

[Тареев М. М.] Религия и общественность: [Рец. на: Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907; Он же. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907] // Богословский вестник 1909. Т. 2. № 6. С. 229–259 (3-я пагин.).



РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВЕННОСТЬ ¹⁾).

I.

Вопросъ объ отношеніи религіи къ общественности, о религиозномъ освященіи общественныхъ отношеній, является для нашего времени самымъ „проклятымъ вопросомъ“, наиболѣе приковываетъ къ себѣ вниманіе литературныхъ силъ. И хотя нельзя сказать, чтобы разныя направленія религиозно-философской мысли въ рѣшеніи этого вопроса сглаживались или чтобы какое-либо одно изъ нихъ получало болѣе или менѣе замѣтное преобладаніе, чтобы, вообще, выяснялись какіе-нибудь болѣе или менѣе опредѣленные, болѣе или менѣе общепризнанные результаты, тѣмъ не менѣе сдѣлано для надлежащей постановки и метода разрѣшенія религиозно-общественной проблемы въ наши дни очень много. Никогда прежде эта проблема не выступала въ такой обнаженности таящихся въ ней перспективъ, никогда раньше этотъ вопросъ не ставился съ такимъ исчерпывающимъ сознаниемъ входящихъ въ него антиномій, никогда не привлекалось къ нему столько разнообразныхъ литературныхъ силъ, никогда не работало надъ нимъ столько мыслителей, никогда онъ не дебатировался съ такою страстностью, съ одной стороны, и съ солидной эрудиціей, съ другой стороны, какъ въ наше время. Во всякомъ случаѣ, кто бы въ послѣдствіи ни вздумалъ пересмотрѣть этотъ вопросъ съ любой точки зрѣнія, чисто-философской или религиозно-практической, ему нельзя будетъ миновать современной литературы, которая поэтому

¹⁾ См. „Религиозная проблема въ современномъ освѣщеніи“.

заслуживаетъ внимательнаго изученія. Уже теперь не преждевременно, хотя никогда не будетъ это слишкомъ поздно—осмотрѣться и разобратъся въ многообразіи трудовъ по религіозно-общественному вопросу, оцѣнить нѣкоторыя, болѣе замѣтныя, направленія въ его разрѣшеніи.

Въ этихъ видахъ я предполагаю остановить вниманіе читателей на научно-публицистическихъ статьяхъ Н. Бердяева. Этотъ авторъ заслуживаетъ вниманія. Ему трудно отказать въ значительномъ литературномъ талантѣ. Среди того кружка писателей, къ которому онъ принадлежитъ по своимъ симпатіямъ, онъ выгодно выдѣляется почтенной философскою эрудиціей. Особенно же его дѣлаетъ интереснымъ—въ томъ отношеніи, въ которомъ мы теперь хотимъ его разсмотрѣть—одна особенность его литературнаго характера—крайняя впечатлительность и отзывчивость. Пока онъ не выступаетъ предъ нами оригинальнымъ мыслителемъ, но онъ чутко прислушивается къ наличнымъ теченіямъ мысли, проникательно всматривается въ существующія системы. И онъ отражаетъ разныя теченія религіозно-философской мысли съ рѣдкою отзывчивостью. Онъ какъ бы перевоплощается въ того философа, публициста, художника, котораго излагаетъ. Если онъ передаетъ Достоевскаго, то онъ самъ говоритъ уже языкомъ Достоевскаго, усваиваетъ его приемы мысли, его манеру писательства. Излагаетъ онъ В. С. Соловьева,—онъ весь В. С. Соловьевъ—по взглядамъ, слогу, методу мысли, философскимъ идеаламъ. Слѣдуетъ онъ Мережковскому,—онъ портретъ Мережковскаго, его alter ego. Его сочиненія и статьи не составляютъ раскрытія одной системы, одного воззрѣнія, но они отмѣчаютъ путь его религіозно-философской эволюціи, разные этапы въ развитіи его мысли. Въ общемъ это—путь отъ марксизма къ христіанству. И на этомъ пути онъ пытается разныя дороги, ведущія въ Римъ, устанавливаетъ свое отношеніе къ различнымъ направленіямъ, родственнымъ или противнымъ, постоянно переходитъ отъ одного этапа къ другому, усердно собираетъ медь съ разныхъ цвѣтовъ. Можетъ быть съ теченіемъ времени онъ дастъ намъ оригинальную систему міровоззрѣнія, пока же онъ складываетъ въ своихъ житницахъ всякое добро, „старое и новое“, свое и чужое,—и по его сочиненіямъ мы можемъ изучать разныя современныя направленія религіозно-общественной мысли.

II.

Остановимся на двухъ его книгахъ: 1) *Sub specie aeternitatis*. Опыты философскіе, социальныя и литературныя (1900—1906 г.). 1907 г. 2) Новое религиозное сознаніе и общественность. 1907 г. Впрочемъ и его прежняя книга „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философiи. Критическій этюдъ о Н. К. Михайловскомъ“ 1901 г.—очень интересный и поучительный очеркъ. Она представляетъ собою первый этапъ въ его движеніи отъ догматическаго социализма. Онъ здѣсь ставитъ (какъ извѣстно—далеко не онъ одинъ) историческій материализмъ въ союзъ съ критической философiей, и эту двуединую точку зрѣнія онъ противопоставляетъ субъективизму и индивидуализму Михайловскаго. Исходя изъ „трансцендентальнаго сознанія“ критической философiи Кавта, онъ говоритъ какъ объ объективной общеобязательной истинѣ, такъ и объ объективной нравственности, общеобязательномъ добрѣ, и объ объективной идеѣ прогресса, общеобязательной цѣли. Эта точка зрѣнія для него вполне примиряется съ „объективизмомъ“ марксизма, такъ что для него существуетъ полная гармонія между личностью и обществомъ. „Индивидуалистическое міровоззрѣніе—пишетъ Н. Бердяевъ—покинется на радикально невѣрномъ предположеніи, на фикціи абстрактной личности, вырванной изъ общества, изъ историческаго процесса, отдѣленной отъ тѣхъ социальныхъ силъ, которыя ее породили. Личность „индивидуалистическаго“ міровоззрѣнія совершенно пуста, такъ что мы, противники „индивидуализма“, являемся настоящими сторонниками личности, прогрессивной индивидуальности. Въдѣ всѣ стремленія личности, всѣ ея идеалы, всѣ ея страстные позывы къ борьбѣ и протесту взяты изъ общества, изъ взаимодействія съ другими людьми, изъ среды, въ которой она развилась. Общество не только не врагъ личности, но оно для нея; всѣмъ, что только возвышаетъ личность надъ зоологическимъ состояніемъ и гуманизируетъ ее, она обязана обществу, социальному развитію; внѣ общества для личности нѣтъ даже логическихъ и этическихъ нормъ и остается только чисто біологическій остатокъ, фізіологическія побужденія. Личность и общество можно мыслить только, какъ вѣчно единое и нераздѣльное, и потому

въ основу нашего міровоззрѣнія мы не можемъ класть ни принципа личности, ни принципа общества въ изолированномъ видѣ. „Индивидуализмъ“ не понимаетъ не только того, что такое общество, но также и того, что такое личность. Въ самомъ дѣлѣ, что *личность* можетъ противопоставить *обществу*, въ какомъ смыслѣ она можетъ поднять противъ него знамя возмущенія? Г. Михайловскій скажетъ, что личность противопоставляетъ обществу физиологическое раздѣленіе труда, свою собственную дифференціацію. Все это основано на крупномъ недоразумѣніи. Терминъ „физиологическое раздѣленіе труда“ мы отбрасываемъ, такъ какъ его мѣсто скорѣе въ біологіи, чѣмъ въ социологіи, а что касается дифференціаціи личности, богатства и гармоніи ея жизни, то эта дифференціація, это богатство и гармонія жизни, создаются только прогрессивнымъ обществомъ. Священнѣйшіе идеалы личности, все самое великое въ жизни человѣка, для чего стоитъ жить, все это результатъ приспособленія къ *всеобщему*, связи съ *универсальнымъ*, лежащимъ внѣ узкихъ горизонтовъ индивида, внѣ его мелкихъ индивидуальныхъ интересовъ. Мы имѣли въ виду главнымъ образомъ социологическій индивидуализмъ, но индивидуализму можно придать и широкій общефилософскій смыслъ. *Индивидуализмъ*, какъ философская доктрина, окончательно устраняется современной философскою мыслью, тяготящейся къ *универсализму* во всѣхъ областяхъ знанія. Въ философскомъ отношеніи „индивидуализмъ“ грѣшитъ крайнимъ номинализмомъ, умудряясь соединять его подчасъ съ крайнимъ реализмомъ въ другихъ отношеніяхъ. Платоновская „идея“ имѣетъ болѣе правъ на реальность, чѣмъ „личность“ индивидуалистическаго міровоззрѣнія: *сліяніе индивидуальнаго съ всеобщимъ и универсальнымъ и расцвѣтъ индивидуальной жизни на почвѣ этого сліянія—вотъ философскій и этический результатъ прогрессивной мысли*“. Съ основными мыслями, высказанными г. Бердяевымъ въ этой книгѣ, можно спорить¹⁾; этого мы не будемъ дѣлать въ данномъ мѣстѣ, такъ какъ религіозная точка зрѣнія не принимается во вниманіе авторомъ этой книги; но выписанная страница должна быть отмѣчена, какъ одна изъ

1) Много глубоко вѣрныхъ критическихъ замѣчаній сдѣлано г. Струве въ предисловіи къ книгѣ г. Бердяева.

