниками личности, прогрессивной индивидуальности...“ Это явное противорѣчіе происходитъ отъ *вынесения за общую скобку индивидуализма социологическаго и этическаго* — въ этомъ главная ошибка Бердяева. Впослѣдствіи, какъ мы увидимъ, Бердяевъ призналъ, что такой точкой зрѣнія онъ „могъ подать поводъ къ недоразумѣнію“. Надо однако прибавить, что Бердяевъ былъ очень близокъ къ точкѣ зрѣнія этическаго индивидуализма: онъ принималъ основную идею этики Канта, согласно которой человѣкъ есть цѣль въ себѣ самомъ и ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть только средствомъ; Бердяевъ говоритъ, что выше этой мысли человѣческое сознаніе никогда не подымалось; стоя на такой точкѣ зрѣнія, онъ граничитъ съ этическимъ индивидуализмомъ (Id.; 74), причемъ подчеркиваетъ, что „человѣкъ-самоцѣль“ является для него не матеріальнымъ субъективнымъ идеаломъ (какъ для Михайловскаго), но формальной объективной нормой (Id.; 138). Здѣсь этическій индивидуализмъ находитъ точку опоры въ телеологическомъ критицизмѣ и такимъ образомъ получаетъ связь съ общимъ міровоззрѣніемъ Бердяева. Индивидуализмъ этотъ находитъ практическое примѣненіе въ области социологіи: исходя изъ него, Бердяевъ рѣзко критикуетъ основной принципъ ортодоксальнаго марксизма — „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше“ и отбрасываетъ *Zusammenbruch* и *Verehendungstheorie*. „Прежде всего—говоритъ Бердяевъ—окончательно провозглашается девизъ «чѣмъ лучше, тѣмъ лучше» и отбрасывается печальное «чѣмъ хуже, тѣмъ лучше», и поправки эти имѣютъ большое *этическое* значеніе (Id.; 260—261; ср. 132). Казалось бы, во всемъ этомъ индивидуализмъ Бердяева вырисовывается достаточно подробно; но тутъ же самъ онъ дѣлаетъ оговорку, значительно измѣняющую дѣло: въ основномъ принципѣ Канта онъ

какъ бы мимоходомъ подмѣняетъ слово „человѣкъ“ терминомъ „человѣчество“, чтобы имѣть возможность перейти отъ личности къ обществу. (Кантъ также говоритъ о человѣчествѣ, указывая, что оно *въ нашемъ мнѣнн* должно быть святымъ, будучи субъектомъ моральнаго закона; это не совсѣмъ то, что постулируетъ Бердяевъ). Человѣкъ есть самоцѣль—таковы слова Канта; человѣчество есть самоцѣль—такъ безъ злого умысла подмѣняетъ Бердяевъ слова Канта и сейчасъ же умозаключаетъ: „если человѣчество есть высшая святыня и самоцѣль, то мы не имѣемъ права постулировать чего-то стоящаго выше человѣчества“ (Id.; 75). Человѣчество было святыней и для Бѣлинскаго, однако онъ счелъ возможнымъ поставить „выше общества, выше человѣчества“—человѣческую личность...

Мы видимъ такимъ образомъ въ Бердяевѣ нѣкоторую двойственность, нѣкоторую разорванность мировоззрѣнн; впоследствии (въ 1903 г.) онъ самъ призналъ, что на его книгѣ „отразились недостатки переходнаго состоянн мысли отъ позитивизма къ метафизическому идеализму и спиритуализму“. Это признанн позволяетъ намъ отложить окончательное сужденн объ индивидуализмъ или анти-индивидуализмъ Бердяева до разбора его слѣдующей работы, о которой рѣчь будетъ ниже; что же касается разсмотрѣнной книги Бердяева, то, какъ мы уже сказали, въ ней онъ стоитъ на перепутьи индивидуализма и анти-индивидуализма, благодаря неумѣнню или нежеланню разграничить индивидуализмъ соціологическнй и этическнй.

Въ книгѣ Бердяева намъ цѣнно обоснованн мировоззрѣнн на твердой почвѣ критической философіи; надо однако сказать, что этотъ этапъ въ исторн русской мысли былъ въ высокой степени непродолжительнымъ. Правда, отдѣльные лица остались на этой почвѣ трансцендентальнаго апріоризма (напр., Б. Кистяковскнй), но общее теченн русской мысли съ головокружительной быстротой по-неслось дальше по пути къ метафизическому идеализму, къ спиритуализму и къ мистицизму. Намъ остается прослѣдить за этимъ теченн въ его отношенн къ индивидуализму; здѣсь прежде всего мы встрѣчаемся съ авторомъ „Критическихъ Замѣтокъ“, которому принадлежитъ (отчасти вмѣстѣ съ С. Булгаковымъ) несомнѣнный пріоритетъ въ переходѣ отъ критической философіи къ крайнимъ системамъ метафизическаго спиритуализма. Въ то время какъ исповѣданнемъ вѣры Бердяева былъ еще телеологическнй критицизмъ, Струве излагалъ свое мировоззрѣнн въ духѣ метафизическаго идеа-

лизма. Впервые онъ сдѣлалъ это подробно въ своемъ обширномъ „Предисловіи“ къ только-что разобранной книгѣ Бердяева.

Мы уже имѣли случай отмѣтить, что Струве кореннымъ образомъ разошелся съ ортодоксальнымъ марксизмомъ въ концѣ девяти-стыхъ годовъ. Оставляя неприкосновенными общіе социальныя идеалы марксизма, онъ однако рѣшительно порываетъ съ классовой точкой зрѣнія, съ одностороннимъ марксистскимъ анти-индивидуализмомъ; въ то же самое время онъ приближается къ весьма многимъ взглядамъ народничества и даже—*horribile dictu!*—по собственному признанію впадаетъ въ утопизмъ! (См. особенно его статьи „Свобода и историческая необходимость“ и „Противъ ортодоксальной нетерпимости“). Онъ возвращается теперь ко взглядамъ народничества на роль и значеніе интеллигенціи, признавая внѣклассовый характеръ интеллигенціи и громадное ея значеніе, въ то время какъ въ „Критическихъ Замѣткахъ“ онъ осмѣивалъ „фантомъ неклассовой интеллигенціи“ и настаивалъ на ея бесилии. Теперь онъ признаетъ громадное *политическое* значеніе интеллигенціи, оговаривая однако, что она все-таки *бесильна социальне-экономически*; о политическомъ же значеніи интеллигенціи онъ говоритъ такъ: „человѣческая личность для того, чтобы выступить въ качествѣ *творческой идеи*, должна еще раньше сдѣлаться *живымъ фактомъ*, всюду, на каждомъ шагу дающимъ себя знать. Одна идея личности немного сдѣлаетъ, если не будетъ живыхъ людей, готовыхъ стоять за нее. Но если за идеей стоитъ такая живая сила, то эта идея непобѣдима“. (Изъ статьи „Памяти Н. В. Шелгунова“, 1901 г.). Изъ дальнѣйшаго ясно, что эта живая сила—интеллигенція, эта творческая идея—правовое освобожденіе личности, „аннибалова клятва“ нашего времени. Эта идея—общая задача всѣхъ классовъ, а потому разрѣшеніе ея выпадаетъ главнымъ образомъ на долю внѣклассовой интеллигенціи.

Такимъ образомъ авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ все дальше и дальше шелъ отъ былого анти-индивидуализма къ индивидуализму; параллельно съ этимъ онъ переходилъ къ рѣзкому анти-мѣщанству отъ былого мѣщанства марксизма (вспомнимъ, что ортодоксальный марксизмъ является анти-буржуазной, но въ то же самое время и отчасти мѣщанской концепціей). Особенно ясно онъ выразилъ это въ „замѣткахъ о Гауптманѣ и Нитцше“ (1901 г.), гдѣ онъ указываетъ, что социальная борьба съ буржуазіей—одно, а культурная борьба съ буржуазностью—совершенно другое: есть буржуазная культура, а есть и культурная буржуазность (очевидно, послѣдняя и есть то, что мы называемъ мѣщанствомъ). Культурная буржуазность

характеризуется „культу́мъ довольства“: довольство—ея верховная цѣль, высшая цѣнность жизни; „эта культурная буржуазность составляет самую характерную особенность, какъ бы духовную сущность современнаго человѣка“; борьба съ этой культурной буржуазностью является главной задачей человѣческой личности. Надо только помнить, что „борьба съ буржуазностью какъ культурная проблема такимъ образомъ вовсе не совпадаетъ ни по своему объему, ни по своему содержанию съ классовымъ (т.-е. социальнымъ и политическимъ) антагонизмомъ между буржуазіей и пролетаріатомъ. Это не значить, чтобы между этими явлениями не было глубокой исторической и психологической связи. Но связь эта вовсе не такъ проста, какъ думается тѣмъ, кто помнитъ только, что буржуазность—слово, производное отъ буржуазіи“.

Здѣсь какъ нельзя ярче отбѣнена разница между буржуазіей и мѣщанствомъ и указана характеризующая послѣднее черта: довольство какъ цѣль, а не какъ средство. Читатель знаетъ, что наша точка зрѣнія нѣсколько иная: черта, отмѣчаемая Струве, является для насъ только частнымъ случаемъ, а не общимъ содержаниемъ мѣщанства. Съ этимъ частнымъ случаемъ мы встрѣтились, напримѣръ, у Гончарова, который именно возводилъ „довольство“ въ культъ, наивно смѣшивалъ прогрессъ, культуру и комфортъ, утверждалъ, что „комфортъ и цивилизація почти синонимы“, что искусство жить заключается въ довольствѣ и комфортѣ, что задача цивилизаціи— „вогнать ананасъ въ пятакъ“. Но это только частный, хотя и весьма характерный случай мѣщанства; мы склонны понимать мѣщанство гораздо шире. Замѣтимъ однако, что Струве совершенно вѣрно указываетъ попутно на одинъ формальный признакъ мѣщанства, отмѣченный нами въ главѣ о восьмидесятихъ годахъ: это— *возведение частнаго случая въ принципъ и средства—въ цѣль*. Мы выяснили это на разборѣ теоріи малыхъ дѣлъ, постепенности и самосовершенствованія; авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ указываетъ на это по поводу термина довольство. „Тѣ условія,—говоритъ онъ—которыя мы объединяемъ подъ названіемъ «довольство», безусловно необходимы, какъ средство для дальнѣйшаго подъема человѣка и человѣчества; буржуазность (мѣщанство) начинается лишь тамъ, гдѣ это средство становится объектомъ культа, превращается въ верховную цѣль и высшую цѣнность... Совершенно вѣрно; но этотъ формальный принципъ примѣнимъ не только къ одному термину— „довольство“; мѣщанство—вездѣ, гдѣ имѣетъ мѣсто этотъ принципъ. Отсюда вытекаетъ наша точка зрѣнія: *мѣщанствомъ можетъ быть*

рѣшительно все, подходящее подъ опредѣленные формальныя признаки, иначе говоря, мѣщанство не имѣетъ опредѣленнаго содержанія, что мы отмѣтили еще во Введеніи.

