

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> приятного чтения!

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis

.В качестве названия книги использовано выражение из «Этики» Спинозы (часть V, теорема 29): «с точки зрения вечности; под формой вечности» (лат.). В схолии к этой теореме Спиноза поясняет: «Мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляя их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в Боге и вытекающими из Божественной природы. Вещи, которые мы представляем истинными или реальными по этому второму способу, мы представляем под формой вечности, и их идеи обнимают вечную и бесконечную сущность Бога...» (Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х тт. М., 1957, т. I, с. 608). Это же выражение Спинозы было использовано Р. Штаммлером в качестве эпиграфа к четвертой книге его труда «Хозяйство и право» и В. Виндельбантом – в названии статьи в сборнике «Прелюдии». Для внутреннего развития Бердяева его вторая книга «Sub specie aeternitatis» имеет такое же значение, как для С. Н. Булгакова знаменитый сборник «От марксизма к идеализму» (СПб., 1903). Книга посвящена «ли» – лидии Юдифовне Бердяевой (урожденной Трушевой; 1874–1945), жене Н.А.Бердяева с октября 1904г. При подготовке настоящего издания в тексте книги исправлены явные опечатки и ошибки, в ряде мест произведена минимальная стилистическая правка.]

О РЕАЛИЗМЕ (Вместо предисловия)

Я решаюсь издать свои опыты за последние шесть лет, хотя живо чувствую их несовершенство, отрывочность, неясность внутренней связи. Печатаю статьи в почти неизменном виде и в хронологической последовательности. Знаю, что будут обвинять меня в противоречиях, изменчивости, непоследовательности... Вот я и хочу сказать несколько слов об этих кажущихся противоречиях и о действительном внутреннем единстве и последовательности исканий, сказавшихся в моих статьях. Прежде всего имею в виду единство психологическое, последовательность субъективную, т. е. связь наиреальнейшую.

Думается мне, что в отрывочных, недостаточно обработанных статьях этих, от первой и до последней, проходит одно желание – разгадать смысл жизни, жизни личной и мировой, одна мечта – о новой культуре и новой общественности. Раздвоение и кризис души, отразившийся в этой книге, быть может интересен не для одного меня. Реальный выход из этого раздвоения и кризиса мне всегда виделся только религиозный и все проблемы бытия в последнем пределе своем сводились к проблеме религиозной, хотя рассматривать их я пытался философски. Когда не обладаешь еще мудростью, то остается любить мудрость, т. е. быть философом[2 – Обыгрывается этимологическое значение слова «философия», которое в буквальном переводе с греческого означает «любовь к мудрости», «любомудрие». От права именоваться «первым в мудрости» еще в древности один за другим отказались «семь мудрецов», мотивируя это тем, что «первый в мудрости – Бог» (см.: фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, ч. I, с. 101). Само слово «философия» ввел в оборот Пифагор: «Пифагор называл свое учение любомудрием («философией»), а не мудростью («Софией»). Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр [кроме Бога], ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрому существа может быть подобающе назван любомудром (философом)» (Там же, с. 148)]. Последняя же мудрость и реальная сила дается лишь в религиозном гнозисе[3 – Гнозис (греч.) – букв.: познание, знание. Здесь это слово употребляется в прямом значении, а не как название дуалистического религиозного течения поздней античности, в котором сочетались элементы восточных (иудейских, персидских) и эллинистических религиозных и философских учений.]. Прошу прощения у академиков[4 – Академики – здесь не носители высшего ученого звания, а представители догматических учений (как это понималось в поздней античности)], что философия не была для меня «отвлеченным началом»[5 – «Отвлеченные начала» – термин философии В. С. Соловьева, который писал: «Под отвлеченными началами я разумею те частные идеи (особые стороны всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие друг с другом, повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится» (Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. М., 1988, т. 1, с. 586). В другой своей книге Бердяев отметил: «Употребляю выражение «отвлеченное начало» в том смысле, в

каком употребляет его В. С. Соловьев в своей «Критике отвлеченных начал». (Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999, с. 98).], что она реально связывалась с живым отношением личности к культуре и общественности, и у общественников, у всех социаль- но-верующих, что общественность, социальность тоже не была для меня «отвлеченным началом», подчинялась творческим целям личности и смыслу мира. Тяжба с «отвлеченными» философами и «отвлеченными» публицистами, с рационалистами, оторванными от живой, реальной полноты бытия, решится не в «отвлеченных» департаментах науки, политики, и пр. и пр., а в неведомой им высшей инстанции, в откровениях Логоса.