точекъ, обозначающихъ направлѣніе, въ которомъ эволюціонируетъ мысль г. Бердяева. Мы переходимъ теперь къ слѣдующимъ фазамъ этой эволюціи.

Изъ книги *Sub specie aeternitatis* мы рассмотримъ три статьи, раскрывающихъ три точки зрѣнія, съ которыхъ можно подходить къ вопросу объ отношеніи религіи къ общественности и на которыя послѣдовательно становится г. Бердяевъ: „Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма“, „Трагедія и обыденность“, и „О новомъ религіозномъ сознаніи“.

III.

Въ статьѣ „Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма“, напечатанной первоначально въ извѣстномъ сборникѣ „Проблемы идеализма“ (1902 г.), г. Бердяевъ рѣшаетъ этическую проблему на почвѣ философскаго идеализма. Вслѣдъ за Кантомъ онъ признаетъ, прежде всего уже съ гносеологической точки зрѣнія, самостоятельность этической категоріи должнаго, необходимость этической точки зрѣнія на жизнь и міръ, рѣзко отличающейся отъ точки зрѣнія научно-познавательной: нравственная проблема, проблема должнаго, не можетъ быть выведена изъ сущаго, изъ эмпирическаго бытія, а этика, т. е. философское ученіе о должномъ, автономна, она не зависитъ отъ науки, отъ познанія сущаго. Всѣ аргументы позитивистовъ-эволюціонистовъ противъ независимой отъ опыта, абсолютной идеи должнаго обыкновенно бьютъ мимо цѣли, такъ какъ дѣлаютъ нравственный законъ, присущій субъекту, объектомъ научнаго познанія, т. е. помѣщаютъ его въ міръ опыта, гдѣ все относительно. Абсолютный нравственный законъ, какъ должное, противопоставляется всему эмпирическому міру, какъ сущему. Очень легко доказать, что въ сущемъ, которое является для насъ объектомъ опытнаго познанія, нѣтъ абсолютнаго долженствованія, но только по грубому недоразумѣнію это можно считать аргументомъ противъ Канта и тѣхъ, которые слѣдуютъ за нимъ въ нравственной философіи. Съ точки зрѣнія научнаго познанія, оперирующаго съ опытомъ, позитивистъ-эволюціонистъ можетъ только доказать, что должное (нравственный законъ) не существуетъ, т. е. должное не есть сущее, но позитивисты не хотятъ понять, что человѣ-

ческое сознание имѣеть двѣ различныя, параллельныя стороны: познавательную-теоретическую, обращенную къ естественной законѣрности опыта, т. е. къ существу, и нравственно-практическую, обращенную къ нормативной законѣрности добра, т. е. къ должному. Кромѣ того сущаго, которое въ опытѣ познается наукой, есть еще цѣлая безконечность и въ этой безконечности многое можно разглядѣть именно не подъ угломъ зрѣнія научнаго познанія; чтобы не остаться слѣпымъ, тутъ нужно перейти на другую сторону сознанія, въ извѣстномъ смыслѣ самую важную. Величайшая и безсмертная заслуга Канта въ томъ, что онъ окончательно разбилъ ограниченный догматизмъ, который вѣрить только въ чувственный міръ и беретъ на себя смѣлость доказать пустоту и иллюзорность идей Бога, свободы и бессмертія. Нравственный законъ есть непосредственное откровеніе абсолютнаго,—это голосъ Божій внутри человѣка, онъ данъ для „міра сего“, но онъ „не отъ міра сего“.

Кантъ далъ не только формальное, гносеологическое обоснованіе этики, онъ далъ гораздо больше. Все содержаніе этики можно построить только опираясь на Канта. Кантъ призналъ абсолютную цѣнность за человѣкомъ; человѣкъ—самоцѣль, съ нравственной точки зрѣнія его нельзя разсматривать, какъ средство, и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ люди нравственно равноцѣнны. Это вѣчный, абсолютный нравственный законъ, основное условіе всякаго осуществленія нравственнаго блага, и все текучее содержаніе нравственности можно дедуцировать только изъ него и только имъ оправдывать. Основная идея этики есть идея *личности*, единственнаго носителя нравственнаго закона, и въ этомъ пунктѣ выясняется тѣсная связь этики съ метафизикой, а въ концѣ концовъ и съ религіей. Въ предѣлахъ опыта, съ которымъ имѣеть дѣло позитивная наука, этическая идея личности ускользаетъ, за эмпирической личностью мы не можемъ признать абсолютной цѣнности, въ эмпирической дѣйствительности человѣкъ слишкомъ часто не бываетъ *человѣкомъ*, тѣмъ человѣкомъ, котораго мы считаемъ самоцѣлью и который долженъ быть святъ. Это рѣжущее противорѣчіе между личностью эмпирической и личностью идеальной дѣлаетъ нравственную проблему проблемой трагической. Есть великое, поистинѣ трагическое, нравственное страданіе въ невозмож-

ности для насъ, въ предѣлахъ эмпирическихъ отношеній, почитать въ Іудѣ-предателѣ человѣка, т. е. абсолютную цѣнность, увидѣть въ немъ брата, т. е. по духу равную намъ цѣль въ самой себѣ. Это вводитъ въ самую глубину нравственной проблемы. *Нравственная проблема есть прежде всего проблема отношенія между эмпирическимъ „я“ и „я“ идеальнымъ, духовнымъ, „нормальнымъ“.* Нравственность есть прежде всего внутреннее отношеніе человѣка къ самому себѣ, исканіе и осуществленіе своего духовнаго „я“, торжество „нормативнаго“ сознанія въ сознаніи „эмпирическомъ“. На обыкновенномъ языкѣ это и называется *развитіемъ личности* въ человѣкѣ. Нравственность, какъ отношеніе человѣка къ человѣку, есть безусловное признаніе въ каждомъ человѣкѣ его духовнаго „я“ и безусловное уваженіе къ его правамъ. Это и есть то, что на обыденномъ языкѣ называется *гуманностью*: быть гуманнымъ—значитъ признавать и уважать въ каждомъ человѣкѣ брата по духу, считать его духовную природу такой же самоцѣлью, какъ и свою собственную, и способствовать ея развитію на почвѣ общечеловѣческой духовной культуры. Изъ такой постановки вопроса слѣдуетъ, что нравственная проблема есть прежде всего проблема индивидуалистическая и дѣлается проблемой соціальной лишь въ дальнѣйшихъ своихъ выводахъ. Но этической индивидуализмъ будетъ висѣть въ воздухѣ безъ всякой опоры, если остаться на почвѣ опыта. Эмпирическая личность, какъ таковая, не можетъ привести къ этическому индивидуализму,—она толкаетъ насъ въ объятія гедонизма и имморализма. Словомъ идея личности и нравственная проблема, субъектомъ которой личность является, понятны только на почвѣ спиритуализма. Кантъ совершенно послѣдовательно и постулировалъ спиритуализмъ. Человѣкъ имѣетъ абсолютную цѣнность, потому что онъ вѣчный духъ, и люди равноцѣнны, потому что у нихъ одна и та же духовная природа. Духовная индивидуальность имѣетъ абсолютныя, неотъемлемыя права, которыхъ нельзя расцѣпывать, выше ея ничего нѣтъ кромѣ ея же наивысшаго развитія. Нравственно цѣнное въ человѣкѣ опредѣляется не одобреніемъ или осужденіемъ другихъ людей, не пользой общества, вообще не внѣшнимъ ему міромъ, а согласіемъ съ собственной внутренней нравственной природой, *отношеніемъ къ собственному Богу.*

Такъ истолковываетъ г. Бердяевъ этическій идеализмъ Канта. Легко замѣтить, что теперь онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія значительно отличной отъ той, которую онъ защищалъ въ книгѣ „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной наукѣ“. Если прежде онъ утверждалъ, что общество все для личности, что всѣмъ, что только возвышаетъ личность надъ зоологическимъ состояніемъ и гуманизируетъ ее, она обязана обществу, социальному развитію, что внѣ общества для личности нѣтъ даже логическихъ и этическихъ нормъ, что личность и общество представляютъ изъ себя единое и нераздѣльное; то теперь онъ смотритъ на нравственность индивидуалистически, отмѣчаетъ въ ней характеръ абсолютности, вскрываетъ въ ней начало религиозное. Но вѣдь эта новая точка зрѣнія ставитъ въ новомъ свѣтѣ вопросъ объ отношеніи нравственно-абсолютной, религиозно-самоцѣнной личности къ обществу, т. е. вопросъ объ отношеніи религіи къ общественности. Какъ же на него отвѣчаетъ г. Бердяевъ?

Онъ выдвигаетъ двѣ идеи: идею этического универсализма и идею исторического прогресса. Онъ рассуждаетъ такъ.