Идя отъ мѣщанства къ анти-мѣщанству, Струве въ то же время быстро двигался отъ анти-индивидуализма къ индивидуализму. Еще въ 1899 г. онъ доказывалъ, что точка зрѣнія марксизма не является безусловно анти-индивидуалистичной, а напротивъ того, возвышаетъ реальную личность: „передовыя теченія новѣйшей западной культуры являются по своей *идеальной или послѣдовательно проведеннымъ, додуманномъ* до конца индивидуализмомъ. Эти теченія неиндивидуалистичны или противиндивидуалистичны лишь *отъ своихъ средствъ*. Всесторонне развитая личность—какъ цѣль, общественная организація—какъ средство, вотъ та практическая «форма прогресса», которой движется впередъ современное культурное человѣчество“ („Романтика противъ казенщины“). Такимъ образомъ индивидуализмъ вовсе не противорѣчитъ „демократизму“ (въ то время еще нельзя было сказать „соціализму“); болѣе того, онъ неразрывно съ нимъ связанъ, такъ какъ нашъ авторъ теперь пришелъ къ тому выводу, что демократизмъ „является лишь методомъ или средствомъ для рѣшенія проблемы либерализма“ (изъ статьи 1901 г.), а либерализмъ является яркимъ индивидуализмомъ въ области политико-правовыхъ вопросовъ... Такимъ образомъ Струве совершилъ переходъ отъ марксизма къ либерализму и сталъ однимъ изъ главарей воскресшей въ началѣ XX-го вѣка „либеральной“ партіи. Откладываямъ рѣчь объ этомъ до слѣдующей главы; здѣсь отмѣтимъ только, что Струве подчеркиваетъ демократичность своего либерализма. О связи „демократическаго либерализма“ съ индивидуализмомъ, о проблемѣ индивидуализма, о личности и обществѣ, нашъ авторъ подробно говоритъ въ своей статьѣ „Въ чемъ же истинный націонализмъ?“ (1901 г.); здѣсь онъ становится на ярко индивидуалистическую точку зрѣнія и перебрасываетъ мостъ отъ анти-индивидуализма соціологическаго, на которомъ онъ стоялъ раньше, къ индивидуализму этическому. Онъ подчеркиваетъ, что не проповѣдуетъ соціологическаго номинализма (который логически связанъ съ ультра-индивидуализмомъ), что признаетъ громадное вліяніе общества на составляющія его единицы, но въ то же время указываетъ, что „въ эмпирическомъ мѣрѣ, а стало быть и для политики, есть одинъ только субъектъ—человѣческая личность“... „Личность творитъ коллективный процессъ и отъ него въ свою очередь получаетъ возбужденія къ дальнѣйшему творчеству. Весь процессъ исхо-

доть отъ личности и къ ней возвращается... Личность не есть единственная реальность въ общественномъ процесѣ, и потому невѣренъ крайній и исключительный соціологическій номинализмъ, но самоопредѣляющаяся личность есть абсолютная моральная основа всякаго общественного строенія, и въ этомъ смыслѣ индивидуализмъ есть абсолютное морально-политическое начало. Никакой общественно-политическій универсализмъ не можетъ быть признаваемъ, если онъ не совмѣстимъ съ индивидуализмомъ“. Въ этихъ словахъ ярко выставленъ впередъ этико-соціологическій индивидуализмъ и этимъ самымъ признанъ своеобразный приматъ личности надъ обществомъ. Отъ этики ясенъ переходъ къ правовымъ нормамъ и къ признанію только такого объективнаго права, которое не противорѣчитъ субъективному праву личности; отсюда—принятіе идеи абсолютнаго *естественнаго права*, которое и является основой „истиннаго“ либерализма. Либерализмъ—это „признаніе неотъемлемыхъ правъ личности, которыя должны стоять выше посягательствъ какого-либо коллективнаго, сверхъ-индивидуальнаго цѣлаго, какъ бы оно ни было организовано и какое бы наименованіе оно ни носило“... (Къ слову сказать, въ такомъ либерализмѣ нашъ авторъ видитъ „единственный видъ истиннаго націонализма“). Такимъ образомъ политическій либерализмъ есть только проявленіе этического индивидуализма.

Вотъ въ общихъ чертахъ содержаніе этой статьи, изъ которой мы воочию убѣждаемся, что бывшій крайній анти-индивидуалистъ обратился въ яркаго индивидуалиста, убѣдившись въ глубокихъ внутреннихъ противорѣчіяхъ всякаго анти-индивидуализма. Онъ могъ бы теперь протянуть руку примиренія своему идейному врагу и величайшему русскому индивидуалисту—Михайловскому, если бы ихъ попрежнему не раздѣляла пропасть кореннаго философскаго разногласія. Вся глубина этой пропасти станетъ понятной, если мы обратимся къ философскому обоснованію индивидуализма, которое мы найдемъ въ отмѣченномъ выше „Предисловіи“ къ книгѣ Бердяева.

Въ этомъ предисловіи Струве дѣлаетъ рѣшительный поворотъ отъ трансцендентально-нормативнаго неокантіанства, котораго держится Бердяевъ, въ сторону метафизики; этический индивидуализмъ онъ обосновываетъ на индивидуализмѣ метафизическомъ: онъ вводитъ понятіе *метафизической личности*, на ряду съ личностью эмпирической; иначе говоря, онъ принимаетъ категорію субстанціи и связанную съ ней категорію свободы, относительно которыхъ онъ утверждаетъ, что онѣ „находятся въ нашемъ познаніи“ („Предисловіе“, стр. XXXIV). Аргументы въ пользу субстанціальнаго пониманія души онъ считаетъ,

„метафизически неопровержимыми“, ибо само „понятіе душевной дѣятельности требуетъ понятія душевной субстанціи“ (Id.; XXXIII). Уже отсюда авторъ „Предисловія“ выводитъ свой этический индивидуализмъ, на этомъ онъ основываетъ принципъ чловѣка-самоцѣли; „я глубочайшимъ образомъ увѣренъ въ томъ, — заявляетъ онъ, — что идея равноцѣнности людей, какъ продуманное до конца философское убѣжденіе, опирается на идею субстанціального бытія духа“... (Id.; LXVIII). Идея равноцѣнности и равенства людей неизбѣжно дополняется идеей индивидуальности, ибо этика требуетъ не равенства безразличія, а равенства многоразличія: „нравственно необходимы въ равенствѣ моменты: во-1-хъ, *самоцѣльности* чловѣка — чловѣкъ никогда не можетъ быть разсматриваемъ, какъ чье-либо орудіе — и, во-2-хъ, воплощенія въ *каждомъ* чловѣкѣ высшаго блага въ чловѣческой формѣ индивидуальности“... (Id.; LXXIII). Такъ окончательно пришелъ къ этическому индивидуализму ранѣе столь враждебный ему авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“; теперь онъ даже возстаетъ на Бердяева за его протестъ противъ идеи индивидуализма, причемъ опять-таки подчеркиваетъ, что этический индивидуализмъ обосновывается исключительно метафизически. „Метафизически этический индивидуализмъ сводится къ признанію множественности самодѣятельныхъ духовныхъ субстанцій. Этика вся покоится въ этомъ смыслѣ на индивидуализмѣ, ибо этическая проблема возникаетъ изъ отношеній между равноцѣнными и автономными духовными субстанціями, стремящимися воплотить въ себѣ абсолютное добро“... (Id.; LIX; относительно взглядовъ Бердяева см. еще стр. LXXVIII—LXXIX).

Здѣсь передъ нами налицо то, что мы хотѣли бы назвать „метафизическимъ ультра-индивидуализмомъ“ — ясно выраженный спиритуализмъ, приближающійся впрочемъ къ идеалистическому дуализму. Мы не стоимъ на этой точкѣ зрѣнія: для насъ понятіе „душевной субстанціи“ является только психологическимъ терминомъ, отнюдь не необходимымъ для построенія понятія душевной дѣятельности; мы полагаемъ, что этический индивидуализмъ можетъ опираться не на метафизику, а на критическую философію. Но теперь дѣло идетъ не объ этихъ частныхъ противорѣчіяхъ, а о признаніи этического индивидуализма, на что бы онъ ни опирался — на метафизику ли, или на телеологическій критицизмъ: въ этомъ признаніи мы приходимъ къ тѣмъ же результатамъ, какъ и авторъ „Предисловія“, хотя и стоимъ на разныхъ плоскостяхъ. Интересно однако замѣтить, что и Струве тщательно подчеркиваетъ дуализмъ

а priori логическаго и а priori этическаго, сущаго и должнаго; онъ не понимаетъ стремленія Бердяева къ монистическому мировоззрѣнiю; онъ заявляетъ, что монизмъ не имѣетъ въ свою пользу никакой презумпциі, хотя готовъ признать „сверхъопытное единство сущаго и должнаго“ (Id.; XLVIII—XLIX); если метафизически сущее и должное едины, то гносеологически они глубоко различны (Id.; XIII; ср. въ „Проблемахъ Идеализма“ статью П. Г., стр. 86).

Придя къ такому дуализму, Струве тѣмъ самымъ пришелъ и къ дуализму истиннаго и сущаго съ должнымъ, или, какъ онъ самъ выражается, совѣсти интеллектуальной и совѣсти этической (Id.; XXIV); онъ устанавливаетъ дуализмъ сущаго и должнаго, совершеннѣйшую несоизмѣримость этихъ двухъ категорій: такъ былъ рѣшенъ вопросъ о двуединой правдѣ-истинѣ и правдѣ-справедливости, уже давно формулированный Михайловскимъ. Рѣшеніе это было дано Кантомъ: правда-сущее и правда-должное гносеологически не соединимы, а едины только субъективно, въ цѣльной человѣческой личности (ср. Id.; XLVIII—LVII). Если бы Михайловскій владѣлъ оружіемъ критической философіи, то онъ не началъ бы *chercher midi a quatorse heures*, не ломился бы въ открытыя двери, а понялъ бы, что рѣшеніе Канта—рѣшеніе окончательное и что нельзя слить истину и справедливость, что ихъ можно только параллелизовать. Впрочемъ смѣшеніе должнаго и сущаго у Михайловскаго замѣтнѣе всего въ 70-хъ годахъ; наоборотъ, въ 90-хъ годахъ въ борьбѣ съ марксистами онъ самъ настаивалъ на различіи этихъ категорій, какъ совершенно вѣрно замѣчаетъ тотъ же П. Г. въ указанной выше статьѣ ¹⁾.

Ортодоксальный марксизмъ и ортодоксальное народничество стали въ одинаково враждебныя отношенія къ новому идеалистическому теченію русской мысли; повторилась старая исторія гоненія на народничество со стороны и эпигоновъ славянофильства и эпигоновъ западничества. Интересно, что, чувствуя свое бессиліе противъ критической философіи, ортодоксальные марксисты и народники схватились за одно и то же оружіе—за эмпирио-критицизмъ Авенариуса, и съ трогательнымъ единодушiемъ повели борьбу противъ новаго врага; нельзя однако признать особенно удачными ни результаты борьбы, ни самое оружіе. Слишкомъ слабые философскіе удары не причиняли урона мировоззрѣнiю „идеалистовъ“, которые

¹⁾ Въ печати уже былъ раскрытъ псевдонимъ г. П. Г.: подъ нимъ скрывался тотъ же П. Струве.

даже съ явной неохотой парировали ихъ; настолько же неудачной слѣдуетъ признать и попытку дискредитировать новое теченіе, ставя метафизическій идеализмъ въ логическую связь съ реакціонными общественными теченіями. Идеализмъ доказалъ, что можно соединить демократизмъ съ метафизической и даже религіозной философскою основой.

На возраженіяхъ эпигоновъ марксизма и народничества намъ не приходится долго останавливаться: возраженія эти, по справедливому замѣчанію одного изъ „идеалистовъ“, мало вдохновляютъ къ отвѣту, такъ какъ показываютъ только легкость философскаго багажа ихъ авторовъ. Достаточно будетъ одного примѣра: въ отвѣтъ на сборникъ статей „Проблемы Идеализма“, о которомъ подробно рѣчь будетъ ниже, эпигоны марксизма выпустили свой сборникъ „Очерки реалистическаго міровоззрѣнія“ (1903 г.); достаточно познакомиться съ любой изъ философскихъ статей этого сборника, чтобы убѣдиться какъ бьютъ мимо цѣли всѣ громы, обрушиваемыя эпигонами марксизма на головы идеалистовъ. Такъ, напримѣръ, г. Базаровъ въ обширной статьѣ сражается съ основоположеніями трансцендентальнаго апіоризма; онъ доказываетъ, что законы логики не имѣютъ общеобязательнаго значенія... Доказываетъ онъ это слѣдующимъ образомъ: законъ тождества „ $A = A$ “ не обладаетъ, по его мнѣнію, силой необходимости, ибо тождество это состоитъ изъ *словъ*, а слова мѣняютъ свое значеніе!.. Вся философская система Гегеля построена на постоянной перемѣнѣ словомъ его значенія, т.-е. на принципѣ „ $A \neq A$ “, или „ $A = \text{не } A$ “. „...У Гегеля слово постоянно мѣняетъ свое значеніе въ процессѣ мышленія— именно въ этомъ и состоитъ діалектическій методъ“... (!). Такимъ образомъ діалектическая логика Гегеля есть система мышленія „внѣ закона тождества“; какъ же послѣ этого можно настаивать на общеобязательности логическихъ нормъ?.. („Очерки реалистическаго міровоззрѣнія“; Базаровъ: „Авторитарная метафизика и автономная личность“, стр. 203 — 204. Тутъ кое-что заимствовано отъ Тренделенбурга,—см. Trd., II, 157; §§ 2—9 и др., причемъ однако жестоко перепутано). Достаточно прочесть одинъ отрывокъ, блестящій такимъ своеобразнымъ номинализмомъ и, пожалуй, дѣйствительно являющій примѣръ мышленія „внѣ законовъ логики“, чтобы отказаться отъ намѣренія стрѣлять изъ пушекъ по воробьямъ, вскрывать ошибки подобныхъ возраженій... Поэтому мы позволимъ себѣ пройти мимо этой мало интересной полемики позитивнаго лагеря съ идеалистами; позицію метафизическаго идеализма мы счи-

таемъ уязвимой только съ точки зрѣнія трансцендентально-критической философіи, которую такъ упорно отрицають позитивисты.