Но есть в этих опытах и объективная, логическая последовательность внутреннего движения идей. Думается мне, что не шатаюсь я в них в разные стороны, а двигаюсь к определенной разумной, осмысливающей мир цели. В книге этой я вижу постепенное освобождение от могущественных идейных течений нашей эпохи: марксизма, кантианства и нищезанятия. Много места мною уделено критике марксизма и кантианства, с которыми в первых статьях я еще связан. Затем чрез индивидуалистическое обобщение и декадентский разрыв я перехожу к совершенно иному обоснованию проблем, поставленных вначале. Тот порядок идей, к которому я тяготею, во всех своих частях лучше всего характеризуется словами – мистический реализм. «Идеализм», который в первой статье я признал боевым кличем и который был принят течением, связанным с «Проблемами идеализма» [6 – «Проблемы идеализма» – сборник статей двенадцати авторов (Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. Б. Струве, С. Л. Франка, С. Н. и Е. Н. Трубецких, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, С. А. Аскольдова и др.)], изданного в Москве в 1902 г. под общей редакцией П. И. Новгородцева. Сборник стал своего рода манифестом русской религиозно- идеалистической философии и вызвал оживленную полемику в печати. Подробнее см. статью А. А. Ермичева в словаре «Русская философия». М., 1995, с. 398-400; Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902-1909. СПб., 1996.], есть переходное состояние. «Идеализм» был хорош для первоначальной критики марксизма и позитивизма, но в нем нет ничего творческого, остановиться на нем нельзя, это было бы не реально и не религиозно. И вот часть «идеалистов» идет дальше к мистицизму, соединяется с течением, имевшим иные истоки, переходит от идеалистических отвлеченностей к мистическим реальностям. Раз явилось ощущение и сознание мистических реальностей, кончается царство иллюзионизма, позитивистического, идеалистического или романтического, начинается новая эра. Я должен знать, из чего состоит мир, из каких реальных вещей, определить к ним свое отношение, свести с реальностями счеты. Я не могу уже быть нигилистом, не могу мистику подменять мистификацией. Поэтому мне нужно метафизическое и религиозное знание. Поэтому и политику свою и свой идеал общественности я должен строить на реально-мистических, т. е. религиозных основаниях.

Потеря ощущения реальностей, разобщение с глубиной бытия – вот сущность нашей эпохи, вот в чем кризис современного сознания. Эта потеря чувствуется и в философии, и в политике, и в искусстве, и во всей современной жизни, протекающей в призрачном царстве феноменов. Все еще властвующий над нами позитивизм в корне отрицает реальности, объявляет бытие метафизическим призраком, признает только феноменальности, процессы, состояния сознания, приводит к безысходному иллюзионизму. Идеализм во всех его неокритических формах тоже не выводит нас из царства иллюзионизма, даже закрепляет его, признает только нормы, идеи, состояния сознания, а не бытие.

Позитивная социал-демократия укрепляет мнимое бытие, иллюзию феноменального мира и в уже видимом пределе своем ведет к небытию, уже чувствуется в ней религия веселого необуддизма. Все – разорвано, раздроблено, «отвлеченно», все призрачно и плоско. Реальна лишь тоска по всеединству, по бытию конкретному, индивидуальному и абсолютному. Мы прошли через романтическое томление.

Но «реализм» начинается с признания самого себя мистической реальностью, с реального самоощущения и самосознания. Индивидуализм-солипсизм [7 – Солипсизм (от лат. solus – один, единственный и ipse – я сам) – философское учение, признающее несомненной реальностью только мыслящего субъекта, а все остальное – существующим лишь в его сознании (крайняя форма субъективного идеализма).] даже реальности я не может признать. Но раз я – мистико- метафизическая реальность, то отсюда уже неизбежен переход к реальности других я, реальности Бога, реальности дьявола; мир живет, кровь течет в его жилах, все опять реально существует.

Мы переходим от позитивистического, идеалистического и иного небытия, к бытию метафизическому и мистическому. Тогда я и познание понимаю реально, т. е. как мое соединение, а не разъединение с миром, с бытием. Но метафизическое знание реально соединяет нас с бытием не в отвлеченном, рационалистическом его виде, а как часть полного религиозного гнозиса. Наша мистика тяготеет к религии, т. е. к определенному взаимоотношению с мистическими реальностями мира, мистика хочет быть зрячей, постигнуть смысл мира. Все нити сходятся в центральной идее Логоса. Наша политика должна прозреть мистические реальности под историческими феноменальностями, должна связать свои цели с религиозным смыслом мира. С самоощущения и самосознания личности, как мистической реальности, начинается реальное знание, реальное религиозное откровение и действие, реальное творчество. От победы реализма, от преодоления мнимой, кажущейся, иллюзорной реальности позитивного мира зависит культурное и религиозное возрождение и истинное освобождение. Мистический реализм ведет не к статическому догматизму, а к догматизму динамическому, всегдадвигающемуся, творческому без границ, прозревающему и преображающему. Живая и реальная мистика всегда должна что-нибудь открывать, что-нибудь утверждать, должна опыты производить и рассказывать об испытанном и увиденном, она «догматична» во имя движения, чтобы движение действительно было, чтобы в движении реально что-нибудь происходило. Адогматизм, не решающий нам двигаться, открывать и утверждать, восстающий против всякого прозрения смысла вещей, против всякого творческого «да», – всегда догматичен, всегда застоен. В модной «адогматической» мистике нет движения вперед, нет реализма, хочет она навеки закрепить слепоту и иллюзорность переживаний и странно подобна она своему антиподу – старому догматизму. Не понимают, что религиозное откровение, – открывание, должно продолжаться, и творчество религиозное не имеет границ лишь тогда, если в прошлом что-то открывалось, если в будущем что-то откроется. А творить из ничего – нельзя. Религия есть зрячая и реальная мистика.