Нравственное благо есть утвержденіе „я“, самоосуществленіе, а это приводитъ къ идеѣ „нормального“ развитія личности. Не всякое утвержденіе и развитіе собственной личности есть нравственное благо, а только то, которое ведетъ къ совершенству, къ идеальному духовному состоянію. Съ этической точки зрѣнія осуществленіе собственнаго „я“ и достиженіе идеальнаго совершенства понятія тождественныя. Но трагизмъ нравственной проблемы заключается въ томъ, что абсолютный идеалъ нравственнаго совершенства не можетъ быть конкретно выраженъ въ терминахъ опыта и эмпирически никогда не можетъ быть вполне осуществленъ. Къ абсолютному идеалу человекъ лишь можетъ приближаться и *долженъ* приближаться. Идея *нравственнаго развитія* немислима безъ идеи верховной *цѣли*, которая должна осуществляться этимъ развитіемъ. Того абсолютно цѣннаго содержанія, того высшаго блага, которымъ должна быть наполнена жизнь человека, признаннаго за самоцѣль, въ эмпирической дѣйствительности указать нельзя, оно никогда не бываетъ сущимъ, оно есть вѣчный призывъ къ безконеч-

ному развитію, къ высочайшей духовной энергіи, теряющейся за границей всякаго даннаго человѣческаго кругозора. Всякая попытка точнѣ опредѣлить абсолютное благо, долженствующее быть содержаніемъ жизни человѣка—самоцѣли, неизбѣжно выводитъ насъ за предѣлы міра опыта. Идея осуществленія „я“ путемъ достиженія идеальнаго духовнаго состоянія упирается въ вѣчность и безконечность, тутъ намъ открываются безпредѣльныя перспективы. Человѣческая личность, своеобразная и индивидуальная, въ своемъ стремленіи къ совершенству всегда тяготеетъ къ одной и той же точкѣ, къ Верховному Благу, въ которомъ соединяются всѣ цѣнности. Безконечная сила и могущество, безконечное познаніе, вѣчная красота и гармонія—все это входитъ въ осуществленіе и развитіе „я“. Послѣдній этапъ на этомъ длинномъ пути, на которомъ эмпирической міръ есть лишь небольшой кусокъ, мы должны мыслить, какъ соединеніе индивидуальнаго „я“ съ „я“ универсальнымъ, т. е. человѣка съ Божествомъ. При чемъ Божество мыслится не какъ что-то чуждое и внѣшнее для человѣческаго „я“, чему это „я“ должно подчиниться, а какъ его собственный идеаль окончательнаго совершенства. Метафизика, къ которой этика неизбѣжно приводитъ, объединяетъ въ понятіи Верховнаго Блага индивидуальное духовное „я“ съ универсальнымъ духовнымъ „я“. Исходная точка зрѣнія этики можетъ быть только индивидуалистической, 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. Такимъ образомъ г. Бердяевъ считаетъ возможнымъ разомъ исповѣдывать какъ послѣдовательный этический индивидуализмъ, такъ и не менѣе послѣдовательный этический универсализмъ. Личность, индивидуальность съ этической точки зрѣнія—все, но именно потому, что въ ней мы мыслимъ универсальное духовное содержаніе. Въ „индивидуальномъ“, въ человѣческой личности, мы чтимъ „универсальное“, т. е. единую духовную природу, многообразно и индивидуально проявляющуюся въ эмпирическомъ мірѣ. Человѣкъ чтитъ въ другомъ человѣкѣ Бога. Нравственный уровень человѣческой личности измѣряется степенью ея проникновенія уни-

версальной жизнью и универсальными интересами. Человѣкъ осуществляетъ свое духовное „я“, только выходя изъ узкой сферы индивидуальных переживаній въ собственномъ смыслѣ этого слова и вступая на широкую арену міровой жизни. Онъ обрѣтаетъ свою „индивидуальность“, развивая въ себѣ „универсальное“.

Такое гармоническое соединеніе индивидуализма и универсализма приводитъ г. Бердяева къ слѣдующему рѣшенію 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 *индивидуальнаго* и путемъ *универсальнаго 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. Этими двумя путями человѣкъ идетъ къ Верховному Благу. Свободный духъ поднимаетъ знамя возстанія противъ окружающаго міра, противъ эмпирической дѣйствительности, которая его давитъ; онъ стремится наложить печать своей предвѣчной свободы на внѣшній міръ и творить свою культуру, пользуясь необходимыми матеріальными средствами для идеальныхъ пѣлей. Прогрессъ съ философской и этической точки зрѣнія есть прежде всего освобожденіе человѣческаго „я“ отъ внѣшнихъ путъ. Кантъ не даетъ почти никакихъ указаній относительно того, какимъ образомъ нравственный законъ можетъ и долженъ осуществляться въ человѣческой жизни. Въ этомъ отношеніи философія Фихте, Шеллинга и Гегеля была большимъ шагомъ впередъ, такъ какъ выдвинула вопросъ объ осуществленіи нравственнаго блага въ исторіи. Постановка этого вопроса приводитъ къ философіи прогресса, которая у Канта была только едва намѣчена. Такимъ образомъ индивидуальная нравственная проблема превращается въ проблему социальную. Общество, общественное развитіе есть необходимое орудіе нравственнаго развитія человѣческой личности. Личности принадлежитъ этической (не социологической) примать надъ обществомъ, оцѣнка общества всегда совершается личностью

въ силу присущаго ей автономнаго нравственнаго закона, взятаго не изъ общества, всякая общественная форма требуетъ оправданія съ точки зрѣнія этическаго индивидуализма. Но нравственный законъ воплощается въ жизни человѣчества путемъ общественнаго прогресса, человѣческая личность развивается и вырабатываетъ свою индивидуальность путемъ многообразнаго взаимодѣйствія съ общественной средой, въ социальномъ-психическомъ общеніи людей. Прежде всего для того, чтобы духовная культура, носителемъ которой является личность, могла развернуться въ эмпирической исторіи человѣчества, она нуждается въ матеріальномъ общественномъ базисѣ. Поэтому мы требуемъ экономическаго развитія и привѣтствуемъ болѣе совершенныя формы производства. Затѣмъ, чтобы было гарантировано естественное право личности, внѣшнія отношенія людей должны быть урегулированы и оформлены, т. е. въ государственномъ и правовомъ устройствѣ должны быть осуществлены свобода и равенство, которыя требуются и санкционируются внутренней нравственной автономіей каждой человѣческой личности. Борьба за „соціальность“, т. е. за форму общественнаго сотрудничества, этически всегда подчинена борьбѣ за „гуманность“, т. е. борьбѣ за человѣка, и ею санкционируется, но нельзя достаточно сильно осудить тѣхъ, которые изъ высшихъ гуманитарныхъ соображеній приходятъ къ проповѣди социальнополитическаго индифферентизма. Это — недомысліе. Философскій и этическій идеализмъ долженъ одухотворить и облагородить социальнополитическую борьбу, вдохнуть въ нее живую душу, но онъ никакъ не можетъ привести къ пассивному отношенію къ окружающему міру, къ терпеливому созерцанію насилія и надругательства надъ человѣкомъ, надъ его духовною природой...

Таковъ первый отвѣтъ г. Бердяева на вопросъ объ отношеніи религіи къ общественности. Слѣдуетъ рѣшительно заявить, что въ этомъ отвѣтѣ много элементарной правды. Правда то, что этическій идеализмъ не долженъ истолковываться въ смыслѣ индифферентнаго отношенія къ экономическо-политическому развитію. Однако мы не видимъ у г. Бердяева ясной и опредѣленной формулировки этой правды. Сказать эту азбучную истину, значитъ только приблизиться къ серьезной постановкѣ религіозно-общественнаго вопроса.

Въ самомъ дѣлѣ, эту истину г. Бердяевъ принимаетъ и съ той точки зрѣнія, съ какой онъ написалъ свою книгу „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной наукѣ“, и— въ рецензируемой теперь статьѣ—съ точки зрѣнія этического идеализма. Но развѣ такое рѣшительное измѣненіе основной точки зрѣнія не вноситъ никакой перемѣны въ рѣшеніе этого вопроса? Г. Бердяевъ бросаетъ въ одномъ мѣстѣ примѣчаніе: „Соціологія рассматриваетъ индивидуальность, какъ результатъ перекрещиванія различныхъ общественныхъ круговъ. Эта научная истина нисколько не противорѣчитъ этико-метафизической теоріи личности“. Можетъ быть, эта научная истина и эта теорія примиримы въ цѣлостномъ міросозерцаніи, но можно ли примирить всѣ выводы изъ соціологическаго объясненія индивидуальности со всѣми выводами этико-метафизической теоріи личности? Исчерпывается ли социализмъ „только новыми способами для болѣе послѣдовательнаго проведенія вѣчныхъ принциповъ“ идеализма? Не очевидно ли, что соціологическое отношеніе къ религіозно-общественному вопросу и отношеніе къ нему идеалистическое совпадаютъ лишь въ томъ, что составляетъ элементарную сторону въ этихъ воззрѣніяхъ, и расходятся въ наиболѣе характеристичныхъ ихъ сторонахъ? Говоря иначе, можно, оставаясь на почвѣ того или другого воззрѣнія, значительно болѣе усилить это расхожденіе, чѣмъ это сдѣлано въ рецензируемой статьѣ г. Бердяева. Въ той же книгѣ, въ статьѣ „Трагедія и обыденность“, къ которой мы перейдемъ ниже, г. Бердяевъ уже сознается: „Рационалистическій формализмъ давилъ меня въ статьѣ „Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма“... Кантъ умудрился совершенно логизировать этику и превратить здоровый по своей сущности индивидуализмъ въ схоластическій формализмъ. Была внесена въ моральную проблему логическая нормативность, и въ исканіи формальной „законности“ была загублена ея интимная сущность. Философія должна радикально порвать со всѣми попытками рационализировать моральную проблему, навязать разумное добро, установить этическія нормы по аналогіи съ логическими или правовыми. Абсолютность добра не препятствуетъ, а скорѣе обязываетъ отрицать одинаковыя для всѣхъ моральныя нормы. Есть столько же путей рѣшенія нравственной проблемы, сколько индивидуальностей

въ міръ, хотя осуществляется этими путями одно и то же абсолютное добро—полнота и свобода трансцендентнаго бытія. Добро не есть законъ разума, а воля живого существа, всегда индивидуальнаго“. И т. д. ¹⁾. Что любопытнѣе всего, возможность такого расхожденія уже предполагается въ основной части рецензируемой нами статьи. И чтобы понять это, намъ нужно обратиться къ предисловію г. Струве къ книгѣ „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной наукѣ“. Въ этомъ предисловіи, подвергающемся довольно рѣшительной критикѣ названную книгу г. Бердяева, лежитъ причина того, что въ статьѣ „Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма“ и въ слѣдующихъ статьяхъ, вошедшихъ въ сборникъ *Sub specie aeternitatis*, г. Бердяевъ приходитъ уже къ иному, чѣмъ въ названной книгѣ, пониманію Канта. Можно такъ сказать: г. Струве въ этомъ предисловіи формулировалъ проблему, которая еще не предносилась уму г. Бердяева, когда онъ критиковалъ Михайловскаго, и которую онъ пытается рѣшить въ позднѣйшихъ своихъ книгахъ.