Книга Бердяева съ интереснымъ „Предисловіемъ“ къ ней явилась критическими пролегоменами къ новому теченію; дальнѣйшее свое развитіе идеи идеализма получили въ сборникѣ статей двѣнадцати авторовъ — „Проблемы идеализма“ (1903 г.). Здѣсь мы имѣемъ уже полный расцвѣтъ этического индивидуализма, особенно ярко проявившійся въ статьяхъ Бердяева и Новгородцева; на этихъ двухъ статьяхъ мы остановимся особенно подробно и только слегка коснемся наиболѣе интересныхъ для насъ мѣстъ изъ статей остальныхъ авторовъ. О статьѣ П. Г. („Къ характеристикѣ нашего философскаго развитія“) мы уже дважды упоминали: она является разъясненіемъ философской дѣятельности П. Струве... Въ статьѣ Аскольдова („Философія и жизнь“) между прочимъ разбирается понятіе этической личности, указывается, что содержаніе ея измѣняется по координатамъ *сложности*, *интенсивности* и *гармоничности* (стр. 214; это то, что мы называли широтой, глубиной и гармоничностью личности). Ярко индивидуалистическіе взгляды высказываетъ и Булгаковъ, одинъ изъ вождей неоидеалистическаго теченія („Основные проблемы теоріи прогресса“; ср. съ рядомъ статей того же автора въ его интересномъ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму“); по его замѣчанію, „свободное развитіе личности, какъ идеалъ общественнаго развитія“ является въ настоящее время нравственной аксіомой. Тутъ же онъ указываетъ на мѣщанство („духовную буржуазность“), основнымъ признакомъ которой считаетъ этическій матеріализмъ, и исходя отсюда, подчеркиваетъ глубокое мѣщанство ортодоксальнаго марксизма (Id.; 25, 26, 28). Однимъ словомъ, въ любой изъ двѣнадцати статей мы найдемъ ярко выраженный этическій индивидуализмъ или, по крайней мѣрѣ, признаніе непримиримаго гносеологическаго противорѣчія между категоріями сущаго и должнаго.

Наибольшей яркости и интенсивности этическій индивидуализмъ достигаетъ въ статьѣ Бердяева „Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма“. За два года, лежащіе въ промежуткѣ между этой статьёй и разобранной нами книгой о субъективизмѣ и индивидуализмѣ—авторъ быстро эволюціонировалъ отъ телеологическаго критицизма къ крайнему метафизическому идеализму, въ направленіи, указанномъ еще авторомъ „Предисловія“ къ его книгѣ: тамъ онъ признавалъ только трансцендентально-абсолютное (логическія и этическія нормы), отрицая трансцендентно и онтологически абсо-

лютное, — теперь онъ пришелъ именно къ признанію онтологическаго абсолюта; тамъ онъ настаивалъ на монизмѣ и универсализмѣ, отвергая индивидуалистическую точку зрѣнія, — теперь онъ пришелъ именно къ самому яркому индивидуализму.

Свою статью Бердяевъ начинаетъ съ подчеркиванія основного принципа индивидуалистической этики — признанія абсолютной цѣнности за человѣкомъ; человѣкъ есть самоцѣль, *Zweck an sich selbst*, повторяетъ онъ за Кантомъ, и на этомъ положеніи строить свой этическій индивидуализмъ (Id.; 105). Теперь онъ уже не подмѣняетъ понятія „человѣкъ“ терминомъ „человѣчество“, какъ дѣлалъ это двумя годами ранѣе, не утверждаетъ, что „мы не имѣемъ права постулировать чего-то стоящаго выше человѣчества“, какъ это онъ утверждалъ въ то время, но, напротивъ, ставитъ человѣка бесконечно высоко, выше общества, выше человѣчества... „Человѣческое я — заявляетъ онъ — не должно ни передъ чѣмъ склонять своей гордой головы, кромѣ своего же собственнаго идеала совершенства, своего Бога, передъ которымъ только оно и отвѣтственно. Человѣческое я стоитъ выше суда другихъ людей, суда общества и даже всего бытія, потому что единственнымъ судьей является тотъ нравственный законъ, который составляетъ истинную сущность я“... (Id.; 123). Вотъ какой, съ Божьей помощью, поворотъ!

Итакъ, въ основѣ этики лежитъ идея личности, изъ которой должна быть выведена вся нравственность (Id.; 105, 108 и др.); здѣсь Бердяевъ подробно останавливается на разборѣ этого понятія. Прежде всего возникаетъ вопросъ: на какой личности должна быть нравственность, на „я“ или „ты“? Это приводитъ къ рѣшенію проблемы эгоизма, на которой мы уже не разъ останавливались въ предыдущемъ изложеніи. Приматъ „ты надъ я“, проповѣдуемый ходячимъ альтруизмомъ, является глубоко анти-индивидуалистической концепціей въ этикѣ: во-первыхъ, этика совершенно не знаетъ понятія „ты“, содержаніе котораго только отрицательно („не-я“); во-вторыхъ, основной принципъ этики о человѣкѣ, какъ самоцѣли, устраняетъ даже самое раздѣленіе „я“ и „ты“, ибо „высшее нравственное сознание требуетъ, чтобы каждый человѣкъ относился къ каждому другому человѣку не какъ къ *ты*..., а какъ къ *я*, къ такой же цѣли самой въ себѣ, какъ и онъ самъ“... Такимъ образомъ, „въ этикѣ мы должны признать не только приматъ я (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это я единственнымъ элементомъ этики... Наше настоящее я, то я, которое имѣетъ абсолютную цѣнность, которое мы должны утвер-

ждать и осуществлять и за права котораго мы должны бороться; это—духовное, идеальное я, наша нравственно-разумная природа. Быть *эго-истомъ* въ этомъ смыслѣ слова и значить быть нравственнымъ человѣкомъ, быть личностью“. Отсюда еще разъ ясно, что этическій индивидуализмъ не имѣетъ ни единой точки соприкосновения съ эгоизмомъ въ его обычномъ смыслѣ, противопоставляемомъ альтруизму. Съ этой точки зрѣнія утилитаризмъ—безразлично, будетъ ли онъ эгоистическимъ или альтруистическимъ—является несомнѣнно *этическимъ анти-индивидуализмомъ*, ибо принципъ „блага большинства“ несомнѣнно противорѣчитъ основному принципу индивидуалистической этики—человѣку-самоцѣли. (Мы отмѣчали это, говоря о дѣятеляхъ шестидесятыхъ годовъ). Этика совершенно пренебрегаетъ „благомъ большинства“ и даже вообще „благомъ другого“, ибо, во-первыхъ, благо и долгъ не стоятъ ни въ какой логической связи, а во-вторыхъ, какъ совершенно вѣрно отмѣчаетъ Бердяевъ, „нравственная проблема не есть проблема стадности, ...она не рѣшается ни государствомъ, ни общественнымъ процессомъ, ни судомъ людей, это внутренняя индивидуальная проблема человѣческаго я, стремящагося къ идеальному совершенству“ (Id.; 108—112).

Положивъ въ основу этики идею *личности*, Бердяевъ пришелъ такимъ образомъ къ тому этическому индивидуализму, который Струве формулировалъ еще въ 1901 году. Разбирая дальше понятіе личности, Бердяевъ совершаетъ и дальнѣйшую часть пути въ намѣченномъ тѣмъ же авторомъ направленіи: отъ этического индивидуализма онъ приходитъ къ метафизическому идеализму и спиритуализму, какъ къ основѣ всякаго міровоззрѣнія. „Что такое личность съ точки зрѣнія этики?..“—спрашиваетъ онъ и рѣшаетъ этотъ вопросъ слѣдующимъ образомъ: въ предѣлахъ опыта мы не находимъ этической личности, а видимъ только личность эмпирическую, которая отнюдь не удовлетворяетъ нашимъ моральнымъ запросамъ и требованіямъ. А между тѣмъ „*нравственная проблема есть прежде всего проблема отношенія между эмпирическимъ «я» и «я» идеальнымъ, духовнымъ, «нормальнымъ»*“ (соотвѣтствующимъ этической нормѣ). Иными словами, „*нравственность есть прежде всего внутреннее отношеніе человека къ самому себѣ, исканіе и осуществленіе своего духовнаго «я», торжество нормативнаго сознанія въ сознаніи «эмпирическомъ»*“ (курсивъ автора); въ этомъ и состоитъ такъ называемое „развитіе личности“ въ человѣкѣ (Id.; 106; ср. 112). Между эмпирической личностью и личностью идеальной Бердяевъ видитъ однако рѣжущее противорѣчіе, что и дѣлаетъ нравственную

проблему — проблемой трагической (Id.; 105, 106); личность идеальная постулируетъ этической индивидуализмъ, личность эмпирическая ведетъ къ анти-индивидуалистическому гедонизму и утилитаризму. Выходъ Бердяевъ находитъ только одинъ: „идея личности и нравственная проблема, субъектомъ которой личность является, понятны только на почвѣ спиритуализма“; такимъ образомъ онъ присоединяется къ Струве въ признаніи категоріи субстанціи, въ признаніи субстанціи души, необходимой для этической идеи личности (Id.; 107).

Интересно замѣтить, что такой переходъ къ метафизическому ультра-индивидуализму является у Бердяева совершенно необоснованнымъ. Почему необходимо реализовать понятіе „идеальной личности“ введеніемъ субстанціи души? почему этической индивидуализмъ не можетъ быть основанъ на томъ же телеологическомъ критицизмѣ, послѣдователемъ котораго былъ въ свое время тотъ же Бердяевъ? Въдь еще старикъ Кантъ разъяснилъ апріорность моральныхъ основоположеній, призналъ неразрѣшимость нравственной проблемы для эмпиризма, построилъ этической индивидуализмъ—отнюдь не опираясь на спиритуализмъ, который для него былъ гносеологически непріемлемымъ. Уже по одному этому видно, что есть полная возможность (каковы бы ни были ошибки Канта, его излишній формализмъ и рационализмъ въ этикѣ) построить этической индивидуализмъ, избѣжавъ плоскаго эмпиризма и не впадая въ крайности метафизическаго идеализма: Струве и Бердяевъ напрасно полагали, что *tertium non datur*, что нѣтъ никакого пути между Сциллой эмпиризма и Харибдой спиритуализма. Спиритуализмъ (также какъ и эмпиризмъ)—дѣло вѣры своихъ адептовъ; не посягая на эту вѣру, мы однако совершенно не можемъ признать необходимости такого метафизическаго обоснованія этическаго индивидуализма, полагая, что критическая философія служить для него вполне достаточной точкой опоры. Какъ бы то ни было, но расходясь съ Бердяевымъ въ обоснованіи, мы сходимся съ нимъ въ результатахъ теоріи: отрицая метафизическій ультра-индивидуализмъ, мы всецѣло принимаемъ основоположенія этическаго индивидуализма.

Мы помнимъ, что въ своей книгѣ Бердяевъ отрицательно относился къ индивидуализму, считая, что дни его сочтены и что современная философская мысль все болѣе и болѣе тяготеетъ къ универсализму; ошибку этого взгляда мы нашли въ *некритическомъ смѣшеніи этическаго и соціальнаго*. Теперь Бердяевъ исправляетъ свои взгляды единовременнымъ признаніемъ какъ индивидуализма,

такъ и универсализма, и этимъ самымъ даетъ рѣшеніе проблемы индивидуализма. „Исходная точка зрѣнія этики можетъ быть только индивидуалистической, — заявляетъ онъ; — нравственная проблема есть проблема индивидуализма, проблема личности, но индивидуализмъ нужно метафизически преодолѣть и придти къ универсализму, вѣрнѣе, индивидуализмъ и универсализмъ должны гармонически соединиться въ одномъ міровоззрѣніи“ (Id.; 114). Эту основную, спеціально интересующую насъ проблему Бердяевъ пытается рѣшить слѣдующимъ образомъ. Почему мы такъ высоко ставимъ личность, „я“, индивидуальность? — только потому, что мы мыслимъ въ ней универсальное духовное содержаніе: „въ «индивидуальномъ», въ человѣческой личности, мы чтимъ «универсальное», т.-е. единую духовную природу, многообразно и индивидуально проявляющуюся въ эмпирическомъ мірѣ“. „Можно прямо сказать, — продолжаетъ онъ, — что нравственный уровень человѣческой личности измѣряется степенью ея проникновенія универсальной жизнью и универсальными интересами“ (Id.; 114—115). Человѣкъ обрѣтаетъ свою индивидуальность только развивая въ себѣ универсальное, а отсюда вытекаетъ слѣдующее рѣшеніе этической проблемы: „нравственное противорѣчіе между должнымъ и сущимъ, между человѣческимъ «я», стремящимся къ идеальному совершенству, и эмпирической дѣйствительностью разрѣшается двумя путями, которые въ концѣ концовъ сходятся: путемъ индивидуального и путемъ универсального развитія. Индивидуальная жажда совершенства, осуществленія духовнаго «я», что и составляетъ сущность нравственной проблемы, утоляется безпредѣльнымъ индивидуальнымъ развитіемъ, упирающимся въ духовное безсмертіе, и безпредѣльнымъ универсальнымъ развитіемъ, т.-е. прогрессомъ культуры... Такимъ образомъ индивидуальная нравственная проблема превращается въ проблему социальную“ (Id.; 115—116).