Реальная и зрячая мистика не может оставаться индивидуальным, скрытым от мира переживанием, она должна мир завоевать, миром управлять. Религия должна быть конкретной, чувственной, с живой историей связанной, к живой политике обязывающей, или религии никогда не было и никогда не будет как реальности. Мне не нужна религия, которая не имеет никакого отношения ко всей полноте жизни, к историческому процессу, к будущему человеческой общности. Да и никому такая религия не нужна, так как религия не отдельный уголок индивидуальных переживаний, которыми каждый по-своему утешается, а реальное дело спасения человечества и мира, победы над смертью и небытием, утверждения личности в бытии абсолютном, утверждения жизни вечной и богатой. Мы приходим к отрицанию только человеческих, рационалистических, отвлеченно-политических и отвлеченно-моральных путей спасения и утверждаем путь благочеловеческий. Острая постановка проблемы социализма и анархизма обнажает религиозный смысл всемирной истории, помогает нам отвергнуть соблазн Великого Инквизитора [8 – Подробнее о «соблазне Великого Инквизитора» Н. А. Бердяев писал в другой своей книге, тоже вышедшей в свет в 1907 г., – «Новое религиозное сознание и общественность» (М., 1999, с. 58–89).] – насильственное устройство царства земного, в котором благополучию и спокойствию будут принесены в жертву свобода и вечность.

Моя первая и последняя мысль – неизменная мысль о личности, об освобождении. Ищу путей к ее вселенскому утверждению, к соединению с мировым Логосом.

Я подхожу в своих статьях к Богочеловечеству, воплощению Духа в общественности, мистическому союзу любви и свободы. От марксистской лжесоборности, от декадентско-романтического индивидуализма иду к соборности мистического неохристианства.

С.-Петербург, 25 февраля, 1906 г.

БОРЬБА ЗА ИДЕАЛИЗМ

Гильда. Прежде всего я осмотрю все, что вы построили тут.

Сольнес. Вам придется много бегать.

Г. Да, ведь вы построили так много.

С. Очень много. Особенно за последние годы.

Г. И колоколен тоже очень много? Таких страшно высоких?

С. Нет. Я не строю уже колоколен. И церквей тоже нет.

Г. Что же вы строите теперь?

С. Жилища для людей...

Г. А вы не могли бы- и на жилищах строить такие башни?

С. Что вы хотите сказать этим?

Г. Я думаю... что-нибудь такое... чтобы показывало... как бы вперед, на свободу.

С. Как странно, что вы это говорите. Этого-то мне больше всего и хотелось бы.

Г- Почему же вы этого не делаете?

С. Ах, люди не желают этого!

Г. Скажите-. , не желают!

С. Но теперь я строю самому себе новый дом. Как раз насупротив.

Г. Себе самому?

С. Да. Он почти готов. И на нем будет башня.

Г. Высокая башня?

С. Да.

Г. Очень высокая?

С. Публика скажет, вероятно, что слишком высокая. Т. е. для обыкновенного дома.

Г. Я пойду посмотреть эту башню завтра же рано утром.

Генрик Ибсен. «Строитель Сольнес»[9 – цитата из 1-го действия драмы. Ср. перевод А. и П. Ган-зен: Ибсен Г. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1958, т. 4, с.222-223.]

Ни для кого не тайна, что марксизм, тот самый марксизм, который еще недавно представлялся таким стройным, органически цельным и удовлетворяющим мировоззрением, переживает серьезный кризис. Бели несколько лет тому назад умственно-общественная жизнь передовой части русского общества вращалась вокруг споров марксистов и народников, то теперь центр тяжести переместился и на первый план выступают разногласия критического и ортодоксального направления внутри самого марксизма. Теперь мотивами теоретической работы для него является не критика народнического направления, а самокритика и необходимость дальнейшего развития мировоззрения. В Западной Европе этот кризис приурочивается обыкновенно к известной книге Бернштейна[10 – Имеется в виду книга Э. Бернштейна «Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie» [Предпосылки социализма и задачи социал-демократии] (Stuttgart, 1899; русский перевод вышел в 1900 г. в вольной русской типографии в Лондоне). «В этой книге, составленной из статей, опубликованных в партийной прессе, Бернштейн подверг критическому пересмотру основные положения марксистской доктрины в политэкономии, социологии и философии, в частности, краеугольные для социал-демократии рубежа веков теории «катастроф» (социальной революции) и «обнищания» пролетариата, что подразумевало соответствующие коррективы в политической практике. Попытки Бернштейна соединить материалистическое понимание истории с кантианством и обосновать позитивную роль социальной эволюции встретили в целом отрицательное отношение в среде русских марксистов – не только «ортодоксов», но и «критиков». Последние, во многом уже проделавшие «ревизию» своими силами, находили в отказе Бернштейна от «конечной цели» признаки буржуазного «филистерства» (Лица. Биографический альманах. № 3. М.; СПб., 1993,

с. 130). Свое мнение по поводу книги Бернштейна Бердяев подробно изложил в письме к П.Б.Струве от 25 февраля 1900 г. (Там же, с. 128-129). «Марксистское учение о захвате власти пролетариатом, когда после длительного подготовительного периода он станет достаточно сильным и зрелым, содержит в себе – по мнению Э. Бернштейна – роковую ошибку: пока рабочий класс недостаточно силен, чтобы захватить власть без революции, парламентскими методами, он не может и управлять страной; когда же он будет достаточно силен, чтобы править, он добьется власти без революции» (Шапиро Л. Коммунистическая партия Советского Союза. London, 1990, с. 46) В книге «Бернштейн и социал-демократическая программа» (Stuttgart, 1899) К. Каутский утверждал: «Маркс и Энгельс не выдвигали особой "теории крушения". Термин этот принадлежит Бернштейну, так же как термин "теория обнищания" исходит от наших противников...» (СПб., 1906, с. 54-55).], но из моего изложения, может быть, сделается ясным, что новое критическое направление не есть непременно бернштейнианство в собственном смысле этого слова и, во всяком случае, не может остаться просто бернштейнианством.