IV.

Въ этомъ предисловіи, заслуживающемъ самаго серьезнаго вниманія, г. Струве выставляетъ и остроумно обосновываетъ тезисъ: между областью теоретическаго сознанія, или опыта,

¹⁾ То же самое мы читаемъ и въ статьѣ „Этическая проблема въ свѣтѣ этического идеализма“—въ концѣ ея, въ прилѣпленной критикѣ Ницше. Увлекаясь, по обычаю своему, критикуемымъ возрѣвіемъ, г. Бердяевъ пишетъ: „Человѣческое „я“, 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 нивелировки, долженъ протестовать противъ попытки вымуштровывать его по одному шаблону, сдѣлать изъ него „хориста“, обратить его въ полезный для стада экземпляръ. Нѣтъ одного безличнаго способа осуществленія нравственнаго блага, эти способы многообразны и индивидуальны“ и проч. Насколько здѣсь г. Бердяевъ далеко отходитъ отъ социологическаго освѣщенія вопроса въ первой книгѣ! Но поскольку въ этомъ добавленіи къ рецензируемой статьѣ сказывается вліяніе Ницше, не простирающееся на основную часть статьи (ср. напр. его рѣчь о *дионисовско*мъ началѣ жизни, совершенно не вмѣщающуюся въ рамки основныхъ идей этой статьи),—мы позволяемъ себѣ игнорировать это добавленіе.

иначе сказать—областью бытія, которому соотвѣтствуетъ категория необходимости, и областью практическаго, или дѣйствительнаго сознанія, иначе сказать—областью долженствованія, которому соотвѣтствуетъ категория свободы,—*между этими областями сознанія гносеологически нѣтъ никакого ни примиренія, ни перехода.* Съ этой точки зрѣнія онъ основательно критикуетъ телеологическій критицизмъ, который сливаетъ истинное и должное въ одно понятіе общеобязательнаго и приходитъ къ построенію теоріи познанія, носящей совершенно этическую окраску. Для теоріи познанія, по словамъ г. Струве, нѣтъ противоположности болѣе рѣзкой, чѣмъ бытіе и долженствованіе, истинное и должное. Интеллектуальная совѣсть и этическая совѣсть съ гносеологической точки зрѣнія совершенно независимы другъ отъ друга. Должное и сущее имѣютъ свое объективное единство лишь въ третьемъ, опыту недоступномъ. Субъективно они едины только въ цѣлостныхъ переживаніяхъ человѣка, которыя теорія познанія разлагаетъ и принципиальное разложеніе которыхъ есть предпосылка всякаго научнаго опыта. Изъ этой противоположности бытія и долженствованія, познанія и этики, слѣдуетъ двойной выводъ. Во-первыхъ, познаніе должно носить чисто позитивный характеръ. Отсюда возникаетъ чисто аналитическая теорія познанія, рѣшительно отличающаяся отъ нормативной теоріи познанія большинства нѣмецкихъ критицистовъ. Во-вторыхъ, нормативный характеръ родового сознанія, которому соотвѣтствуетъ объективный міръ логическихъ законовъ и бытія, нельзя простираť на этическія и эстетическія нормы—какъ это дѣлаетъ также большинство нѣмецкихъ философовъ. Г. Струве чрезвычайно удачно разъясняетъ, что за нравственными велѣніями должна всегда стоять какая-нибудь абсолютная цѣнность, признаніе которой не зависитъ ни отъ логики ни отъ опыта, т. е. для моего обращеннаго внутрь себя сознанія происходитъ не въ силу естественнаго принужденія,—что, поэтому, этическая проблема, какъ проблема о должномъ, не разрѣшима для позитивизма. Никакая положительная наука не въ силахъ устанавливать нравственныя цѣнности. Абсолютизмъ въ этикѣ утверждаетъ нѣчто трансцендентное; абсолютное добро имѣетъ свой источникъ внѣ опыта, имѣетъ характеръ не эмпирической, а трансцендентной (лучше сказать—мистической). Со-

гласно съ этимъ г. Струве, вопреки Бердяеву, ставить Михайловскому въ заслугу индивидуалистическую тенденцію этики. Онъ „не понимаетъ рѣзкаго протеста Бердяева противъ идеи индивидуализма“. Метафизически этическій индивидуализмъ сводится къ признанію множественности самодѣятельныхъ духовныхъ субстанцій. Этика вся покоится въ этомъ смыслѣ на индивидуализмѣ. Съ этой же стороны г. Струве имѣетъ естественное соприкосновеніе и съ индивидуалистическимъ ученіемъ Ницше, достоинства и недостатки котораго ему указать очень легко. Абсолютное добро заключается въ томъ, чтобы человѣкъ, какъ таковой, какъ личность, слѣдовательно, всякій человѣкъ свободно содержалъ въ себѣ и творилъ абсолютную истину и абсолютную красоту. Отсюда въ опредѣленіе высшаго блага входятъ постулаты индивидуальности и равенства. Ницше способствовалъ тому, чтобы равенство никакъ не понималось въ смыслѣ нивелировки людей съ точки зрѣнія общественнаго блага. Равенство безъ индивидуальности означало бы качественное тожество людей, т. е. нѣчто не только не нравственное, но даже противорѣчащее самой идеѣ человѣка. Нравственность требуетъ равенства многообразія, — равенство, въ которое входятъ равноправными моментами *самоцѣльность* человѣка и воплощеніе въ *каждомъ* человѣкѣ высшаго блага въ чело-вѣческой формѣ индивидуальности. Постулаты индивидуальности требуютъ въ извѣстномъ смыслѣ абсолютнаго неравенства, т. е. неоднородности людей. Высшее благо, воплощаясь въ людяхъ, должно создавать самобытныя личности, которыя, каждая на свой ладъ, выражали бы абсолютное добро, т. е. были бы оригинальны, а не являлись бы просто экземплярами рода Homo Sapiens. Ницше оказалъ и другую услугу нравственной философіи. Формальными условіями осуществленія абсолютнаго добра является признаніе индивидуальности, свободы и равенства людей. Изъ этого опредѣленія высшаго блага вытекаютъ какъ мѣрила для нравственной оцѣнки эмпирической дѣйствительности, такъ и необходимость глубокой и мучительной борьбы въ душѣ всякаго нравственнаго человѣка. Какъ примирить стремленіе къ абсолютной истинѣ и красотѣ въ себѣ съ абсолютнымъ постулатомъ равенства или равноцѣнности людей?

Этимъ мучительнымъ вопросомъ каждый нравственный человекъ никогда не перестанетъ терзаться въ современныхъ условіяхъ. Не антагонистичны ли содержаніе бышаго блага и формальныя условія его осуществленія, безъ которыхъ нѣтъ нравственности, но которыя, лишеныя своего содержанія, такъ обидно, такъ ужасно пусты? Другими словами, возможно ли высшее благо, какъ нравственное добро? Этотъ вопросъ—философское выраженіе вульгарнаго противоположенія эгоизма альтруизму. Въ честно-дерзкой постановкѣ и въ такомъ же рѣшеніи этой проблемы—великій подвигъ Ницше. Но съ другой стороны, нравственное ученіе самого Ницше заключаетъ въ себѣ глубочайшее философское противорѣчіе. Поставивъ грандіозную задачу идеальнаго совершенствованія человекъ, Ницше въ то же самое время связалъ этической и духовный идеаль свѣрхчеловѣка, идеаль безконечный, съ конечнымъ, эмпирическимъ и двусмысленнымъ идеаломъ біологическаго совершенствованія. Такимъ образомъ, этическое міровоззрѣніе Ницше носитъ въ себѣ непримиренный и эмпирически непримиримый разладъ между безконечнымъ, идеальнымъ и конечнымъ, матеріальнымъ началомъ. Біологическая мораль отправляется отъ факта переживанія наиболѣе приспособленныхъ и возвращается къ этому факту. Но большее приспособленіе къ жизни, т. е. къ сохраненію рода, отнюдь не неизбѣжно должно по идеѣ совпадать съ идеальнымъ совершенствованіемъ личности. Безконечный и духовный, по истинѣ религіозный идеаль свѣрхчеловѣка нельзя мыслить въ конечныхъ и матеріальныхъ формахъ „хищнаго животнаго“. Если принять біологическій идеаль, то нравственность объективно не нужна. Если же мораль строить идеаль, то, съ точки зрѣнія этого идеала, можетъ быть принципиально оцѣниваемъ, осуждаемъ и отрицаемъ всякій конкретный процессъ природы, въ которомъ участвуетъ и въ который можетъ вмѣшиваться человекъ. Построеніе морали на законѣ „природы“ упраздняетъ самую мораль; самостоятельная мораль можетъ считаться съ законами природы не какъ со своей внутренней нормой, а какъ со своими внѣшними границами,—при установленіи правилъ эмпирическаго поведенія, при опредѣленіи конечныхъ задачъ конечнаго индивидуальнаго бытія. Чтобы закончить изложеніе даннаго очерка г. Струве, мы должны упомянуть, что онъ

постулирует нравственный міропорядокъ, независимый отъ субъективнаго сознанія...