Это рѣшеніе проблемы индивидуализма является съ одной стороны пріемлемымъ, но съ другой — несомнѣнно неполнымъ, половинчатымъ. Съ одной стороны Бердяевъ совершенно вѣрно указываетъ на давно знакомую намъ истину, что личность и общество отнюдь не враждебны другъ другу, что индивидуальное развитіе и прогрессъ культуры дополняютъ другъ друга; но не трудно видѣть, что, рассуждая такъ, онъ синтезируетъ личность, какъ понятіе этическое и общество, какъ понятіе социологическое, совершенно устраняя вопросъ о синтезѣ личности и общества, какъ понятій социологическихъ. Въ этомъ и заключается половинчатость его рѣшенія проблемы индивидуализма. Стоя на почвѣ спиритуализма, увлекаясь концеп-

цій „ідеальної личности“, какъ понятія етическаго и метафизическаго, Бердяевъ совершенно отстраняетъ отъ себя вопросъ о „реальной личности“; перейдя отъ соціалізма къ либерализму, онъ сталъ доктринеромъ, его точка зрѣнія слишкомъ теоретична, онъ неспособенъ съ высотъ философіи спуститься въ равнину обыденной жизни, къ вопросу о благѣ реальной личности. Прогрессъ культуры не ложится ли тяжелымъ бременемъ на цѣлые классы обездоленныхъ людей? соединимо ли благо реальной, эмпирической личности съ универсальнымъ развитіемъ? не неизбежны ли жертвы культуры? имѣемъ ли мы право принимать эти жертвы? Все это совершенно не интересуетъ Бердяева. Онъ только отмѣчаетъ чисто догматически, что идеальная личность нуждается въ матеріальномъ общественномъ базисѣ, а потому „мы требуемъ экономического развитія и привѣтствуемъ болѣе совершенныя формы производства“ (Id.; 117). Какъ экономическое развитіе влияетъ на цѣлые классы народа, не губятъ ли болѣе совершенныя формы производства массу неприспособленныхъ — объ этомъ ни звука; правда, кое-что изъ этой области можно найти въ книгѣ Бердяева, но вѣдь съ того времени онъ далеко ушелъ отъ своей старой точки зрѣнія. Наскоро отмахнувшись отъ всѣхъ этихъ назойливыхъ вопросовъ, Бердяевъ переходитъ къ обоснованію политическихъ правъ личности, основывая ихъ на естественномъ правѣ, о которомъ у насъ будетъ рѣчь ниже; во здѣсь онъ снова стоитъ на почвѣ этического индивидуализма, такъ что вопросъ объ участи реальной личности такъ и остается нерѣшеннымъ. Подобно тому какъ въ книгѣ Бердяева мы видѣли полное смѣшеніе этического и соціологическаго, такъ здѣсь мы имѣемъ полное устраненіе соціологическаго и господство только одной этической точки зрѣнія; мы только-что отмѣтили, что, стоя на ней, Бердяевъ рѣшаетъ проблему индивидуализма хотя неполно, но ярко индивидуалистически. Личность для него стоитъ безконечно высоко, ей „принадлежитъ этической (не соціологической) примать надъ обществомъ“ ... (Id.; 116); съ этической точки зрѣнія онъ цѣнитъ глубину человѣческой личности, ея своеобразіе, ея индивидуальность какъ сумму чертъ, отличающихъ одну личность отъ другой: „человѣческое «я», — говоритъ онъ, — въ основѣ котораго у всѣхъ людей лежитъ одна и та же духовная сущность, въ жизни облекается въ плоть и кровь, оно должно быть своеобразно, имѣть свои краски, словомъ, быть индивидуальностью. Человѣкъ есть «разностное существо» и онъ не долженъ терпѣть нивеллировки, долженъ протестовать противъ по-

пытки вымуштровать его по одному шаблону,... обратить его въ полезный для стада экземпляръ, какими бы «общественными благополучіями» эти посягательства ни прикрывались “... (Id.; 127—128). Всякій шаблонъ, нивеллировка, равненіе—ему ненавистны; неудивительно поэтому, что онъ жестоко обрушивается на мѣщанство, отчасти противопоставляя его индивидуализму... „...Одна изъ основныхъ задачъ нравственности есть борьба съ мѣщанствомъ, quasi-идейной мелочностью, борьба за аристократизацію человѣческой души. А это возможно только путемъ созданія яркой индивидуальности, которая съумѣетъ защитить свой человѣческій обликъ во всемъ его своеобразіи отъ всѣхъ попытокъ стереть и нивеллировать его. Мѣщанство и моральная мелочность еще слишкомъ даютъ о себѣ знать въ бытѣ передового человѣчества, и этической идеализмъ долженъ особенно бороться съ этимъ зломъ“ (Id., 127). Въ противовѣсъ этой мелочности, этому мѣщанству Бердяевъ снова выдвигаетъ впередъ идеаль сильной, полной и яркой жизни, повторяя и перефразируя слова своего славнаго предшественника и широчайшаго изъ русскихъ индивидуалистовъ, Михайловскаго: послѣдній тоже стремился къ яркой и полной жизни, желалъ одновременно служить истинѣ, бороться за справедливость, любоваться красотой звѣздъ и цвѣтовъ—вообще жить во всю: „пусть все живое живетъ и пусть во всю живетъ“, говорилъ онъ. Бердяевъ повторяетъ эти слова, подчеркивая, что такая широкая, кипучая жизнь даже въ своихъ отрицательныхъ сторонахъ лучше умѣренного и аккуратнаго, ползучаго мѣщанства: „человѣческое «я» развивается путемъ повышенія жизни,—говоритъ онъ,—и потому старый призывъ «жить во всю» никогда не теряетъ своего значенія. Въ человѣкѣ есть безумная жажда жизни, интенсивной и яркой, жизни сильной и могучей, хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ. Это необыкновенно цѣнная жажда и пусть она лучше опьяняетъ человѣка, чѣмъ отсутствуетъ совсѣмъ“ ... (Id.; 131).

Въ этой только-что разобранной статьѣ какъ нельзя ярче сказались основныя черты русскаго идеализма, намѣченныя еще Струве въ 1901 г. (см. также его статью „Высшая цѣнность жизни“, „Сѣверный Курьеръ“, 1900 г.); Бердяевъ только подробнѣе и ярче формулировалъ эти основоположенія и пошелъ дальше по двумъ намѣченнымъ путямъ—по пути метафизическаго ультра-индивидуализма и этическаго индивидуализма. Какъ бы мы ни расходились съ нимъ во взглядахъ на первое, но мы не можемъ не признать, что въ области второго уже давно не было слышно такого яркаго и сильнаго призыва къ этическому индивидуализму, къ признанію безко-

нечно-важнаго значенія личности и ея этического примата надъ обществомъ, призыва къ борьбѣ съ мѣщанствомъ. И все это относится, конечно, не къ одному Струве, не къ одному Бердяеву, но и ко всѣмъ представителямъ идеалистическаго теченія. Чтобы закончить наше знакомство съ ними, необходимо еще остановиться на одномъ изъ „двѣнадцати апостоловъ“ новаго теченія (какъ ихъ называли), на одномъ изъ двѣнадцати авторовъ „Проблемъ идеализма“ — Новгородцевъ, помѣстившемъ въ этомъ сборникѣ интересную статью „Нравственный идеализмъ философіи права“.

Вопросъ о взаимоотношеніи личности и общества — одна изъ задачъ философіи права; неудивительно поэтому, что яркое индивидуалистическое теченіе, проявившееся въ русской мысли конца XIX вѣка, не могло не затронуть теоретиковъ права, наиболѣе чуткихъ къ тяготѣніямъ современной философской мысли. Новгородцевъ почувствовалъ необходимость прійти къ индивидуализму еще въ первой своей работѣ, трактовавшей объ „Исторической школѣ юристовъ“ (1896 г.); здѣсь онъ впервые выставилъ впередъ естественно-правовую идею, съ неизбежностью приводящую къ индивидуализму, а во второй своей работѣ („Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ“, 1901 г.) уже окончательно и безповоротно пришелъ къ этическому примату личности. Наконецъ, въ своей вышеотмѣченной статьѣ изъ „Проблемъ идеализма“ онъ подвелъ интересные итоги борьбѣ сторонниковъ естественнаго права съ представителями историческаго направленія, борьбѣ индивидуализма съ анти-индивидуализмомъ. Мы нѣсколько подробнѣе остановимся именно на этой его послѣдней статьѣ.

Принципъ естественнаго права находится въ непосредственной связи съ основоположеніями трансцендентальнаго нормативизма, съ его рѣзкимъ дуализмомъ сущаго и должнаго. Монистическія теоріи, поглощавшія должное сущимъ, отрицали самое понятіе естественныхъ правъ личности — свободы и равенства, и устанавливали только право положительное, покоящееся на историческомъ базисѣ и являющееся отраженіемъ „сущаго“, организмомъ, развивающимся „по законамъ эволюціи“ (какъ будто есть такіе законы!). Должнаго нѣтъ; надо изучать только сущее. Такова была исходная точка исторической школы юристовъ. Слишкомъ общеизвѣстно, что благодаря такой точкѣ зрѣнія историческая школа впала въ крайній анти-индивидуализмъ: „для историческаго созерцанія — заявляетъ Новгородцевъ — общій ходъ событій есть все, а личность — ничто“... Личность есть только производная эпохи, среды, класса (— „національнаго духа“, какъ

обобщалъ и абстрагировалъ Савиньи), а отсюда' и возникла проповѣдь „о смиреніи личности передъ общимъ ходомъ событій“... (Id.; 238). Только со времени возрожденія критической философіи въ концѣ XIX-го вѣка стало возможнымъ противодѣйствовать такой рѣзко анти-индивидуалистической точкѣ зрѣнія и, опираясь на дуализмъ сущаго и должнаго, воскресить естественное право съ его яркимъ этическимъ индивидуализмомъ и безъ того рационализма, который былъ присущъ ему въ XVIII-мъ столѣтіи, — что и сдѣлали одновременно: въ Германіи — Штаммлеръ, у насъ — Новгородцевъ' (въ 1896 г.), а также и Петражицкій, воскресившій естественное право своей психологической теоріей права; однако послѣдній, стоя на точкѣ зрѣнія психологическаго индивидуализма, не стоитъ на почвѣ критической философіи и индивидуализма этическаго, почему мы и пройдемъ мимо его во всякомъ случаѣ интересной теоріи.

Точка зрѣнія исторической школы на право была совершенно аналогична отношенію историческаго материализма къ социологіи: объ эти доктрины были несомнѣнно фаталистичны, въ чемъ отчасти были грѣшны и Марксъ и Савиньи, не говоря уже объ ихъ ортодоксальныхъ послѣдователяхъ. Крайній детерминизмъ этихъ теорій заключался именно въ полномъ отрицаніи категоріи должнаго: право, какъ и всякій организмъ, развивается закономѣрно и естественно, такъ что „естественное право“ есть именно право положительное. Непреложныя силы, стоящія внѣ воздѣйствія человѣка, ведутъ по строго опредѣленному пути развитія все человѣчество въ его социальныхъ, правовыхъ, экономическихъ отношеніяхъ: въ этомъ сходились ортодоксальные марксисты и ортодоксальные савиньисты. Естественное право было объявлено такой же „утопіей“, какъ въ былыя времена субъективная социологія, ибо оба они отстаивали этическую точку зрѣнія въ правѣ и социологіи. Надо впрочемъ, сказать, что русская юридическая наука никогда не имѣла въ своей средѣ видныхъ представителей этой крайне анти-индивидуалистической школы: наиболѣе видные дѣятели въ этой области (Муромцевъ, Коркуновъ, Дювернуа и др.) склонялись къ историко-социологической точкѣ зрѣнія, а не были представителями чистаго историзма; во всякомъ случаѣ однако они относились вполне отрицательно къ идеѣ естественнаго права и отнюдь не были сторонниками индивидуализма, такъ что только въ концѣ XIX-го вѣка у насъ родился въ области права индивидуализмъ, вслѣдствіе соединенія идеи естественнаго права съ основоположеніями критической философіи. Рука объ руку съ Новгородцевымъ здѣсь идутъ Струве, Булгаковъ, Бердяевъ и др.