Я хочу рассмотреть современное брожение в марксизме под не совсем обычным углом зрения, хочу связать его с кризисом во всем мировоззрении XIX века. Для всякого пристально всматривающегося в сложную душу современного интеллигентного человека, в его глубокие нравственные запросы, в современные течения в области философии и искусства, должно быть ясно, что мы живем в эпоху духовного брожения. Отрицать это может только человек, загипнотизированный какой-нибудь догмой. Шаблонное прогрессивное мировоззрение недавно отошедшего века попало в тупой переулочек и на прежнем пути дальше идти некуда. Необходимо пересмотреть ходячие формулы и искать новых путей. Я беру на себя смелость категорически утверждать, что песенка позитивизма, натурализма и гедонизма спета и по всем линиям объявляется борьба за идеализм, борьба за более радостное и светлое миропонимание, в котором высшие и вечные запросы человеческого духа получают удовлетворение.

В философии начинают понимать неудовлетворительность позитивизма как мировоззрения, воскресают платоновские традиции и признаются вечные права метафизического творчества; в искусстве замечается реакция против испошлившегося натурализма, убивающего всякую красоту, и в современном символизме [11 - О символизме см.: Пойман А. История русского символизма. М., 1998; о взаимоотношениях Бердяева и «мэтра» русского символизма В. И. Иванова см.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999, с. 445 (прим. 33*),] возрождается романтизм лучших художественных творений прошлого; эвдемонизм, гедонизм и утилитаризм [12 - Эвдемонизм (от греч. eudaimonia – счастье, блаженство) – античный принцип жизнепонимания, позднее в этике – принцип истолкования и обоснования морали, согласно которому счастье является высшей целью человеческой жизни.] объявляют себя банкротами в решении нравственной проблемы, замечается стремление установить абсолютную ценность добра, воскресаёт идеалистическая идея «естественного права» [13 - «Естественное право» – одно из широко распространенных понятий политической и правовой мысли, обозначающее совокупность принципов, правил, прав, ценностей, продиктованных естественной природой человека и тем самым как бы независимых от конкретных социальных условий и государства. Подробнее см. статью А. Ф. Филиппова «Естественное право» в словаре «Современная западная социология». М., 1990, с. 98-101.], которая долго была в загоне, несмотря на ее огромные исторические заслуги. Очень характерен этот усиленный интерес современного человека и именно «передового» человека к вопросам философии, искусства и нравственности. Всякая глубокая душа чувствует себя неудовлетворенной в лучших своих запросах и несет на себе тяжесть двойственности переходной эпохи. Можно встретить, конечно, многое множество сытых «позитивистов», которых не мучает духовный голод, которым непонятны стремления Фауста, но не такие люди идут в первых рядах каждой исторической эпохи. Буржуазный, филистерский дух живет еще в прогрессивной массе и предстоит великая работа духовного перерождения. Потом будет ясно, что я имею мало общего с заявлениями Брюнетьера [14 - Фердинанд Брюнетьер (1849-1906) – французский критик, историк и теоретик литературы. В начале своей деятельности пытался вслед за И. Тэнном перенести на историю литературы методы дарвиновской теории эволюции, но впоследствии, разочаровавшись в ней, объяснял литературный процесс влиянием одного произведения на другое. На рус. язык переведены его книги: «Отличительный характер французской литературы». Одесса, 1893; «Европейская литература XIX века». М., 1900. Подробнее о нем см.: Арсеньев К. К. Новая французская критика // Вестник Европы. 1887, № 6.] и т. п. о банкротстве науки. Позитивная реалистическая наука, принципиально чуждая всякого романтизма, велика и бессмертна, это – главное приобретение XIX века, это вечный вклад

буржуазной эпохи в сокровищницу человеческого духа и никакие посягательства на нее невозможны.

Чтобы поставить социально-политический диагноз тем духовным стремлениям, на которые я указываю, необходимо прежде всего распутать одно историческое недоразумение. Это историческое недоразумение гласит: теоретический идеализм связан с реакционными социальными вожделениями, с практическим материализмом; практический идеализм и прогрессивные стремления можно связать только с теоретическим реализмом или материализмом; склонность к метафизике почти наводит на мысль об общественной непорядочности, так как будто бы метафизика – мировоззрение господствующих классов. Это недоразумение имеет огромную силу над средним прогрессивным человеком; этот грубый предрассудок внушает очень и очень многим суеверный страх перед теми запросами, которые каждый должен был бы считать наиболее священными, без которых жизнь пуста, сера и бессмысленна. Современный прогрессист ужасно боится некоторых слов, он ломает свою душу во имя обесцвечивающего шаблона, он не осмелится признаться, что по временам жаждет взглянуть на жизнь с точки зрения вечности. Будущим векам покажется чудовищным, что было время, когда духовным убожеством почти гордились, а духовное богатство считали лучшим скрывать на дне своей души. Постараемся открыть исторические корни этого недоразумения, которое было в свое время полезно ложью, но теперь может быть только вредно, так как тормозит создание нового человека для нового общества.