Можно видѣть, что въ „предисловіи“ г. Струве даны основныя мысли, которыя развиваетъ въ своей статьѣ г. Бердяевъ. Однако слѣдуетъ констатировать, что послѣдній не выникъ въ основную суть тезисовъ „предисловія“, и это тѣмъ болѣе достойно сожалѣнія, что и самъ Струве не уяснилъ всѣхъ выводовъ, которые слѣдуютъ изъ его основныхъ тезисовъ.

Основной тезисъ г. Струве—рѣшительный разрывъ между объективною областью опыта и субъективною областью долженствованія, иначе сказать, индивидуалистическій абсолютизмъ этики, крайній этический субъективизмъ, не въ смыслѣ позитивистическаго релятивизма, а въ смыслѣ мистически-трансцендентной основы этическаго сознанія личности. Оцѣнимъ подъ угломъ зрѣнія этого тезиса тотъ универсализмъ, о которомъ говоритъ въ своей статьѣ г. Бердяевъ и который онъ самъ ставитъ въ соотвѣтствіе съ „нравственнымъ міропорядкомъ“ г. Струве. Конечно, это не тотъ универсализмъ, который выступалъ въ прежней книгѣ Бердяева, гдѣ рѣчь шла о приспособленіи индивида къ всеобщему, о связи личности съ универсальнымъ, лежащимъ внѣ узкихъ горизонтовъ индивида. Теперь мы уже слышимъ объ универсальномъ, какъ о содержаніи индивидуальнаго сознанія, о соединеніи индивидуальнаго „я“ съ „я“ универсальнымъ, т. е. человѣка съ Божествомъ, при чемъ Божество мыслится не какъ что-то чуждое и внѣшнее для человѣческаго „я“, чему это „я“ должно подчиняться, а какъ его собственный идеаль окончательнаго совершенства. Однако г. Бердяевъ свой универсализмъ уподобляетъ „нравственному міропорядку“ и переходитъ отъ него къ безпредѣльному универсальному развитію, т. е. къ прогрессу культуры. Въ такой концепціи не выдерживается религіозный смыслъ идеи этическаго антропоцентризма. Говорить о нравственномъ міропорядкѣ, какъ о внѣшнемъ строѣ, встрѣчающемъ индивидуальныя усилія этическаго сознанія, значить спускаться до вульгарныхъ представленій о воздаяніи. Въ религіозной идеѣ этическаго антропоцентризма скрывается такое дерзновеніе духа, которое ставитъ его выше нужды въ вульгарныхъ представленіяхъ о воздаяніи. Религіозное индивидуальное

дѣло, не какъ подѣліе по заказу, а какъ существенное выраженіе религиознаго значенія личности,—религиозное индивидуальное дѣло, какъ бы ни былъ ничтоженъ человѣкъ для внѣшняго взгляда, имѣеть универсальное значеніе, такъ что нравственный міропорядокъ неизбежно создается самимъ человѣкомъ, религиозною личностью. Подобно тому какъ единство въ міръ опыта вносится самимъ разумомъ, предъ которымъ убѣгаетъ побѣжденный хаосъ внѣшняго бытія, такъ и нравственный міропорядокъ вносится въ жизнь самою личностью. Французскій философъ Гюйо высказалъ по этому вопросу мысли глубокія и яркія. „Подобно тому, пишетъ онъ, какъ индивидуумъ все больше и больше сознаетъ себя гражданиномъ своей страны, онъ все больше и больше чувствуетъ себя гражданиномъ вселенной, плотью отъ плоти и кровью отъ крови всего, что происходитъ, причиной и слѣдствіемъ всѣхъ явленій. Онъ не можетъ не интересоваться всѣмъ; онъ видитъ, что повсюду кругомъ себя онъ можетъ вызвать движеніе, какъ-бы оно ни было незначительно, наложить на вещи печать своего я. Онъ съ изумленіемъ видитъ мощь своей сознательной воли. По мѣрѣ того какъ умъ его устанавливаетъ связь между явленіями, человѣкъ тѣмъ связываетъ ихъ съ самимъ собой и болѣе не чувствуетъ себя одинокимъ въ необъятной вселенной. Такъ какъ, по одному знаменитому выраженію, въ каждомъ существѣ заключается центръ міра, то изъ этого слѣдуетъ, что если-бы этотъ центръ обладалъ достаточнымъ сознаниемъ, если бы онъ чувствовалъ, какъ всѣ радіусы безграничнаго пространства сходятся въ немъ и какъ въ его груди скрещиваются всѣ цѣпи явленій, то онъ увидѣлъ бы также, какъ поле для его воли безконечно расширяется, понялъ бы, что такъ или иначе онъ можетъ оказать воздѣйствіе на всѣ вещи, словомъ, всякое существо чувствовало бы себя универсальнымъ провидѣніемъ. Хотя люди не достигли еще этого момента развитія, но къ этому именно идеалу и стремятся побѣдоносное шествіе человѣчества; доля управленія природою уже въ нашихъ рукахъ и вмѣстѣ съ тѣмъ на насъ падаетъ доля отвѣтственности за событія, происходящія въ мірѣ. Далеко позади насъ остались тѣ времена, когда человѣкъ чувствовалъ только свою собственную зависимость отъ всего,—чувство, нашедшее себѣ сим-

волизируемое выражение въ древнихъ религіяхъ,—тогда какъ теперь онъ начинаетъ сознавать, что все въ свою очередь зависитъ отъ него въ силу естественной взаимной связи... Все прогрессирующая независимость человѣка отъ внѣшняго міра будетъ имѣть своимъ прямымъ слѣдствіемъ все возрастающее сознаніе его внутренней самостоятельности и все увеличивающуюся свободу его мысли и духа“¹⁾).

Струве не дѣлаетъ всѣхъ выводовъ, вытекающихъ изъ этического абсолютизма. Онъ ставитъ „мучительный“ вопросъ: какъ примирить стремленіе къ абсолютной истинѣ и красотѣ въ себѣ съ абсолютнымъ постулатомъ равенства или равноцѣнности людей? На этотъ вопросъ у него отвѣчаютъ два представленія. Во-первыхъ—люди равноцѣнны не какъ эмпирическіе и случайные „пучки воспріятій“, не какъ животныя организмы, а какъ душевныя субстанціи, какъ формальныя единицы рода „человѣкъ“. Все содержаніе нашего я мы можемъ „отдумать“, но его самого невозможно „отдумать“, невозможно даже мысленно упразднить, и это мысленно неупразднимое формальное единство равно во всѣхъ людяхъ. Изъ этого „равнаго“ вытекаетъ равноцѣнность людей. Во-вторыхъ—постулять индивидуальности требуетъ въ извѣстномъ смыслѣ абсолютнаго неравенства, т. е. неоднородности людей: высшее благо, воплощаясь въ людяхъ, должно создавать самобытныя личности, которыя, каждая на свой ладъ, выражали бы абсолютное добро.—Эти два представленія механически ограничиваютъ одно другое,—и въ этомъ уже обнаруживается ихъ недостатокъ. И прежде всего, съ точки зрѣнія этического абсолютизма не можетъ быть рѣчи о существенномъ равенствѣ людей. Такое равенство есть одно изъ суевѣрій, ведущихъ свое мнимое происхожденіе отъ евангелія, тогда какъ евангелію чужда идея равнаго богосыновства всѣхъ людей. Этической абсолютизмъ неизбѣжно является и этическимъ антропоцентризмомъ. Творческое я непосредственно сознаетъ себя единственнымъ дѣятелемъ, для котораго весь міръ и всѣ другіе люди суть объекты дѣятельности. Это обстоятельство дѣлаетъ невозможнымъ, немислимымъ абсолютное, или существенное равенство людей. Также человѣкъ чувствуетъ себя „единст-

¹⁾ *Иррелигіозность будущаго*, стр. 311—312.