По замѣчанію Струве, естественное право лежитъ въ основѣ всякаго истиннаго либерализма; это субъективное право есть въ то же время право абсолютное, „коренящееся въ этическомъ понятіи личности и ея самоопредѣленія и служащее мѣриломъ для всякаго положительнаго права“... „Никакое объективное право, отрицающее такую свободу (*свободу выраженія мысли и изъявленія воли*), не можетъ быть признаваемо правомѣрнымъ, хотя бы оно было, съ соблюденіемъ всѣхъ юридическихъ тонкостей, облечено въ форму закона и прошло черезъ *всенародное* голосованіе“ (см. цитированную выше статью „Въ чемъ же истинный націонализмъ?“ 1901 г.). Эту формулировку основъ естественнаго права Новгородцевъ называетъ энергической и блестящей, и вполнѣ раздѣляетъ этотъ „протестъ личности противъ государственнаго абсолютизма“... („Пр. ид.“; 295). Бердяевъ точно такъ же приходитъ къ идеѣ естественнаго права, утверждая, что „всякая новая форма общественности... должна быть оцѣнена и оправдана какъ *средство* осуществленія идеальной *цѣли* — естественнаго права личности и свободы и равенства, этихъ основныхъ моментовъ реализаціи естественнаго права“... И далѣе: „этически ничѣмъ нельзя оправдать посягательства на естественное право человѣка, такъ какъ нѣтъ въ мірѣ таковой *цѣли*, во имя которой можно бы посягнуть на священныя стремленія человѣческаго духа, измѣнить принципу самоцѣльности человѣческой личности“... Исходя отсюда, Бердяевъ на мѣсто этико-правового принципа „народнаго суверенитета“ ставитъ противоположный принципъ неотчуждаемыхъ правъ личности, откуда вытекаетъ и нравственный императивъ — „боротся за естественное право человѣка, не допускать надругательства надъ нимъ“... (Id.; 118). Очевидно, что такой императивъ сразу выводитъ идеализмъ съ вершинъ метафизики на арену конкретной политической борьбы, „борьбы за права трудящихся массъ“.

Возвращаемся къ статьѣ Новгородцева. Возражая исторической школѣ, онъ утверждаетъ, что право не только историческое и общественное явленіе—это только одна сторона вопроса; съ другой стороны право, равно какъ и мораль, является принципомъ личности. Посему недостаточно соціологическое изученіе права или психологическое; необходимо изучать право и какъ нормативно-этическое явленіе (Id.; 273—274, 279 и др.); отсюда вытекаетъ связь естественнаго права съ индивидуализмомъ. „Въ качествѣ идеала, создаваемого въ силу несовершенствъ существующаго порядка, естественное право можетъ служить для самыхъ различныхъ стремленій; во съ давнихъ поръ оно сроднилось съ индивидуализмомъ, какъ съ

наибольше законной формой своего выражения, и в этомъ видѣ, на этой почвѣ оно получило свое широкое развитіе“ (Id.; 294). На почвѣ же критической философіи естественное право тѣмъ болѣе развилось въ формахъ этического индивидуализма, что подчеркиваетъ и самъ Новгородцевъ; чрезвычайно интересныя для насъ мысли Новгородцева по этому поводу мы позволимъ себѣ привести съ наибольшей подробностью. Указавъ, что съ точки зрѣнія философіи право есть явленіе нормативно-этическое, Новгородцевъ продолжаетъ: „поставивъ вопросъ на почву этики, мы этимъ самымъ оправдали какъ индивидуализмъ, такъ и абсолютизмъ защищаемаго воззрѣнія. Ибо индивидуализмъ является исходнымъ пунктомъ всѣхъ моральныхъ опредѣленій, абсолютизмъ—той неизмѣнной формой ихъ, которая вмѣстѣ съ тѣмъ характеризуетъ и самую ихъ сущность“.

„*Индивидуализмъ*—говоритъ онъ далѣе, а мы позволяемъ себѣ подчеркнуть—*является въ такой мѣрѣ принадлежностью этики, что эти два понятія можно признать синонимами*“, ибо центромъ этики можетъ быть только индивидъ, самоопредѣляющаяся личность, личность свободная этически, хотя и связанная социологически: „личность, это—грань между царствомъ необходимости и царствомъ свободы“... Съ одной стороны она является абсолютно самодержавной, съ другой стороны—она связана обществомъ; „въ общественныхъ союзовъ личность не можетъ проявить всей полноты, всего содержанія нравственныхъ цѣлей, но съ другой стороны, въ автономной личности нѣтъ и вовсе нравственности“. Обычное возраженіе общественниковъ, что-де нравственность есть производная социальной среды, бьетъ мимо цѣли, ибо генетическое объясненіе нравственности нисколько не опровергаетъ ея абсолютнаго значенія, какъ нормы, а индивидуализмъ, какъ принципъ морали, не отрицаетъ историческихъ формъ нравственности. „Этической индивидуализмъ вовсе не имѣетъ въ виду отрицать необходимость социальной среды для проявленія нравственного закона. Напротивъ, какъ только мы формулировали нравственную норму личности какъ законъ *всеобщаго* долженствованія, а это и есть основная формула морали, мы этимъ самымъ уже предположили существованіе не одной, а нѣсколькихъ личностей и поставили категорической императивъ въ известную связь съ остальнымъ міромъ“. Такимъ образомъ этической индивидуализмъ отъ морали субъективной переходитъ къ морали объективной, цѣль и направленіе которой онъ и указываетъ: „развитіе общественной среды имѣетъ своей конечной задачей возвышеніе нравственного достоинства и нравственного самосознанія лицъ; этимъ

опредѣляется нормальное отношеніе общества къ своимъ членамъ“. Мы видимъ такимъ образомъ, что идеализмъ приходитъ къ тому этическому и соціологическому номинализму, за который Бердяевъ въ своей книгѣ такъ жестоко нападалъ на Михайловскаго... Новыя птицы — старыя пѣсни, или по крайней мѣрѣ пѣсни на старый ладъ; читатель знаетъ, что этому старому ладу мы глубоко сочувствуемъ, признавая однако, что идеализмъ подвелъ прочный философскій фундаментъ подъ вѣрныя положенія Михайловскаго: точки опоры ихъ различны—у Михайловскаго эта точка опоры весьма мало надежна—но выводы и результаты одинаковы. Вотъ, напримеръ, Новгородцевъ оспариваетъ воззрѣнія крайнихъ общественниковъ и приверженцевъ органической теоріи общества: „основаніемъ и цѣлью является не общество, а лицо,—говоритъ онъ;—такъ называемый общественный организмъ не имѣетъ самостоятельнаго бытія: онъ существуетъ только въ лицахъ: это — единственная реальности, черезъ которыя проявляется духъ общенія. Общественный организмъ есть не болѣе какъ отвлеченіе, подъ которымъ понимается совокупность отдѣльныхъ лицъ“ (Ib.; 281 — 283). Подкрѣпляя этотъ свой взглядъ, Новгородцевъ ссылается на мнѣніе Чичерина въ его „Философіи права“; съ гораздо большимъ правомъ онъ могъ бы сослаться и на Михайловскаго, который еще на тридцать лѣтъ ранѣе ясно и подробно выяснилъ точку зрѣнія соціологическаго номинализма и индивидуализма.

Но заслуга идеализма заключается въ томъ, что онъ попытался обосновать соціологическій номинализмъ и индивидуализмъ на индивидуализмѣ этическомъ, на что мы уже неоднократно указывали. Новгородцевъ также отмѣчаетъ связь индивидуалистическаго принципа съ моральной идеей, утверждая, что сознаніе этой связи „составляетъ движущій моментъ въ томъ расцвѣтѣ индивидуалистическихъ теорій, который мы теперь несомнѣнно переживаемъ“. „Разъясняя это свое утвержденіе, онъ разбираетъ далѣе что такое личность и указываетъ на необходимость различать личность соціологическую, этическую и метафизическую, а потому и соціологическій, этический и метафизическій индивидуализмъ. Къ соціологическому индивидуализму онъ относитъ рѣшеніе вопроса о роли личности въ исторіи, отмѣчая, что „попытки указать роль личности въ исторіи или разъяснить, что съ ростомъ общества возрастаетъ и личность, имѣютъ совершенно другое значеніе, чѣмъ тотъ этический индивидуализмъ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь“. Здѣсь мы лишній разъ можемъ убѣдиться въ томъ, что то или иное рѣшеніе вопроса о „роли личности въ исторіи“

совершенно не связано съ проблемой индивидуализма: индивидуалистъ Новгородцевъ совершенно не является индетерминистомъ, но наоборотъ, заявляетъ, что „что бы ни говорили историки и социологи о значеніи личности, въ предѣлахъ социологическаго взгляда она должна остаться замкнутой въ цѣпь исторической закономерности“. Такимъ образомъ Новгородцевъ является противникомъ того социологическаго ультра-индивидуализма, который выражается въ индетерминизмъ; вѣрный послѣдователь Канта, онъ детерминистъ въ познаніи и индетерминистъ въ морали. „...Социологическое опредѣленіе личности не есть единственно возможное—заявляетъ онъ:—кромѣ этого, личность подлежитъ опредѣленію со стороны этики и метафизики. Къ этому и склоняется то возрожденіе индивидуализма, о которомъ мы замѣтили выше“... Въ этикѣ и метафизикѣ законъ причинности теряетъ свое всеобъемлющее значеніе, и изъ царства необходимости мы переходимъ въ царство свободы, личность получаетъ здѣсь автономное значеніе, „провозглашается свободнымъ и абсолютнымъ центромъ самостоятельныхъ опредѣленій“ (Id.; 284—285). Этический индивидуализмъ Новгородцева проявляется во всемъ этомъ какъ нельзя болѣе ярко, что же касается его метафизическаго ультра-индивидуализма, то Новгородцевъ скрываетъ свои метафизическія воззрѣнія въ нѣкоторой неопредѣленности выраженій (см., напр., Id.; 296 и др.). Намъ осталось еще отмѣтить отношеніе Новгородцева къ общественности, а значить и къ проблемѣ синтеза личности и общества. Рѣшеніе этой проблемы у него почти буквально то же самое, какое мы нашли за нѣсколько страницъ раньше въ статьѣ Бердяева изъ того же сборника. Нравственный законъ, заявляетъ Новгородцевъ, не можетъ оставаться отвлеченной догмой; будучи *общеобязательной* нормой, онъ тѣмъ самымъ вводитъ личность въ міръ дѣйствительныхъ отношеній: „при этомъ сочетаніи безусловныхъ нравственныхъ началъ съ міромъ дѣйствительныхъ отношеній мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны восполнить принципъ *этического индивидуализма* понятіемъ *общественнаго развитія*“. (Курсивъ нашъ). И далѣе: „основаніе и цѣль нравственности есть личность, но развитіе личности совершается въ условіяхъ общественной среды. Вотъ почему нравственный законъ не можетъ остаться индифферентнымъ къ этимъ условіямъ, но долженъ требовать приспособленія ихъ къ своимъ цѣлямъ. Общество по своему существу есть не ограниченіе личности, а ея расширеніе и восполненіе. Но для того, чтобы оно соотвѣтствовало своему существу и своей цѣли, оно должно быть соотвѣтствующимъ образомъ организовано, и въ этомъ

заключается великая задача социальнаго прогресса“ (Id.; 292—3). Конечно, все это неопровержимо, но это еще не есть рѣшеніе проблемы социологическаго индивидуализма; „проклятые вопросы“, формулированные Михайловскимъ, остаются безъ отвѣта. Социальный прогрессъ не давить ли реальную личность? глубина совместима ли съ широтой? гдѣ указанъ путь для реальной эмпирической личности къ ея гармоничному сочетанію съ обществомъ? Намъ говорятъ, что общество должно быть надлежащимъ образомъ организовано — каковъ же процессъ, который приведетъ къ цѣли, не поработая реальную личность? На все это мы не находимъ отвѣта, нигдѣ не находимъ попытки доказать, что Михайловскій ошибался, принимая принципъ обратной пропорціональности широты и глубины. На нѣтъ и суда нѣтъ; поэтому и мы, минуя критику русскаго идеализма, продолжимъ изученіе его эволюціи.