В жизни народов бывают эпохи, которые называются «эпохами просвещения». Тут разум человека вступает в свои права, сбросив с себя оковы авторитета, и начинается беспощадная критика догматического мировоззрения прошлого, обветшалых религиозных и общественных идей, суеверий и предрассудков, стоящих на дороге дальнейшего развития человеческого общества. «Эпохи просвещения» часто выставляют своим теоретическим лозунгом «материализм», материализм революционный, который является орудием борьбы с тьмой во имя света, и быть материалистом в такие эпохи часто значит быть идеалистом. Реакционные силы общества прикрываются идеалистическими словами и против этих слов борются силы прогрессивные, прикрывающие из естественной психологической реакции материалистическими словами идеалистическое свое содержание. Так, напр., средневековое схоластическое-теологическое мировоззрение и общественные силы, скрывающиеся за этим мировоззрением, усиленно эксплуатировали терминологию абсолютного идеализма и философы просветительной эпохи нового времени должны были направить свои критические стрелы против всяких теоретических абсолютов, чтобы расшатать средневековую схоластику и опирающийся на нее уклад жизни. Величайшая из эпох просвещения была пережита Францией в XVIII веке, и ни одна эпоха не считает в своих рядах такого количества крупных мыслителей, ни одна не дала такой блестящей литературы. Задача предстояла великая: сокрушить средневековое общество и средневековое мировоззрение. Я думаю, что философия французских просветителей XVIII века с ее материализмом, направленным против средневекового абсолютизма, оказывает и до сих пор сильное давление на прогрессивного человека нашего времени. Аналогичная просветительная эпоха пережита Германией, как страной более отсталой, только к 40-м годам XIX века, ее выразителями были Л. Фейербах и левые гегельянцы. Критика теологии была основным побудительным мотивом тогдашнего «материализма», а гуманистические стремления клали на него идеалистическую печать. В России 60-е годы были «эпохой просвещения». Чернышевский и Писарев – наши «просветители», под знаменем материализма они боролись с мраком дореформенного общества во имя свободы мысли и человеческого достоинства. И мы теперь должны чтить в Чернышевском и Писареве не «материализм», в котором не было ничего оригинального и для нашего времени ничего ценного, мы чтим их «просветительский идеализм». Наши публицисты 60-х годов боролись против метафизики, потому что ее защищали консерваторы, боролись против культа красоты, потому что за нее цеплялось крепостническое дворянство со своими публицистами, беллетристами, поэтами и поэтиками. Они были исторически правы. Материалистическая ложь их, при всей ее философской несостоятельности, заключала в себе огромную практическую правду.

Так было в прошлом, а как теперь?

В XIX веке взаимоотношение общественных сил изменилось, революционный пыл «третьего сословия» [15 – «Третье сословие» – податное население Франции XV–XVIII вв. (купцы, ремесленники, крестьяне, позднее также буржуазия и рабочие)]; называлось третьим в отличие от первых двух сословий – духовенства и дворянства, которые не облагались податями. Накануне революции 1789 г. аббат Сийес выпустил