веннымъ“, а всѣхъ людей и весь міръ своею „собственностью“—и во всѣхъ другихъ, житейскихъ отношеніяхъ. Граница между „я“, съ одной стороны, и „ты“, „онъ“, съ другой стороны,—нерушима. Разница между всякими другими отношеніями и отношеніемъ религіозно-этическимъ, однако, довольно существенная. Религіозно-этическое отношеніе „я“ къ „ты“ есть отношеніе по существу религіозно-этического абсолютизма, а не по периферіямъ всякихъ принадлежностей. Какъ религіозно-этическая личность, человѣкъ напечатлѣваетъ на другихъ людяхъ свою интимную сущность. Какъ пріемники моей внутренней сущности, какъ отраженіе моего „я“, другіе люди подобны мнѣ. Поэтому-то религіозно можно любить только людей, а не животныхъ и не бездушныя вещи. И, соотвѣтственно, не слѣдуетъ слишкомъ поспѣшно говорить о самобытности личностей, которыя, каждая на свой ладъ, выражали бы абсолютное добро. Несомнѣнна лишь глубочайшая интимность абсолютнаго этического сознанія, доступная только для „я“, пусть для каждаго „я“, но всегда для „моего я“, а не то, чтобы можно было говорить объ объективной религіозно-этической разнородности людей, не то, чтобы каждый именно абсолютное добро выражалъ „на свой ладъ“.

Остановившись своею мыслью на антагонизмѣ между сохраненіемъ высшаго блага и условіями его осуществленія, на этомъ „мучительномъ вопросѣ“ для каждаго нравственнаго человѣка, а также на этической самобытности личностей, г. Струве выразилъ, по крайней мѣрѣ, предчувствіе тѣхъ выводовъ, къ которымъ приводитъ тезисъ этического абсолютизма. Если между міромъ опыта и міромъ творческаго этического сознанія существуетъ самая рѣзкая противоположность, такъ что отъ одного къ другому нѣтъ никакого перехода, то это значитъ, что творческое этическое сознаніе не можетъ выразиться въ формахъ, доступныхъ наблюденію и познанію, въ объективныхъ, природно-историческихъ формахъ.

Вотъ этого-то Бердяевъ и не усвоилъ. Находя возможнымъ исповѣдывать послѣдовательный этическій индивидуализмъ наряду съ послѣдовательнымъ этическимъ универсализмомъ, т. е. усматривая въ „индивидуальномъ“ единую духовную природу, г. Бердяевъ далѣе видитъ безмятежный миръ между

индивидуальнымъ развитіемъ и прогрессомъ культуры. Онъ одинаково принимаетъ и то, что оцѣнка общества всегда совершается личностью въ силу присущаго автономнаго нравственнаго закона, взятаго не изъ общества, и то, что человѣческая личность развивается и вырабатываетъ свою индивидуальность въ зависимости отъ общественной среды, откуда и выводитъ связь этического индивидуализма съ общественнымъ дѣломъ. Конечно, здѣсь дѣло можетъ идти о такихъ пустякахъ, о которыхъ не стоило бы говорить. Оставаясь въ предѣлахъ разсматриваемой статьи г. Бердяева, можно разумѣть не связь личнаго этического сознанія съ формами общественной жизни (что уже онъ утверждаетъ въ послѣдующихъ статьяхъ), а только эмпирическую зависимость индивидуальнаго развитія отъ общественной среды и отсюда личную заинтересованность каждаго въ общественномъ прогрессѣ. Кто будетъ съ этимъ спорить? И чтобы обнаружить скрывающуюся здѣсь неопредѣленность мысли, мы приведемъ мнѣнія писателей двухъ противоположныхъ лагерей. С. Булгаковъ, писатель, принадлежащій къ одному лагерю съ г. Бердяевымъ, пишетъ: „Особенность прогрессивнаго развитія человѣческихъ обществъ и въ нихъ человѣческой личности заключается въ томъ, что въ качествѣ одного изъ необходимыхъ своихъ условій оно предполагаетъ процессъ матеріальнаго благосостоянія, говоря языкомъ политической экономіи, ростъ народнаго богатства. Между матеріальной и духовной цивилизаціей существуетъ взаимная обусловленность, но—страннымъ образомъ—вмѣстѣ съ тѣмъ есть и несомнѣнный антагонизмъ. Матеріальная цивилизація является одновременно и крыльями и путями для духа, ибо, если благодаря ей вырастаютъ силы духовнаго чловѣка, зато и мѣщанское начало получаетъ необычайную мощь. Съ ростомъ богатства міръ все болѣе становится хлопочущею о многомъ Марѳой, и невольно забывается скромная Марія съ своимъ „единымъ на потребу“. Антагонизмъ между матеріальной и духовной цивилизаціей неискоренимъ, и мѣщанинъ всегда будетъ удерживать свободный полетъ человѣческаго духа“¹⁾... Теперь спросимъ: г. Бердяевъ, говоря, что духовная культура, носителемъ которой является личность, нуж-

¹⁾ *Отъ марксизма къ идеализму*, стр. 192—193.

дается въ матеріальномъ общественномъ базисѣ,—разумѣть ли вмѣстѣ съ г. Булгаковымъ зависимость совмѣстно съ несомнѣннымъ антагонизмомъ? Если да, то онъ говоритъ о пустякахъ, о которыхъ весьма удобно можно было бы умолчать,—и во всякомъ случаѣ сказаннымъ у него нисколько не рѣшается вопросъ объ отношеніи религіозной личности къ общественности. Если же нѣтъ, если г. Бердяевъ разумѣетъ болѣе рѣшительную и безповоротную зависимость духовной культуры отъ матеріальнаго общественнаго базиса, то въ такомъ случаѣ сознаетъ ли онъ ясно о всѣхъ послѣдствіяхъ радикальнаго универсализма? Остановимся изъ многочисленныхъ сторонниковъ послѣдняго, хотя-бы, на П. Бергеманнѣ, авторѣ книги *Ethik als Kulturphilosophie* (1904). Онъ объявляетъ себя рѣшительнымъ противникомъ индивидуализма и рѣшительнымъ сторонникомъ универсализма и проводитъ свой взглядъ съ совершенною послѣдовательностью. Въ чемъ же состоитъ послѣдовательная теорія „универсализма?“ Бергеманнъ не только признаетъ общеизвѣстную эмпирическую зависимость личности отъ наслѣдственности и среды, но придаетъ этой зависимости и существенное значеніе. Нравственная цѣнность личности заимствуется ею всецѣло изъ того сокровища, которое есть общее достояніе той общественной группы, къ которой она принадлежитъ. Личная мораль есть лишь отблескъ морали человечества. Абсолютно-цѣннаго въ личности мы ничего не знаемъ. Человѣкъ есть со всѣхъ точекъ зрѣнія существо относительное. Ничто абсолютное само въ себѣ не дано въ нашемъ опытѣ. Мы не можемъ признавать себя абсолютно-цѣнными ни въ какомъ отношеніи. Абсолютная цѣнность личности есть созданіе нашей фантазіи или нашей вѣры, фикція, которая разсѣивается при ближайшемъ разсмотрѣніи. Индивидуумъ, съ его инстинктомъ самосохраненія и счастья, съ его стремленіемъ къ самосовершенствованію, стоитъ на пути къ нравственнымъ цѣлямъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ смотритъ на себя не какъ на самоцѣль, а какъ на средство,—подчиняетъ себя цѣлямъ социальнымъ и общечеловѣческимъ ¹⁾... Согла-

1) Wenn wir unser Bewusstsein ohne jedwede Voreingenommenheit, ohne religiöse, dogmatische oder kritische Voreingenommenheit befragen, dann gibt es uns die Antwort, dass wir in jeder Hinsicht beziehentliche Wesen sind;

сень ли г. Бердяевъ исповѣдывать такой послѣдовательный универсализмъ? Это онъ могъ бы сдѣлать, когда писалъ книгу „Индивидуализмъ и субъективизмъ въ общественной наукѣ“, когда проповѣдывалъ, что общество—*все* для человека, но уже не можетъ этого сдѣлать авторъ статьи „Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма“. Онъ, правда, находитъ возможнымъ разомъ исповѣдывать какъ послѣдовательный этический индивидуализмъ, такъ и не менѣе послѣдовательный этический универсализмъ. Но это—притязаніе, котораго онъ не оправдалъ.

Въ присоединенной къ своей статьѣ критикѣ Ф. Ницше, въ заключеніе, г. Бердяевъ пишетъ слѣдующее. „Кантъ слишкомъ по старому толковалъ ту идею, что человѣческая природа грѣховна и испорчена, и пришелъ къ цѣлому ряду ложныхъ этическихъ положеній, въ корнѣ отрицающихъ *дионисовское* начало жизни. Правъ онъ былъ только въ томъ отношеніи, что считалъ нравственный законъ закономъ воли, а не чувства. Но мы хотѣли бы освободить жизнь чувства, жизнь непосредственную. Чувственная природа сама по себѣ не зло, она этически нейтральна, она становится зломъ только тогда, когда препятствуетъ развитію *личности*, когда затемняетъ высшее самосознаніе и самоосуществленіе. Скажу болѣе: чисто стихійная игра силъ въ человѣкѣ имѣетъ огромную эстетическую цѣнность и, происходя по ту сторону этики, эта игра силъ не осуждается этикой. Инстинкты сами по себѣ не нравственны и не безнравственны, но человѣкъ безъ инстинктовъ не имѣлъ бы плоти и крови, въ предѣлахъ опыта онъ не жилъ бы“... Не

dass es an und in uns nichts gibt, das nicht irgendwelchen Beziehungspunkt hätte. Etwas Absolutes an und in uns selbst ist uns in unserer Erfahrung nicht gegeben; wir kommen uns im Bewusstsein nicht als absolutwertig vor, weder in der einen noch in der anderen Hinsicht. Und wenn uns dennoch ein solcher Gedanke entgegentritt; wenn wir dennoch vielleicht auf den Gedanken, als Persönlichkeit absoluten Wert zu haben, stossen, so erweist sich dieser Gedanke, sofern wir nur nicht vor einer gründlichen Nachforschung seines Ursprungs zurückscheuen, als eine Fiktion, als ein Geschöpf unserer Phantasie oder unseres Glaubens, unserer religiösen oder sonstigen Autoritätsgläubigkeit, das bei näherem Zusehen sich in Dunst auflöst... Das Individuum, das Selbsterhaltung, Selbstbeglückung, Selbstvervollkommnung sich angelegen sein lässt, verfolgt sittliche Zwecke, sofern es dabei über sich hinausdenkt, sich als Mittel, nicht als Selbstzweck auffasst... P. Bergemann Ethik als Kulturphilosophie (Leipz. 1904), 436—437).