Въ журналѣ идеалистовъ („Новый Путь“, съ октября 1904 г.; съ 1905 г.—„Вопросы Жизни“) мы встрѣчаемъ развитіе и продолженіе тѣхъ взглядовъ, съ которыми мы познакомились въ „Проблемахъ идеализма“. Бердяевъ здѣсь снова доказываетъ неизбѣжность спиритуалистическаго пониманія личности: „что такое *личность*, откуда она черпаетъ силы для противоположенія своей *индивидуальности* окружающему? Увы! для позитивиста личность только биологическое понятіе, для рационалиста личность не имѣетъ индивидуальности“... Это все тотъ же метафизическій ультра-индивидуализмъ, и онъ попрежнему сочетается у Бердяева съ индивидуализмомъ этическимъ и социологическимъ. „Мы не рисуемъ себѣ предѣльнаго социальнаго совершенства, — заявляетъ онъ, — но если ужъ рисовать утопіи, то наиболѣе достойной мы признали бы состояніе окончательнаго торжества индивидуализма, союзъ людей, основанный на внутренней свободѣ и любви, а не на внѣшней организаціи“... (въ слѣдующей главѣ мы подробнѣе остановимся на скрывающемся въ этихъ словахъ переходѣ отъ былого социализма къ „мистическому анархизму“). Придя къ социологическому индивидуализму, Бердяевъ наконецъ созналъ свой старый грѣхъ — свое отрицательное отношеніе къ Михайловскому; теперь онъ раскаивается, что „въ пылу полемики мы (не только одинъ Бердяевъ, но и всѣ ортодоксальные марксисты 90-хъ годовъ) часто бывали несправедливы и даже грубы по отношенію къ этому замѣчательному человѣку“, котораго теперь Бердяевъ называетъ противникомъ, другомъ и отцомъ... Такъ произошелъ синтезъ въ лицахъ между марксизмомъ и народничествомъ... Объ этомъ же синтезѣ между прочимъ говоритъ и

Булгаковъ въ рядѣ интересныхъ статей „Идеализмъ и общественныя программы“. „Развитіе общественной мысли и жизни — говоритъ онъ — заставило выработать изъ этихъ двухъ несогласимыхъ, казалось, противоположностей (марксизма и народничества) нѣчто общее и бесспорное, причемъ пришлось сдѣлать существенныя уступки — къ чему таить — обѣимъ сторонамъ“... Очевидно, что уступка марксизма заключалась главнымъ образомъ — не говоря пока объ аграрномъ вопросѣ — въ принятіи идеи индивидуализма. „...Личности, какъ соціальной единицы, марксизмъ въ сущности не знаетъ, онъ этически анти-индивидуалистиченъ“... Точку зрѣнія свою и своихъ соратниковъ Булгаковъ называетъ „идеалистическимъ индивидуализмомъ“, ибо „идеализмъ характеризуется послѣдовательнымъ и сознательнымъ индивидуализмомъ, имѣющимъ своей основой религіозно-метафизическій и этический индивидуализмъ, ученіе о безмѣрной и абсолютной цѣнности каждой живой человѣческой души, каждой индивидуальности“... И здѣсь, какъ видимъ, мы имѣемъ дѣло съ этическимъ индивидуализмомъ и метафизическимъ ультра-индивидуализмомъ; что же касается проблемы соціологическаго индивидуализма, то практическимъ вопросамъ, связаннымъ съ ея разрѣшеніемъ, Булгаковъ посвящаетъ большую часть своей статьи. „Глухой антагонизмъ между личностью и обществомъ неустрашимъ, — сознаетъ онъ, — и выходъ изъ него можетъ быть находимъ только практически. Поэтому даже теоретически нельзя себѣ представить такой совершенной правовой и общественной строй, при которомъ бы разъ навсегда была замирена эта внутренняя борьба индивида съ обществомъ“. Практическая же его программа выражается въ двухъ словахъ — соціалъ-индивидуализмъ, соціализмъ какъ средство, индивидуализмъ какъ цѣль: по выраженію Булгакова, соціализмъ есть „исторически необходимое средство для торжества индивидуализма“. Выясняя подробнѣе общественную программу идеализма, Булгаковъ приходитъ къ тому же, къ чему пришелъ авторъ разобранной нами статьи „Въ чемъ же истинный націонализмъ?“, неизбѣжнымъ проявленіемъ этическаго индивидуализма является политическій либерализмъ... Съ точки зрѣнія Струве и Булгакова либерализмъ этотъ, либерализмъ демократическій, а не буржуазный, отнюдь не противорѣчитъ соціализму, какъ „исторически необходимому средству“... Вполнѣ признавая всю демократичность подобнаго либерализма, а также и наличность именно *такого* либерализма, въ идеалистическомъ міровоззрѣніи, мы однако видимъ возможность рѣшенія проблемы индивидуализма только соціализмомъ, который сочетаетъ личность съ

обществомъ, право съ экономикой, народное благосостояніе съ національнымъ богатствомъ. Право есть форма, экономика—содержаніе; индивидуализмъ въ правѣ требуетъ свободы личности, но этотъ же принципъ, примѣненный въ такой же формѣ къ экономикѣ, ведетъ къ порабощенію личности—Михайловскій достаточно ясно доказалъ это своей критикой либерально-доктринерскаго манчестерства. Противорѣчіе налицо; не трудно видѣть, что оно параллельно антагонизму между личностью и обществомъ. Мы утверждаемъ однако, что противорѣчіе это теоретически и практически устранимо: мы предвидимъ такія общественныя формы, которыя гармонично сочетаютъ право съ экономикой и личность съ обществомъ; только тогда будетъ практически рѣшена вѣковая проблема индивидуализма. Если это утопизмъ, то утопизмъ совершенно неизбежный: отрицая его, мы вычеркиваемъ изъ нашего лексикона слово „идеаль“. Ортодоксальные марксисты пробовали совершить надъ своей мыслью такую вивисекцію: мы хорошо помнимъ всѣ ихъ громы, направленные на голову „утописта“ Михайловскаго; идеализмъ и въ этомъ вернулся къ точкѣ зрѣнія нашего замѣчательнѣйшаго изъ индивидуалистовъ: авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ призналъ себя (въ 1901 г.) повиннымъ въ критической реабилитаціи утопизма, считая его злѣйшимъ врагомъ филистерства. Свое „Предисловіе“ къ книгѣ Бердяева онъ начинаетъ характернымъ эпитафомъ изъ Гёте:

Nur allein der Mensch
 Vermag das Unmögliche.
 Er unterscheidet,
 Wählet und richtet;
 Er kann dem Augenblick
 Dauer verleihen...

Такое возвращеніе къ „утопизму“ составляетъ на нашъ взглядъ одну изъ заслугъ идеализма и реакцію фаталистическому міровоззрѣнію девяностыхъ годовъ. Широкій либерализмъ, въ формулу котораго вылилось это возвращеніе, отличается, правда, неопредѣленностью программы, но это и неудивительно, такъ какъ онъ ставится *цѣлью*, а не средствомъ. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно одно: либерализмъ идеалистовъ былъ *демократическаго* характера, ибо они согласны въ томъ, что средствомъ и методомъ либерализма въ условіяхъ настоящей минуты можетъ быть только демократизмъ. Бердяевъ полагаетъ даже, что „недемократическій либерализмъ“ есть въ сущности *contradictio in adjecto*; онъ забываетъ добавить только, что это

можетъ относиться лишь къ политическому либерализму. (Всѣ вышеприведенныя цитаты — изъ „Новаго Пути“, 1904 г., №№ 10, 11 и 12). Бердяевъ также считаетъ либерализмъ цѣлью, а социализмъ средствомъ: цѣль либерализма — развитіе личности, осуществленіе естественнаго права, свободы, равенства; задача социализма — открытіе новыхъ путей для проведенія въ жизнь этихъ принциповъ, поэтому онъ привѣтствуетъ социально-экономическій коллективизмъ, но считаетъ страшнымъ зломъ коллективизмъ этической („Проблемы идеализма“, стр. 118). Не трудно видѣть, что этотъ этической коллективизмъ есть не что иное, какъ мѣщанство, согласно нашей терминологіи; такимъ образомъ идеализмъ пришелъ къ коренному отрицанію мѣщанства, что мы уже видѣли выше. Бердяевъ даже съ излишней рѣшительностью утверждаетъ, что анти-мѣщанство — исключительная добродѣтель, отличающая русскихъ отъ европейцевъ: „духовная жажда — говоритъ онъ — рѣзко отличаетъ русскую интеллигенцію отъ мѣщанства интеллигенціи европейской“... Конечно, этими словами слишкомъ огульно осуждена европейская интеллигенція, но зато совершенно вѣрно подчеркнута основная черта интеллигенціи русской: на всемъ протяженіи XIX-го вѣка — за однимъ печальнымъ исключеніемъ восьмидесятихъ годовъ, эпохи общественнаго мѣщанства — мы всюду видѣли постепенно нарастающія анти-мѣщанскія тенденціи русской мысли. И вотъ уже въ преддверьи XX-го вѣка мы заключаемъ наше изслѣдованіе знакомствомъ съ ярко-индивидуалистическимъ и глубоко анти-мѣщанскимъ идейнымъ теченіемъ... Благодаря этимъ своимъ чертамъ, оно не можетъ не быть для насъ въ высокой степени симпатичнымъ, каковы бы ни были его увлеченія нераздѣляемымъ нами крайнимъ метафизическимъ ультра-индивидуализмомъ.

Резюмируемъ въ немногихъ словахъ общее направленіе идеалистическаго движенія. Сами идеалисты характеризуютъ свои воззрѣнія различнѣйшими заголовками: Булгаковъ считаетъ себя „идеалистическимъ индивидуалистомъ“; Новгородцевъ, равно какъ и Струве, стоитъ на почвѣ „соціологическаго и этическаго номинализма“; Бердяевъ называетъ свою точку зрѣнія „спиритуалистическимъ индивидуализмомъ, этическимъ пантеизмомъ и этическимъ номинализмомъ“ и т. п. („Проблемы идеализма“, стр. 113, 128, 275 и др.). Мы пытались выше привести эти различные взгляды къ одному знаменателю и нашли у всѣхъ главныхъ представителей идеализма *метафизическій ультра-индивидуализмъ, этической и соціологиче-*

скій индивидуализмъ и демократическій либерализмъ на фонѣ рѣзкаго анти-мѣщанства.

Метафизическій ультра-индивидуализмъ неидеализма выражается главнымъ образомъ въ принятіи категоріи субстанціи, субстанціи души. Мы радикально несогласны съ якобы философской необходимостью такой точки зрѣнія и видимъ полную возможность построения цѣльнаго этико-философскаго міровоззрѣнія и міровоздѣйствія на почвѣ метафизическаго индивидуализма, принимающаго „я“ отнюдь не спиритуалистически; мы одинаково далеко стоимъ и отъ спиритуализма и отъ эмпиризма, принимая личность, „я“ за понятіе метафизическое (см. т. I, стр. 19); въ этомъ метафизическомъ ультра-индивидуализмѣ мы не можемъ быть солидарны съ представителями новаго теченія русской мысли, вполне симпатизируя ихъ этическому индивидуализму и социологическому номинализму. Мы согласны съ ними въ томъ, что ни одна теорія субъективно-генетическаго характера не можетъ дать объективнаго критерія истины, добра, красоты, что это можетъ дать только объективно-трансцендентальное ученіе; мы признаемъ, что только на почвѣ философіи и метафизики можно основать прочное и полное міровоззрѣніе; мы раздѣляемъ глубокой этической и социологической индивидуализмъ идеализма, намъ въ высокой степени симпатично его яркое анти-мѣщанство, его девизъ „черезъ социализмъ къ индивидуализму“, это своего рода „*per aspera ad astra*“...

Этимъ мы и закончимъ наше знакомство съ идеалистическимъ индивидуализмомъ, оставляя до слѣдующей главы изученіе его дальнѣйшей эволюціи и, пожалуй, его разложенія; обратимся теперь не къ будущему, а къ прошлому идеалистическаго индивидуализма, не къ его духовнымъ дѣтямъ, а къ его идейнымъ предкамъ. Если говорить пока не объ общемъ теченіи русской мысли, а объ ея отдѣльныхъ представителяхъ, то идеалистическій индивидуализмъ окажется связаннымъ съ такими разнообразными именами, какъ съ именами Достоевскаго, Михайловскаго, Чичерина и Вл. Соловьева. Метафизическій ультра-индивидуализмъ ярко сказался прежде всего въ системѣ замѣчательнѣйшаго изъ русскихъ философовъ, Вл. Соловьева. Посвящая ему здѣсь только нѣсколько словъ, мы сознаемъ, что слѣдовало бы пополнить этотъ пробѣлъ и подробно разобрать отношеніе этого замѣчательнаго мыслителя къ личности и человѣку. (Этому вопросу пока посвящена только небольшая статейка Волжскаго — „Человѣкъ въ философской системѣ Владиміра Соловьева“, см. „Русскія Вѣдомости“, 1903 г., № 209). Въ настоящей работѣ мы

можемъ однако только слегка коснуться воззрѣній Вл. Соловьева, имѣя въ виду главнымъ образомъ только его отношеніе къ идеалистическому теченію ¹⁾. Мы сказали, что Вл. Соловьевъ былъ метафизическимъ ультра-индивидуалистомъ: его теистическая философія, признаніе субстанціи души, ученіе о Логосѣ, о мировой душѣ, объ автономности категорій абсолютнаго Добра—достаточно подтверждаютъ такое опредѣленіе. Не останавливаясь подробно на всемъ этомъ, мы только въ немногихъ словахъ отмѣтимъ отношеніе Вл. Соловьева къ проблемѣ индивидуализма. Въ небольшой статейкѣ на эту тему въ Словарѣ Брокгаузъ-Ефрона (т. XIII, 66—67), Соловьевъ подраздѣляетъ индивидуализмъ на метафизическій (теоретическій) и практический; о первомъ рѣчь будетъ ниже, а ко второму, подъ которымъ Соловьевъ понимаетъ индивидуализмъ главнымъ образомъ социологической, Соловьевъ относился отрицательно, считая въ корнѣ неправильнымъ противоположеніе индивидуальнаго и общественнаго элемента. Индивидуальный и общественный элементъ, заявляетъ онъ, должны совмѣщаться въ сознательной нравственной солидарности, не ограничивая, а восполняя другъ друга: „личность—динамическій элементъ, общество—статическій; исторія—ихъ взаимное треніе“—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ. Историческій процессъ онъ опредѣляетъ какъ „постепенное расчлененіе и индивидуализацію частныхъ сферъ человѣческой жизни, при возрастающемъ взаимодействіи людей и объединенія цѣлаго человечества“ (Id.; т. XIX, 520). Достаточно ясно изъ того, что Вл. Соловьевъ отрицательно относится только къ ультра-индивидуализму въ социологіи, являясь самъ въ этой области чистой воды индивидуалистомъ. Такимъ же индивидуалистомъ является онъ и въ этикѣ, что мы могли бы подтвердить ссылками на многія мѣста изъ его „Критики отвлеченныхъ началъ“, „Оправданія добра“, „La Russie et l'église universelle“ и „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“ и др. Человѣкъ цѣль, а не средство—повторяетъ онъ вслѣдъ за Кантомъ, будучи однако далеко отъ раціонализма великаго нѣмецкаго философа; его интересуетъ не „человѣкъ“, какъ голая идея, а человѣческая личность, реальная личность: „личность человѣческая, — пишетъ онъ, — и не личность человѣческая вообще, не отвлеченное понятіе, а дѣйствительное живое лицо, каждый отдѣльный человѣкъ—имѣетъ безусловное, боже-

¹⁾ О причинахъ подобнаго умолчанія—см. Введеніе, т. I, стр. 19; по этимъ же причинамъ мы далѣе только въ самыхъ общихъ чертахъ намѣчаемъ нашу точку зрѣнія.