нашумевшую брошюру «Что такое третье сословие?», в которой были сформулированы следующие три вопроса и три ответа: «Что такое третье сословие? – Все. Чем оно было до сих пор в политическом отношении? – Ничем. Чего оно требует? – Быть чем-нибудь». Подробнее см. «Опыт истории происхождения и успехов третьего сословия» О. Тьерри (Тьерри О. Избранные сочинения. М., 1937, с. 1-204). «Четвертое сословие» – рабочий класс (по терминологии Ф. Лассалья.) поостыл, оно перестало быть «народом» и сделалось «буржуазией», показав свои эксплуататорские когти. Творческие силы буржуазии, совершив в прошлом веке великую критическую работу, начинают истощаться и характер ее идеологии резко изменился. К положительной духовной работе она оказалась мало способной. Буржуазная эпоха истории знаменуется понижением психического типа человеческой личности, сужением ее духовных горизонтов. Господствующая буржуазия, обращая жизнь в лавку, убивает всякий идеализм, она убивает его в жизни, в философии, в искусстве, в нравственности, в политике и держится только за позитивную науку, как необходимую для ее практических интересов. Она нивелирует всякую яркую индивидуальность, вытравливает красоту и стремления постигнуть тайну бытия. Революционный материализм прошлого века с его идеалистической складкой заменяется позитивизмом с его философской умеренностью и аккуратностью [16 – Умеренность и аккуратность – «два таланта» Молчалина, по поводу которых Чацкий иронично замечает: «Чудеснейшие два! и стоят наших всех» (Грибоедов А. С. Сочинения. М., 1988, с. 82; «Горе от ума», действие 3, явл. 3)]. Позитивизм, как требование приложения научного метода во всех областях знания, вечен; наука может быть только позитивной, и религиозное или метафизическое решение научных вопросов недопустимо. Позитивизм же, как философское мировоззрение, представляется малоценным: он духовно принижает человека, рекомендует воздержание в ответ на сокровеннейшие запросы человеческого духа. Метафизический идеализм изгоняется буржуазией из умственной жизни человечества за практической бесполезностью. В искусстве буржуазия утверждает реализм и создает его крайнее проявление – натурализм. Натурализм верно отражает общество XIX века во всем его безобразии. Красота изгоняется из искусства господствующих классов, так как ее не оказывается в их жизни и искусство принижается до протокола, теоретики натурализма предлагают обратить художественное творчество в отрасль экспериментальной науки [17 – Имеется в виду Эмиль Золя, который считал, что творчество художника-натуралиста можно уподобить эксперименту ученого. Эти свои взгляды Золя изложил в нескольких сборниках своих работ по вопросам искусства, литературы, театра, изданных в 1880-1881 гг.: «Экспериментальный роман», «Романисты-натуралисты», «Натурализм в театре» и др. Подробнее см.: Пузиков А. Золя. М., 1969, с. 138-140.]. Идеализм изгоняется из человеческого переживания и искусство бессильно его воспроизвести. В XVIII веке гедонизм боролся с авторитарными критериями добра и зла и в этом было его право на существование. В XIX веке эта идеалистическая струя исчезает из теории и практики торжествующего класса и выдвигается утилитарный взгляд на жизнь, взгляд лавочника, не знающий более высокого нравственного маяка, чем приходно-расходная книга. Нравственная жизнь буржуазного общества, вращающаяся вокруг наживы, дает мало пищи для идеалистических построений и этический идеализм не находит себе места в недрах этого общества. XVIII век выдвинул глубокую идеалистическую идею «естественного права» и опирался на нее в политической борьбе; эту идею развенчали эволюционисты нашего века, и либеральный оппортунизм сделался направлением господствующей политики. Словом, наряду с социальной буржуазностью мы должны признать глубокую духовную и культурную буржуазность общества XIX века, буржуазность, обесцвечивающую жизнь и понижающую ее ценность. Я бы хотел, чтобы кто-нибудь попробовал показать, в какой положительной связи находится психика господствующих классов буржуазного общества с идеалистической философией, как и где фактически капиталисты, фабриканты или банкиры увлекались метафизикой? Жизнь господствующей массы унизительно пуста и бессодержательна и протест против нее есть выражение не только социально-материального, но и духовно-идеального голода. Духовные вершины аристократической интеллигенции прошлого заключают в себе более высокие психические черты, и в некоторых отношениях она ближе к будущему, чем буржуазно-демократическая интеллигенция капиталистического века с ее духовной бедностью и антиидеалистическим духом. Платон, Гёте или Фихте более люди будущего, чем Бентам, Золя или Спенсер. В русской прогрессивной литературе просветительный материализм «идеалистов земли» обратился в мертвящий позитивно-реалистический шаблон, из которого давно уже выдохлось всякое практически-идеалистическое содержание. «Позитивизм», который оберегается нашей традиционно-прогрессивной журналистикой от метафизических набегов, есть бесцветнейший либерализм в философии со всеми признаками либеральной половинчатости. И только какое-нибудь новое слово может удовлетворить духовную жажду лучших людей нашего времени.

Тот же XIX век создал в своих недрах оппозицию буржуазному обществу. И вот оппозиция заразилась буржуазностью, я настойчиво это утверждаю, хотя слова мои прозвучат страшной ересью и парадоксом.

Угнетенное и пришибленное положение оппозиционной общественной группы, обостренный характер социальной борьбы, направленной на достижение минимума человеческого существования, все это сузило духовные горизонты личности, ведущей борьбу с буржуазным обществом, и наложило своеобразный отпечаток на ее идеологию. В подобную эпоху не могло быть человека-самоцели, был только кусочек человека, человек, обращенный в средство. Марксизм возник при такой исторической обстановке, что он не мог развить в себе идеалистического антибуржуазного содержания, которое должно быть ему присуще, которое в зачаточном виде в нем есть в большей степени, чем в других течениях. Идеология марксизма остановилась на очень низкой ступени развития, его философское миропонимание не оригинально. Идеологи угнетенных производителей середины XIX века не могли и по выпавшей на их долю задаче не должны были устремлять свой взор в духовную даль, им предстояла более безотлагательная работа, которая фатально заслоняла от них иде* альные цели человечества. Я бы сформулировал величайшую, неувядаемую заслугу марксизма следующим образом: марксизм впервые установил, что только материальная общественная организация может быть базисом для идеального развития человеческой жизни, что человеческие цели осуществляются лишь при материальном условии экономического господства над природой; практически именно он строит «жилища для людей». И вот по условиям исторического момента вся теоретическая и практическая работа ушла на выработку материальных средств, социально-экономических предпосылок; по психологически понятной иллюзии средства были приняты за цели, сами цели человеческой жизни были поняты слишком материально. Марксизм оказался беден духовно-культурным содержанием, идеальные задачи философии, нравственности, искусства не были им достаточно осознаны и в своей борьбе с социальной буржуазностью века он не мог еще возвыситься над его духовной буржуазностью. Марксизм, как философское мировоззрение, примкнул к материализму просветительской эпохи, в частности к германской просветительской философии, из недр которой вышли Маркс и Энгельс. Они сказали новое слово и великое слово только в области социально-экономической, вне этой области они не прибавили почти ничего к критической работе буржуазии в период ее революционной борьбы с средневековым обществом и теологическим мировоззрением. Диалектический характер их материализма, заимствованный из гегелевского идеализма, не изменяет сути дела, по своим взглядам на мир и жизнь они материалисты и гедонисты, их духовный кругозор ограничен. Идеалисты по своей социальной задаче – они борются против всякого идеализма и находятся во власти того исторического недоразумения, на которое я старался пролить некоторый свет. Исторически марксизм стал во враждебное отношение к философскому идеализму и метафизике, к художественному идеализму и романтизму, к абсолютной нравственности, ко всякой религии, которую смешивает со старой теологией и церковностью. «Ученикам» предстояла огромная практическая работа, да кроме того, они популяризировали и защищали от врагов социально-экономическое учение учителя, но до сих пор не прибавили к нему ничего духовно-ценного. А прошло 50 лет, и за это время много воды утекло, мы живем при других общественно-исторических условиях, жизнь и мысль ушли вперед и поставили новые задачи.