кажется; чтобы авторъ отдавалъ себѣ ясный отчетъ въ словахъ, которыя у него вылились подъ вліяніемъ Ницше. Чувственная природа сама по себѣ этически нейтральна—эта мысль, ясно сознавая, чревата широкими выводами, которыхъ не дѣлаетъ авторъ. И самую мысль эту нужно было бы выразить болѣе широко: не только чувственная природа, но и исторія въ своей законѣрности, въ общественныхъ формахъ—этически нейтральна. Къ той же темѣ г. Бердяевъ подходит—подъ вліяніемъ Шестова—въ статьѣ „Трагедія и обыденность“, къ которой мы теперь и обратимся.

V.

Трагедія—по словамъ г. Бердяева—начинается тамъ, гдѣ отрывается индивидуальная человѣческая судьба отъ судьбы всего міра. Объективно всякая человѣческая жизнь трагична, но субъективно ощущаютъ трагедію лишь тѣ, предъ которыми сознательно и остро предсталъ вопросъ объ ихъ индивидуальной судьбѣ и которые бросили вызовъ всѣмъ признаннымъ универсальнымъ цѣнностямъ. *Провалъ въ томъ мѣстѣ, въ которомъ сплетаются индивидуальное и универсальное,—вотъ сущность трагедіи.* „Я“, индивидуальное живое человѣческое существо, гибну, умираю, „я“, существо съ безпредѣльными запросами, претендующее на вѣчность, на безмѣрную силу, на окончательное совершенство для себя; а меня утѣшаютъ тѣмъ, что есть „добро“, которому мы всѣ должны служить, что есть „прогрессъ“, который уготовляетъ лучшее, болѣе радостное, болѣе совершенное существованіе будущимъ поколѣніямъ, что есть „наука“, которая даетъ общеобязательное знаніе законовъ природы, той самой природы, которая меня такъ безжалостно давитъ. Но „добро“, „прогрессъ“, „наука“, всѣ цѣнности міра, далекаго міра, бессильны меня спасти, вернуть мнѣ хоть одну мою загубленную надежду, бессильны предотвратить мою смерть, открыть для меня вѣчность, сдѣлать меня, всякое данное „меня“, сильнымъ. Люди, незнакомые съ трагедіею и желающіе ее прикрыть обыденностью, переносятъ безпредѣльность стремленій человѣческаго духа съ личности на человѣчскій родъ, предлагаютъ прикрѣпить себя къ исторической судьбѣ человѣчества. Но если каждое индивидуальное чело-

вѣческое существо не будетъ вѣчно жить, не будетъ уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство, тогда будетъ проклята грядущая радость, сила и совершенство безличнаго міра, — будущаго человѣчества. Это—проблема индивидуальности, основная проблема человѣческой жизни, корень всѣхъ религій, проблема теодицеи. Это основная проблема Шестова. Самый злой врагъ для него — обоготвореніе нравственнаго закона, кантовскій категорическій императивъ, толстовское „добро есть Богъ“. У Шестова есть своя философія, своя этика, пожалуй даже своя религія. Для него философія трагедіи есть *правда*, правда - истина и правда-справедливость. Философія обыденности есть ложь, ея истина лжива, „добро“ ея безнравственно. Позитивизмъ и идеализмъ—только разныя формы философіи обыденности. Позитивизмъ говоритъ объ этомъ открыто, онъ хочетъ устроить человѣчество, создать твердую почву (и въ теоріи и въ практикѣ), изгнать изъ жизни все проблематическое. Но и идеализмъ, особенно кантовскій идеализмъ, стремится закрѣпить обыденность, создаетъ систему идей и нормъ, съ помощью которыхъ организуется познаніе, нравственность, вообще жизнь человѣческая. Г. Бердяевъ признаетъ крупную заслугу Шестова въ острой, глубокой психологической критикѣ всякаго рода позитивизма, всякаго рода утвержденія обыденности, хотя бы и подъ маской идеализма. На ряду съ этимъ Шестовъ даетъ психологическое оправданіе трансцендентныхъ исканій. Другая заслуга Шестова—въ развѣчаніи идеи суверенности „добра“, въ обнаруженіи бессилія „добра“. Шестовская психологія трагедіи знаменуетъ собою переходъ отъ безсильнаго, обыденнаго „добра“ къ трансцендентной силѣ, т. е. Богу. Всякая философія, которая исходитъ изъ трагедіи и считается съ ней, неизбѣжно трансцендентна и метафизична, всякая же философія, игнорирующая трагедію и не понимающая ее, неизбѣжно позитивна, хотя бы и называла себя идеализмомъ. Трансцендентная метафизика есть философія трагедіи, она должна бросить школьный рационализмъ и обратиться къ опыту Ницше и Достоевскаго какъ къ важнѣйшему источнику своего высшаго познанія. Позитивизмъ во всѣхъ его видахъ и формахъ есть философія обыденности, онъ всегда пытается создать крѣпкіе устои для человѣческаго познанія и чело-

вѣческой жизни, но опровергается уже самымъ фактомъ существованія трагедіи, предъ которой рушатся всѣ его сооруженія. Раціоналистическій и кантовскій идеализмъ—тоже вѣдь позитивизмъ, тоже философія обыденности. Такого рода идеализмъ создаетъ систему раціональныхъ идей и нормъ, которыя призваны укрѣпить порядокъ въ жизни и водворить обыденную возвышенность. Всѣ эти раціональные и „критическіе“ идеалисты не понимаютъ трагедіи, боятся подземнаго царства, „идеи“ ихъ закрываютъ далекіе горизонты, закрѣпляютъ въ ограниченномъ мірѣ, сдерживаютъ всѣ безсмертныя стремленія. Всѣ истые раціоналисты, хотя бы они называли себя метафизиками и идеалистами, въ интимной сущности своей—позитивисты. Позитивизмомъ г. Бердяевъ и предлагаетъ называть такое умонастроеніе, при которомъ полагается предѣлъ человѣческимъ стремленіямъ и переживаніямъ и этимъ предѣломъ создается крѣпость и устойчивость. Трансцендентная метафизика—философія трагедіи есть отрицаніе всякаго предѣла человѣческихъ стремленій и переживаній, всякой системы окончательнаго успокоенія и окончательной устойчивости. Для такой философіи проблема индивидуальности должна быть основной, исходной точкой. Все наше философское и моральное міросозерцаніе должно быть перестроено такъ, чтобы въ центрѣ былъ вопросъ объ индивидуальной человѣческой судьбѣ, чтобы интимная наша трагедія была основнымъ, движущимъ интересомъ. Пора стать на точку зрѣнія *трансцендентнаго индивидуализма*, единственной философіи трагедіи, а не обыденности, и переоцѣнить согласно съ этимъ всѣ моральныя цѣнности. Утвердить *міръ* и его *цѣнность*, осуществить полноту и совершенство универсальнаго бытія можно только, утверждая трансцендентную индивидуальность, выполняя *свое* индивидуальное предназначеніе въ мірѣ. Для философовъ очень соблазнительно раціонализировать добро и устанавливать такимъ образомъ нравственный законъ, общеобязательныя этическія нормы. И индивидуалистическая этика грѣшитъ раціонализированіемъ. Такъ Кантъ умудрился совершенно логизировать этику и превратить здоровый индивидуализмъ въ схоластическій формализмъ. Была внесена въ моральную проблему логическая нормативность, и въ исканіи формальной „законности“ была загублена ея интим-