ственное значеніе“. Центр тяжести системы Вл. Соловьева лежит однако не въ этическомъ и не въ социологическомъ, а въ метафизическомъ индивидуализмѣ: идеалистическое теченіе въ послѣднемъ только приближается къ его ультра-индивидуализму. Интересно, что самъ Вл. Соловьевъ считалъ себя метафизическимъ индивидуалистомъ, одинаково возставаая и противъ метафизическаго ультра-индивидуализма и противъ метафизическаго анти-индивидуализма; это онъ высказалъ съ иной терминологіей въ своемъ блестящемъ предисловіи къ переводу тусклой и сѣрой книги Гелленбаха „Der Individualismus“ („Индивидуализмъ въ свѣтѣ біологіи и современной философіи“, изд. А. Н. Аксакова, 1884 г.). Анти-индивидуализмомъ онъ признаетъ тамъ механистическія теоріи естествознанія, ультра-индивидуализмомъ—абсолютистическія теоріи нѣмецкой метафизики (главнымъ образомъ Гегель); и тѣ и другія совершенно уничтожаютъ личность: первыя разлагаютъ вселенную и человѣка на механизмъ движенія вещества или -перераспределенія энергіи, вторыя поглощаютъ личность, которая теряется какъ переходящій моментъ въ безразличіи Абсолюта. Метафизическій анти-индивидуализмъ утверждаетъ, что человѣческая личность есть лишь комплексъ и комбинація отдѣльныхъ элементовъ; метафизическій ультра-индивидуализмъ утверждаетъ, что реальная личность есть лишь моментъ абсолютной Идеи, абсолютнаго Духа; и то и другое совершенно уничтожаетъ понятіе личности—такъ сходятся крайности. „...И тамъ и здѣсь самъ человѣкъ ни при чемъ, — замѣчаетъ Вл. Соловьевъ;— если сущность и смыслъ вселенной заключаются въ такихъ вещахъ какъ «безусловное тождество», «абсолютная идея», «безсознательное» и тому подобное, то человѣку съ его душевными потребностями и жизненными задачами здѣсь нѣтъ мѣста; ему нѣтъ мѣста и въ томъ случаѣ, если вселенная есть лишь сложный механизмъ движущагося вещества“... (стр. IX—X). Крайній анти-индивидуализмъ, разлагающій личность, былъ далекъ отъ Вл. Соловьева; что же касается ультра-индивидуализма, то, отвергая абсолютизмъ нѣмецкой метафизики, нашъ мыслитель въ то же время вращался всецѣло въ области метафизическаго ультра-индивидуализма; та точка зрѣнія, которую можно назвать метафизическимъ индивидуализмомъ была весьма близка Соловьеву, когда онъ говорилъ, что и всемірный механизмъ и всемірный силлогизмъ суть лишь отвлеченія нашего ума, реализуемья только въ томъ, отъ чего они отвлечены, въ чемъ-то третьемъ, что не есть ни бездушное вещество, ни безплотная идея: „чтобы обозначить это третье не въ немъ самомъ,

а въ самомъ общемъ его проявленіи, мы скажемъ, что оно есть *жизнь*... Необходимо призвать полную реальность жизни и наше объясненіе жизни не сводить къ ея отрицанію“... (Id.; стр. XVIII). Въ этихъ замѣчательныхъ словахъ мы видимъ яркій метафизическій индивидуализмъ, приближающійся къ тому, о чемъ можно говорить какъ объ индивидуализмѣ гносеологическомъ. Но отъ этого гносеологическаго индивидуализма Соловьевъ тотчасъ же переходилъ къ метафизическому ультра-индивидуализму; въ этомъ онъ главный предшественникъ современныхъ идеалистовъ, изъ которыхъ одинъ, именно Булгаковъ, признаетъ себя его правобѣрнымъ ученикомъ; Струве также призналъ (въ 1901 г.) свою нѣкоторую условную близость къ автору „Оправданія добра“ (см. также его статью „Памяти Владимира Соловьева“, 1900 г.).

Въ области философски-правовыхъ взглядовъ предшественникомъ идеалистовъ былъ Чичеринъ, тотъ самый Чичеринъ, котораго Герценъ окрестилъ гуверменталистомъ и который въ шестидесятыхъ годахъ занималъ видное мѣсто въ партіи російскихъ либеральныхъ доктринеровъ. Таковымъ онъ остался до послѣдняго дня своей жизни—вѣрнымъ ученикомъ Бастіа, сторонникомъ экономической свободы, поклонникомъ Екатерины II-ой, противникомъ всѣхъ демократическихъ теченій; очевидно, что онъ былъ далекъ отъ социализма и „демократическаго либерализма“ и могъ служить живымъ опроверженіемъ мнѣнія Бердяева о томъ, что „недемократическій либерализмъ есть въ сущности *contradictio in adjecto*“. Тѣмъ не менѣе Чичеринъ былъ несомнѣннымъ предтечей идеалистовъ въ области философски-правовыхъ построеній: онъ всегда былъ убѣжденнымъ „идеалистомъ“ гегельянской окраски, отчасти метафизическимъ ультра-индивидуалистомъ; въ своихъ послѣднихъ произведеніяхъ конца девяностыхъ годовъ онъ безповоротно примкнулъ къ индивидуализму, что признаютъ и сами представители новаго теченія, считая его однимъ изъ своихъ предшественниковъ (см., напр., „Проблемы идеализма“, стр. 86 и 285; „Новый Путь“ 1904 г. № 10, статья Бердяева и др.). Въ своей „Философіи права“ (1900 г.) Чичеринъ выступаетъ на защиту естественнаго права (стр. 94 и слѣд., особенно 105—120), индивидуалистическое значеніе котораго уже было выяснено на предыдущихъ страницахъ; онъ утверждаетъ, что „индивидуализмъ, состоящій въ признаніи свободы лица, составляетъ краеугольный камень всякаго истиннаго чловѣческаго зданія“... (Id.; 66). Индивидуальность для него есть понятіе метафизическое, во всякомъ случаѣ не эмпирическое; чело-

вѣческая личность есть не только измѣняющійся рядъ сознаний, но нѣчто цѣльное и вполне реальное: „сознание своего я есть мировой фактъ, котораго не въ состояннн устранить никакіе софизмы“ (Id.; 27); личность эта обладаетъ *свободой*, которая является неизбѣжнымъ предикатомъ въ сужденнн, субъектомъ котораго будетъ „личность“, ибо послѣдняя есть „реальная дѣятельная сила, способная направлять свои дѣйствія“ (Id.; 38). Вообще же личность есть сущность, а значить начало метафизическое, и притомъ сущность единичная, индивидуальная, духовная (т.-е. одаренная разумомъ и волей) и свободная, въ силу чего обладающая правами (Id.; 54—56). На такомъ вполне индивидуалистическомъ фундаментѣ Чичеринъ строить свою философію права; его идеалистическій индивидуализмъ во многомъ повторяется въ построенняхъ его послѣдователей, изъ которыхъ многіе, какъ мы это видѣли, признають свое духовное родство съ этимъ „идеалистомъ“ 60-хъ годовъ.

Если ихъ предшественникомъ на почвѣ либерализма былъ Чичеринъ, то еще большее вліяніе оказалъ на нихъ его постоянный идейный врагъ, Михайловскій, въ области соціологическаго номинализма. Смѣшно утверждать, конечно, что идеализмъ есть возвращеніе къ Михайловскому; не менѣе смѣшно было бы отрицать громадное вліяніе Михайловскаго на идеалистовъ, которые зовуть его „противникомъ, другомъ и отцомъ“... Еще въ 1901 г. Бердяевъ горячо нападалъ на Михайловскаго за его соціологическій номинализмъ; однако въ концѣ того же 1901 года Струве съ нѣкоторыми оговорками пришелъ къ тому же соціологическому номинализму въ своей статьѣ „Въ чемъ же истинный націонализмъ?“ (см. выше). Прошли еще два года—въ „Проблемахъ Идеализма“ тотъ же Бердяевъ *implicite* формулировалъ соціологическій номинализмъ, а Новгородцевъ призналъ это, поставивъ точки надъ і. Этотъ соціологическій номинализмъ (конечно, не „ультра“) и индивидуализмъ былъ центромъ тяжести всей системы Михайловскаго; послѣ недолгихъ колебаній мысли идеалисты пришли къ тому же. Если мы вспомнимъ теперь основныя черты „субъективизма“ Михайловскаго, то увидимъ, что всѣ онѣ перешли по наслѣдству въ идеализмъ: мы видѣли, что и телеологизмъ и категорію возможности (свободу) и категорію справедливости (должное) идеалисты безусловно принимаютъ, хотя и основываютъ на другомъ фундаментѣ. Короче говоря, въ „идеалистическомъ индивидуализмѣ“, какъ двучленной формулѣ, во второмъ членѣ (индивидуализмѣ) мы найдемъ все духовное наслѣдство Михайловскаго; къ первому же члену онъ не причастенъ.

Наконецъ, если мы обратимся къ этическому индивидуализму, то мы найдемъ предшественниковъ идеализма въ Л. Толстомъ и Достоевскомъ, особенно въ послѣднемъ. Еще въ своей книгѣ 1901 года Бердяевъ указывалъ на сходство Михайловскаго и Л. Толстого, ибо они оба-де крайніе субъективисты и индивидуалисты; конечно, тогда Бердяевъ возставалъ противъ этого, признавая однако, что Толстой вполне правъ въ своемъ требованіи самосовершенствованія, что онъ „правъ, когда онъ учитъ, что въ человѣкѣ живетъ нравственный законъ и этого не опровергнетъ никакая социологія со своей генетической точкой зрѣнія“ (стр. 101). Въ послѣднихъ строкахъ своей статьи „Проблемы идеализма“ (стр. 135—136) Бердяевъ еще энергичнѣе подчеркиваетъ ту же самую мысль; и какъ ни далеки другъ отъ друга рационалисты Толстой и иррационалисты-мистики среди идеалистовъ, однако этическій индивидуализмъ является ихъ общимъ связующимъ звеномъ. (Это доказываетъ между прочимъ, что этическій индивидуализмъ можетъ быть обоснованъ не только на почвѣ метафизическаго ультра-индивидуализма). О Достоевскомъ же намъ не для чего распространяться; слишкомъ ясно, какаѣ тѣсная связь имѣется налицо между этимъ величайшимъ изъ русскихъ этическихъ индивидуалистовъ и идеалистическими индивидуалистами конца XIX-го вѣка. „Человѣкъ-самоцѣль“ — ихъ общій девизъ, вырисовывающійся на каждой страницѣ Достоевскаго, въ каждой статьѣ Струве, Булгакова, Бердяева, Новгородцева и др.: вторые обосновываютъ его на почвѣ философіи и метафизики, первый — рисовалъ въ образахъ и картинахъ съ громадной силой творческой интуиціи.