В социально-политическом революционном движении XIX века есть одна черта, которая кладет на его борцов резко антибуржуазный отпечаток, это – тот социально-политический романтизм, который сопровождается мученичеством. Весь запас человеческого идеализма направляется в эту сторону и создает прекрасные героические образы. Человеческая личность калечится, формула ее жизни суживается, но идеализм все-таки есть, хотя и односторонний. Мы глубоко чтим этот идеализм, но подобное мученичество не имеет будущего, оно устраняется современным социальным развитием; путь, по которому направлялся идеализм, мало-помалу закрывается и исчезает самое яркое проявление антибуржуазного духа. Производители становятся гражданами мира сего, создаются некоторые элементарные условия для развития человеческой жизни, их борьба приобретает менее острый характер и формула их жизни может расширяться, человеческая личность делается не только средством, но и самоцелью. В какую сторону расширится формула жизни самоцельной человеческой личности, чем заменится прежняя форма идеализма, каким человеком будет новый гражданин мира, чем он будет отличаться от прежнего гражданина, буржуазного филистера? На этот вопрос, думается, можно ответить, что, если люди будущего не создадут нового идеализма, если этот идеализм не проникнет в сознание общественной группы, подготовляющей новое общество, то

социальное движение примет окончательно буржуазный характер и новый филистер будет несколько не более привлекательным психическим типом, чем тот старый филистер, против которого ведется борьба. Победа угнетенных ослабляет острый характер борьбы, это понятно и тут жалеть не о чем, но она не может и не должна привести к такому измельчанию, что за пятикопеечными улучшениями ничего не будет видно. Всепоглощающая трезвенность убивает поэзию прошлого и необходима компенсация за те духовные потери, которыми сопровождается материальная победа.

Появляется книга Бернштейна. Распространение «бернштейнианства» – важный симптом. При всей своей теоретической слабости и известной дозе практического филистерства, Бернштейн сказал много верного, он прав и в своем призыве к самокритике, и в ниспровержении теории необходимости социальной катастрофы (Zusammenbruchstheorie и Verelendungstheorie [18 – Zusammenbruchtstheorie (нем.) – теория социальной катастрофы, т. е. учение о революционном переходе от капиталистического к социалистическому строю. Подробнее об отношении Бердяева к этой теории см.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999, с. 137–138. Verelendungstheorie (нем.) – теория обнищания [рабочего класса], сформулированная К. Марксом в «Капитале». «Закон капиталистического накопления, принимающий мистический вид закона природы, в действительности является лишь выражением того обстоятельства, что природа накопления исключает всякое такое уменьшение степени эксплуатации труда или всякое такое повышение цены труда, которое могло бы серьезно угрожать постоянному воспроизводству капиталистического отношения, и притом воспроизводству его в постоянно расширяющемся масштабе. Иначе оно и быть не может при таком способе производства, где рабочий существует для потребностей увеличения уже имеющихся стоимостей, вместо того чтобы, наоборот, материальное богатство существовало для потребностей развития рабочего. Как в религии над человеком господствует продукт его собственной головы, так при капиталистическом производстве над ним господствует продукт его собственных рук» (Маркс К. Капитал. Т. 1, кн. 1. М., 1978, с. 634–635). См. также выше, прим. 2*. и" Ср. с мнением С. Н. Булгакова, высказанным в предисловии к его книге «От марксизма к идеализму» (1903): «Бернштейнианство есть марксизм, обрезавший себе духовные крылья, лишенный прежнего религиозного воодушевления и идеалистического размаха, сведенный к проповеди малых дел социальной политики» (Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997, т. 1, с. 9).], и в указании на односторонний характер германского социального движения. Но «бернштейнианство» умеренное и аккуратное, принижающее дух движения и отрицающее ценность идеальной его цели, «бернштейнианство», уничтожающее романтизм и идеализм прошлого и не предлагающее никакого нового романтизма и идеализма – буржуазно, в нем нет еще духа нового общества и нового человека^{11*}. Выше я указал на буржуазность ортодоксального марксизма, бернштейнианство же, голое и неприкрытое, пожалуй, еще более буржуазно и оно особенно побуждает к идеалистическому призыву, свидетельствует о необходимости внести новую идеалистическую струю в социальное движение. Когда Бернштейн предлагает сосредоточиться на средствах борьбы и произносит неосмотрительную фразу «цель для меня ничто», он частично, в очень узкой сфере, прав, но с общей, философской точки зрения глубоко неправ. Мы признаем материальные средства, великие и малые, лишь во имя идеальных целей, всегда великих; мы должны проникнуться этими целями, проникнуться до такой степени, чтобы жизнь наша не была полна лишь средствами борьбы, мы должны сложнее понимать сами средства борьбы и таким образом облагородить свою душу. Мне кажется, что наступает момент, когда историческое недоразумение должно исчезнуть и практический идеализм должен вступить в союз с теоретическим идеализмом, чтобы совместными силами бороться с социальной и культурной буржуазностью и подготовить душу человека для будущего общества. После этой исторической ориентировки, перехожу к рассмотрению вопроса о борьбе за идеалистическое мировоззрение по существу.