ная сущность. Всѣ кантіанцы, критическіе позитивисты, рационалисты - идеалисты топчутся на мѣстѣ, всѣ хотятъ построить мораль отъ разума. Но философія должна радикально порвать со всѣми попытками рационализировать моральную проблему, навязать разумное добро, установить этическія нормы по аналогіи съ логическими или правовыми. За всѣми этими рационалистическими и моралистическими попытками скрывается глубокое мѣщанство современнаго общества, навязчивая и самодовольная обыденность. Кантіанскія этическія нормы, столь вдохновляющія германскій профессорскій идеализмъ, упитаны духомъ филистерства, этимъ специфически нѣмецкимъ мѣщанствомъ. Отъ разума философствующихъ филистеровъ можно создать мораль обыденности, но истинная моральная проблема начинается тамъ, гдѣ начинается трагедія, и только люди трагедіи имѣютъ внутреннее право говорить о добрѣ и злѣ. Въ противоположность Шестову Бердяевъ ставитъ „обыденность“ „по ту сторону добра и зла“, считаетъ ея „нормы“ нравственно безразличными и нужными лишь для устроенія благополучія, тогда какъ „трагедія“ неразрывно связана съ проблемой добра и зла, она есть мучительное нравственное раздвоеніе, опытъ нравственный и потому течетъ въ предѣлахъ „добра и зла“. Опытъ трагедіи есть главный, основной матеріалъ для моральной философіи,—только посчитавшись съ трагедіей, можно строить этику. Поэтому Ницше больше понималъ въ этихъ вопросахъ, чѣмъ Кантъ, больше имѣлъ права говорить о самой проблемѣ, которая дана только въ новомъ опытѣ. Этика возможна лишь, какъ часть философіи трагедіи, и источникомъ ея долженъ быть не разумъ, а опытъ. Область нравственности внѣразумна и не имѣетъ законмѣрности, проблема добра и зла—иррациональная проблема. Кантъ выдумалъ „практическій разумъ“ и хотѣлъ этимъ замаскировать свой рационализмъ, свое глубокое невѣдѣніе тѣхъ переживаній, въ которыхъ раскрывается нравственная проблема. И всѣ эти нео-кантіанцы, всѣ идеалисты, толкующіе объ этическихъ нормахъ, объ общеобязательномъ нравственномъ законѣ, не вѣдаютъ нравственнаго опыта, такъ какъ опытъ этотъ только въ трагедіи, въ переживаніи проблемы индивидуальности. Нравственная проблема и есть проблема индивидуальности, это все тотъ же трагическій воп-

рость объ индивидуальной судьбѣ и индивидуальномъ предназначеніи человѣка. Въ нравственныхъ мукахъ человѣкъ ищетъ самого себя, свое трансцендентное „я“, а не пути къ упорядоченію жизни и взаимныхъ обыденныхъ отношеній людей, какъ это утверждаютъ рациональные моралисты. И потому рѣшена можетъ быть нравственная проблема только индивидуально и за рѣшеніе это человѣкъ не отвѣтственъ ни передъ кѣмъ, судья тутъ можетъ быть только сверхчеловѣческій. Добро есть интимное отношеніе человѣческаго существа къ живущему въ немъ сверхчеловѣческому началу. Добро абсолютно, для каждаго оно заключается въ выполненіи своего индивидуальнаго, единственнаго въ мірѣ предназначенія, въ утвержденіи своей трансцендентной индивидуальности, въ достиженіи абсолютной полноты вѣчнаго бытія. И эта абсолютность добра не препятствуетъ, а скорѣе обязываетъ отрицать одинаковыя для всѣхъ моральныя нормы. Есть столько же путей рѣшенія нравственной проблемы, сколько индивидуальностей въ мірѣ, хотя осуществляется этими путями одно и то же абсолютное добро—полнота и свобода трансцендентнаго бытія...

Такъ пишетъ г. Бердяевъ въ статьѣ „Трагедія и обыденность“. Бросается въ глаза, насколько разнится точка зрѣнія этой статьи отъ тѣхъ, на которыхъ онъ стоялъ раньше. Если прежде въ книгѣ „Индивидуализмъ и субъективизмъ въ общественной наукѣ“ онъ раскрывалъ тотъ социологическій принципъ, что общество—все для человѣка, если въ статьѣ „Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма“ онъ стремился индивидуализмъ соединить съ универсализмомъ, то теперь онъ рѣшительно становится на точку зрѣнія этического индивидуализма, отъ смѣси изъ социализма и кантіанства переходитъ къ Ницше и Шестову. Впрочемъ, онъ рѣзко морализируетъ Ницше и Шестова и вырабатываетъ систему строго-этического индивидуализма, съ которою охотно можно, съ религіозно-христіанской точки зрѣнія, согласиться въ общемъ. Но возникаетъ вопросъ: каково же отношеніе религіозно-этической абсолютности къ общественности? какъ теперь, съ точки зрѣнія индивидуализма, г. Бердяевъ рѣшаетъ религіозно-общественный вопросъ? Онъ хорошо понимаетъ, что данное имъ раньше рѣшеніе теперь уже не долѣтъ, онъ ясно ставитъ вопросъ.

но затрудняется дать на него прямой отвѣтъ. Въ заключеніе своей статьи онъ пишетъ слѣдующее.

„Какъ укрѣпить и устроить человѣческое общество на такихъ дезорганизующихъ и проблематическихъ моральныхъ основаніяхъ? Думаю, что регулировать человѣческія отношенія можетъ *право*, за которымъ скрывается вѣдь трансцендентное чувство чести. Можно отрицать этическія нормы, но признавать нормы юридическія, которыя призваны охранять человѣческую индивидуальность. Право и есть та сторона морали, которая можетъ быть рационализирована. Демократическая этика—отвратительная бессмыслица и въ корнѣ противорѣчитъ индивидуализму, но демократическій общественный строй есть выводъ изъ основъ индивидуализма. Пусть успокоятся—право, тоже божественное и трансцендентное по своей природѣ, не допуститъ хаоса, защититъ отъ насилія. Раскольниковъ не убьетъ старухи, полиція, не моральная, а настоящая, все предотвратитъ, да и человѣку трагедіи не нужно дѣлать обыденныхъ уголовныхъ преступленій. Ужасъ Раскольникова въ томъ, что онъ хотѣлъ сдѣлать новый опытъ, трансцендентный по своему значенію, хотѣлъ совершить подвигъ, а вышла самая обыкновенная криминальная исторія. Революція морали не только не грозитъ гибелью „декларации правъ человѣка и гражданина“, а наоборотъ, утвердить ее еще больше. Я не знаю, какъ укрѣпить и устроить зданіе для человѣческаго благополучія, но вѣрю глубоко, что новая мораль будетъ имѣть освобождающее значеніе, принесетъ съ собою свободу, сближающую насъ съ новымъ міромъ. Свобода есть цѣнность морали трагедіи, а не морали обыденности, она несомнѣнна. А какъ спастись отъ коренного раздвоенія, отъ „двойной бухгалтеріи“, не вѣдаю... Быть можетъ новая, идущая изъ иного міра любовь можетъ спасти и освятить творческую свободу“...

Эта страничка въ книгѣ г. Бердяева очень примѣчательна. Здѣсь онъ подходитъ къ рѣшенію религіозно-общественной проблемы по принципу разнородности сферъ лично-религіозной и условно-общественной. Нравственность и именно религіозная нравственность, религіозная абсолютность, есть принципъ личной жизни, а „человѣческія отношенія можетъ регулировать *право*“. „Можно отрицать этическія нормы, но

признавать нормы юридическія“. „Индивидуалистическая этика и демократическій общественный строй“. Эти формулы нужно было бы сопоставить съ формулами г. Струве, устанавливающими противоположность бытія и долженствованія, познанія и этики. Сопоставленіе было бы весьма поучительно. Но какъ г. Струве не сдѣлалъ всѣхъ выводовъ изъ своихъ принциповъ, такъ и г. Бердяевъ пришелъ къ этимъ формуламъ не отъ глубокихъ принциповъ, опознанныхъ г. Струве, а по случайнымъ впечатлѣніямъ отъ системъ Ницше и Шестова, хотя онъ и поспѣшилъ этизировать эти системы. Отсюда легко понять его растерянность предъ кореннымъ раздвоеніемъ, предъ мнимой „двойной бухгалтеріей“. До коренного-го раздвоенія онъ даже и не добрался. Съ странною непослѣдовательностью онъ заявляетъ, что „право тоже божественно и трансцендентно по своей природѣ“. Но если право божественно и трансцендентно, то оно не отличается отъ религіи-морали, и, слѣдовательно, религія-мораль должны дать нормы для общественной жизни, должны освятить ея формы. Въ такомъ случаѣ индивидуалистическая мораль-религія должна вести къ индивидуалистическому рѣшенію общественнаго вопроса, т. е. къ анархизму, или—наоборотъ—демократическій общественный строй долженъ постулировать и религію-мораль социологическую въ духъ Фейербаха, Конта, Гюйо, Бергеманна, Леви-Брюля, Бэне, Дюмона и т. д. Я не скрываю того, что для нашего времени идея разнородности сферъ лично-религіозной и условно-общественной слишкомъ нова, что сами представители общественныхъ наукъ своимъ послѣднимъ прибѣжищемъ считаютъ нравственную философію. Напр. Е. Спекторскій, авторъ „Очерковъ по философіи общественныхъ наукъ“ стоитъ на точкѣ зрѣнія неразрывной связи общественныхъ наукъ съ нравственной философіей. Въ предисловіи онъ заявляетъ, что „философія общественныхъ наукъ, ихъ настоящая философія, ихъ настоящая теорія познанія, есть именно нравственная философія“, и заканчиваетъ онъ свою книгу словами: „Общественныя науки это науки нравственныя. И настоящая философія общественныхъ наукъ есть нравственная философія. Сообразно съ этимъ, поскольку онѣ вообще нуждаются въ философіи, постольку именно она должна служить ихъ „теорію позна-

нія“¹⁾. Но именно философія религіи и этика должны преодолѣть эту точку зрѣнія,—должны заявить, что у нихъ нѣтъ точки опоры для опредѣленія формъ общественной жизни. Въ противномъ случаѣ, философія религіи и этика вынуждены будутъ или индивидуалистическій принципъ переносить на общественную жизнь или же построить соціологическую религію-мораль. И въ этомъ отношеніи намъ интересно прослѣдить дальнѣйшую эволюцію религіозно-этическихъ воззрѣній г. Бердяева.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ Е. Спекторскій „Очерки по философіи общественныхъ наукъ“ вып. I (Варш. 1907), стр. VIII и 245.