Такова связь идеалистическаго индивидуализма съ отдѣльными представителями русской общественной мысли. Теперь, когда мы познакомились съ этимъ теченіемъ русской философіи конца XIX-го вѣка, бросимъ еще разъ общій взглядъ на пройденный этой „русской философіей“ путь. Къ концу вѣка окончательно выяснилось, что у насъ есть „русская философія“: также какъ уже давно существовалъ и свой „русскій социализмъ“; такое словосочетаніе не должно шокировать приверженцевъ „единой науки“ уже по одному тому, что, говоря философскимъ языкомъ, при единой сущности возможны различныя модусы ея проявленія „... „Русская философія“ ведетъ свое начало отъ славянофиловъ и развивается съ тѣхъ поръ въ непрерывной преемственности, но только къ началу XX-го вѣка она дѣлается міровоззрѣніемъ не единичныхъ лицъ, а цѣлой группы. Мы уже отмѣтили выше, что славянофильство сороковыхъ годовъ,

сперва исходившее изъ основъ шеллингiанства, мало-по-малу выходило на собственный путь, характеризуемый именно системой трансцендентнаго идеализма, а еще болѣе точно — системой идеализма мистическаго. Братья Кирѣевскіе и Хомяковъ были первыми основоположниками новаго ученія, но полное развитіе его далъ только въ послѣдней четверти XIX-го вѣка Владиміръ Соловьевъ, одинъ изъ самобытнѣйшихъ и замѣчательнѣйшихъ русскихъ философовъ, характерный романтикъ по типу мировоззрѣнія. Однако, какъ мы знаемъ, время дѣятельности Соловьева совпало съ эпохой расцвѣта позитивныхъ доктринъ среди русской интеллигенціи, а потому въ теченіе четверти вѣка голосъ его былъ гласомъ вопіющаго въ пустынь. Только въ самомъ концѣ XIX-го столѣтія, когда русская интеллигенція отъ „діалектическаго матеріализма“ перешла черезъ критическую философію къ тѣмъ или инымъ системамъ идеализма, когда послѣ „Проблемъ идеализма“ совершилась дифференціація послѣдняго, мистическій идеализмъ сталъ мировоззрѣніемъ вполне определенной группы русской интеллигенціи и система Соловьева нашла послѣдователей и продолжателей: такимъ, на примѣръ, является Булгаковъ. Начиная съ 1904 года русскій мистическій идеализмъ соединился, какъ мы это увидимъ въ слѣдующей главѣ, съ художественнымъ романтическимъ теченіемъ (Мережковскій и др.) и имѣлъ даже отдѣльный литературный органъ — „Новый Путь“ и „Вопросы Жизни“. Существованіе этихъ органовъ мистическаго идеализма явно показало наличность въ русской интеллигенціи интереса къ системамъ крайняго трансцендентнаго идеализма, но въ то же время быстрое увяданіе этихъ журналовъ не менѣе ясно вскрыло количественную незначительность этой группы интеллигенціи.

Политическія бури начала XX-го вѣка не дали возможности мистическому идеализму достигнуть полнаго и пышнаго расцвѣта; вообще современная революціонная эпоха отодвигаетъ философскіе вопросы на задній планъ передъ жгучими практическими задачами момента, „культура“ временно ступенывается передъ „политикой“. Еще не такъ давно многіе утверждали, что идеализмъ и мистицизмъ по самому своему существу реакціонны, что они вызваны къ жизни политической задавленностью русскаго общества, что при первыхъ же лучахъ политическаго разсвѣта они растаютъ, яко таетъ воскъ отъ лица огня... Конечно, всѣ эти кассандровскія прорицанія оказались вполне невѣрными по существу. Очень можетъ быть, что въ до-революціонную эпоху многіе искали выхода въ идеализмъ и

мистицизмѣ, разочаровавшись или отчаявшись въ другихъ путяхъ; но обвиненіе самого идеализма въ реакціонности является тѣмъ не менѣе въ высшей степени страннымъ. Почему это реализмъ въ его самыхъ не-критическихъ формахъ, въ родѣ позитивизма и матеріализма, долженъ имѣть привилегію прогрессивности? и что можетъ быть нелѣпѣе признанія *логической* связи между идеализмомъ и реакціонностью? Если смѣшивать идеализмъ и мистицизмъ съ „православіемъ“ въ духѣ „Московскихъ Вѣдомостей“, то только въ такомъ случаѣ послѣднее признаніе имѣетъ нѣкоторый смыслъ; но такое смѣшеніе, возможное въ періодъ позитивизма и раціонализма, совершенно невысказуемо въ эпоху возрожденія философскихъ знаній. Ошибочность такого смѣшенія явствуетъ уже изъ одного того, что мистическій идеализмъ въ политическомъ отношеніи сталъ, какъ мы это еще отмѣтимъ, на сторону *анархизма*, который только догматикамъ-марксистамъ можетъ казаться политически-реакціоннымъ (конечно, по сравненію съ ихъ собственной единственно прогрессивной догмой).

И однако нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что мистическій идеализмъ уже перешелъ черезъ точку апогея своего развитія и въ настоящую минуту находится въ періодъ своего убыванія. Причины этого очевидны. Во-первыхъ, какъ мы это уже отмѣтили выше, философскіе вопросы, выдвигаемые мистическимъ идеализмомъ, не находятъ отклика въ бурныхъ и тяжелыхъ настроеніяхъ современной эпохи; во-вторыхъ, политическіе идеалы мистическаго идеализма являются анархизмомъ, который, вообще говоря, имѣетъ за собою только весьма малочисленную общественную группу; наконецъ, въ третьихъ, мистическій идеализмъ является проявленіемъ несвойственнаго широкому кругу общества „романтическаго“ міропониманія и такимъ образомъ неизбежно обреченъ на замкнутое существованіе идейнаго аристократизма. Во всякомъ случаѣ симптомы убыванія мистическаго идеализма—несомнѣнны; прежній побѣдоносный походъ трансцендентныхъ идеалистовъ на все раціональное обратился теперь въ оборону своихъ позицій ¹⁾.

Но если это такъ, то не присутствуемъ ли мы при началѣ конца возродившейся философской мысли? Вѣдь современная рево-

¹⁾ Мелкій, но характерный фактъ: одинъ изъ наиболѣе талантливыхъ теоретиковъ трансцендентнаго идеализма, Н. О. Лосскій, помѣщалъ въ „Вопросахъ Философій и Психологій“ свои цѣльныя статьи подъ „боевымъ“ заглавіемъ „Обоснованія мистическаго эмпиризма (1904—1905 г.)“; въ 1906 г. статьи эти вышли отдѣльной книгой подъ скромнымъ заглавіемъ „Обоснованія“ интуитивизма“.

люціонная эпоха одинаково неблагопріятствуетъ развитію какой бы то ни было философіи въ широкихъ кругахъ общества; матеріализмъ и идеализмъ, позитивизмъ и интуитивизмъ — всѣ они одинаково должны ступшеываться передъ практическими мучительными запросами текущаго момента: когда человѣкъ упалъ въ глубокую яму, то ему надо бросить веревку, не философствуя на тему — „веревка что такое? Веревка, вервѣ простое“... Такіе голоса иногда приходится слышать; если бы изъ этихъ единичныхъ голосовъ образовалось широкое общественное мнѣніе, то, конечно, мы стояли бы въ концѣ періода возрожденія философской мысли въ Россіи и передъ перспективой начинающагося философскаго упадка. Но едва ли послѣднее хоть сколько-нибудь вѣроятно.

Дѣйствительно, теперь почти единогласно признана необходимость широкаго философскаго фундамента, на которомъ только и можетъ быть твердо поставлена всякая программа и теорія, безъ которой практика въ свою очередь оказывается висящей въ воздухѣ и превращается въ рядъ необоснованныхъ и случайныхъ поступковъ. Надо думать, что увлеченія крайней писаревщины, во время оно отрицавшей всякія теоріи и какіе бы то ни было „общіе идеалы“ — болѣе не повторятся въ исторіи русской интеллигенціи: философское возрожденіе послѣдняго десятилѣтія XIX-го вѣка не могло пройти настолько безслѣдно, чтобы позволить русскому обществу вернуться въ философскомъ отношеніи вспять на цѣлые полувѣка, къ наивной и философски-убогой писаревщинѣ. Широкий философскій фундаментъ безусловно необходимъ при построеніи всякаго, и личнаго и общественнаго міровоззрѣнія: — это положеніе можетъ считаться основнымъ выводомъ исторіи русской общественной мысли, справедливость котораго не въ силахъ пошатнуть единичные протестующіе голоса. Правда, наше время — не время широкой разработки спеціальныхъ философскихъ вопросовъ; тотъ всеобщій интересъ къ философскимъ проблемамъ, который наблюдался въ самомъ началѣ XX-го вѣка, едва ли скоро повторится, и въ этомъ смыслѣ 1900—1903 года дѣйствительно были годами апогея развитія философскихъ знаній въ Россіи (если говорить о развитіи въ широту). Но все-таки мы не присутствуемъ теперь при разложеніи или упадкѣ возродившейся философской мысли, и это уже по одному тому, что завоеванія философіи послѣдняго десятилѣтія остались вполне дѣйствительными, что корабли позитивизма сожжены и возвратъ къ былому догматизму — невозможенъ.

Послѣднее — наиболѣе важный итогъ изъ всей эпохи нашего

философскаго возрожденія. Вкусившій сладкаго не захочетъ горькаго; послѣ критицизма невозможенъ былой позитивизмъ и матеріализмъ, невозможно возвращеніе ни къ Контю, ни къ передѣланному *ad usum magistri* Гегелю. Конечно, еще не скоро вытравятся изъ русскаго сознанія всѣ слѣды догматическаго матеріализма и позитивизма; въ этомъ отношеніи полувѣковая привычка мысли не пройдетъ даромъ для русской интеллигенціи. Еще на долгое время останутся послѣдніе могики позитивизма и будутъ считать себя единными хранителями классическихъ завѣтовъ (Чернышевскій! Лавровъ! Михайловскій!), еще долго ангельсированные гегельянцы будутъ считать себя единными вѣрными блюстителями очага Весты—ортодоксальной марксистской догмы; пусть такъ—но широкую брешь въ своей философіи ни тѣмъ, ни другимъ не удастся замазать никакими усиліями. Болѣе проникательные изъ ортодоксовъ уже понимаютъ это и пытаются опереться то на Авенариуса, то на Маха, то на „спеціально демократически-пролетарскую логику“ Дицгена, то создаютъ свой собственный „эмпириомонизмъ“; все это уже значительные шаги впередъ отъ былого философскаго догматизма, не смотря на всю слабость эмпириомонизма русскаго производства и на всю элементарность и убогость „истинно-пролетарской“ теоріи познанія Юсифа Дицгена... Но во всякомъ случаѣ значительная часть русской интеллигенціи пришла къ тому заключенію, что всякое міровоззрѣніе, не опирающееся твердо на критически-продуманную философскую систему—не жизнеспособно и обречено на гибель. А такое признаніе позволяетъ намъ высказать увѣренность, что въ дальнѣйшемъ развитіи философскихъ знаній въ Россіи предстоитъ еще широкая дорога.

Такъ это или не такъ—покажетъ будущее; но каково бы ни было это будущее русской философской мысли, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что идеалистическій индивидуализмъ уже отошелъ въ исторію прошлаго. Демократическіе, но въ то же время доктринерствующіе либералы, неидеалисты не могли выработать (хотя и пытались) никакой цѣльной программы; русская соціально-политическая мысль воспользовалась ими какъ мостомъ для перехода части бывшихъ соціалистовъ къ либерализму. Кромѣ того неидеализмъ былъ переходнымъ мостомъ отъ реалистическаго типа міропониманія къ романтическому; корни его таятся еще въ идеалистическомъ теченіи тридцатыхъ годовъ. Отъ славянофиловъ, черезъ Достоевскаго, черезъ Вл. Соловьева, наши неидеалисты перебросили мостъ къ мистицизму начала XX-го вѣка. Но переходъ этотъ былъ уже раз-

ложениемъ критико-философской мысли конца XIX-го столѣтія... Здѣсь мы не будемъ еще касаться этого разложенія, а подчеркнемъ только главное значеніе идеалистическаго индивидуализма въ исторіи русской общественной мысли. Значеніе это должно быть оцѣнено очень высоко. Неоидеализмъ вывелъ русскую мысль изъ позитивнаго тупика, въ которомъ она беспомощно толкалась болѣе полувѣка; онъ показалъ ей обширные горизонты, открываемые съ высоты критической философіи; онъ показалъ, что эта философія можетъ быть твердымъ фундаментомъ міровоззрѣнія; онъ опрокинулъ „перевернутаго вверхъ ногами Гегеля“ и нанесъ жестокой ударъ философскимъ концепціямъ діалектическаго матеріализма. Наконецъ— и это, быть можетъ, самое главное—идеалистическій индивидуализмъ утвердилъ на новомъ фундаментѣ и провозгласилъ съ новой силой принципы этическаго индивидуализма, забытые послѣ Достоевскаго. Новый расцвѣтъ этическаго индивидуализма—вотъ чѣмъ характеризовались послѣдніе годы XIX-го столѣтія.