Теоретическая борьба за идеализм должна начаться с критики гедонизма или, по более облагороженной терминологии, эвдемонизма, который принимается на веру большинством передовых и интеллигентных людей нашего времени. Современное социальное движение строит «жилища для людей», оно «не строит уже колоколен и церковей тоже нет». В борьбе общественных сил, которая составляет самую суть переживаемой нами эпохи, нас вдохновляет социальный идеал. Социальное развитие и социальная борьба, посредством которой оно осуществляется, ведут к новой форме общественности, а при нашей социологической точке зрения, новая форма общественности есть прежде всего новая форма производства. Всякий, вероятно, согласится, что новая форма производства сама по себе еще не есть идеал, до идеала тут еще далеко. Скажу более, не только всякая форма производства, но и

всякая форма общественности может быть лишь средством и не может быть целью, говорить о ней как о цели можно лишь условно, лишь как о лозунге в социально-политической борьбе. Если вы настойчиво будете требовать отчета в целях борьбы за новое общество, если вы поставите ребром вопрос об идеале, который все санкционирует и сам уже не нуждается ни в какой высшей санкции, то самое большее, чего вы добьетесь, это следующего: цель всякой борьбы, всякой социальной организации жизни – счастье людей. Марксизм устами своего основателя, произнес справедливый суд над Бентамом, как над архифилистером, принявшим английского лавочника за тип нормального человека[19 – имеется в виду следующее место из XXI-й главы первого тома «Капитала»: «Классическая политическая экономия искони питала пристрастие рассматривать общественный капитал как величину постоянную с постоянной степенью действия. Но предрассудок этот застыл в непререкаемую догму лишь благодаря архифилистеру Иеремию Бентаму – этому трезво-педантичному, тоскливо-болтливому оракулу пошлого буржуазного рассудка XIX века... Иеремию Бентам – явление чисто английское. Ни в какую эпоху, ни в какой стране не было еще философа – не исключая даже нашего Христиана Вольфа, – который с таким самодовольством вещал бы обыденнейшие банальности. Принцип полезности не был изобретением Бентама. Он лишь бездарно повторил то, что даровито излагали Гельвеций и другие французы XVIII века. Если мы хотим узнать, что полезно, например, для собаки, то мы должны сначала исследовать собачью природу. Сама же природа не может быть сконструирована из «принципа полезности». Если мы хотим применить – тот принцип к человеку, хотим по принципу полезности оценивать всякие человеческие действия, движения, отношения и т. д., то мы должны знать, какова человеческая природа, вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху. Но для Бентама этих вопросов не существует. С самой наивной тупостью он отождествляет современного филистера – и притом, в частности, английского филистера – с нормальным человеком вообще. Все то, что полезно этой разновидности нормального человека и его миру, принимается за полезное само по себе. Этим масштабом он измеряет затем прошедшее, настоящее и будущее. Например, христианская религия «полезна», так как она религиозно осуждает те же самые преступления, которые уголовное уложение осуждает юридически. Художественная критика «вредна», так как она мешает почтенным людям наслаждаться произведениями Мартина Таппера <английского поэта-моралиста> XIX века и т. д. Таким хламом этот бойкий господин, девиз которого – «nulla dies sine Ипеа» <ни дня без строчки – лат.>, наполнил горы книг. Если бы я обладал смелостью моего друга Г. Гейне, я назвал бы г-на Иеремию гением буржуазной глупости» (Маркс К. Капитал. Т. 1, кн. 1: Процесс производства капитала. М., 1978, с. 623-624).], но сам марксизм не идет дальше обыкновенного гедонизма или эвдемонизма, это самое большее, до чего можно заставить договориться среднего марксиста. Впрочем, тут, вероятно, будет внесена поправка и очень существенная поправка, нам скажут, что цель всякой жизненной борьбы – счастье гармонически развитой личности. А что такое гармонически развитая личность, эта конечная инстанция? Личность развитая в умственном, нравственном и эстетическом отношении. А это значит, что не всякое счастье (об удовольствии я уже и не говорю) есть идеальная цель социальной борьбы прогрессивного человечества, а только какое-то высшее счастье, предполагающее высшие функции человеческого духа. А раз признается счастье возвышенное и счастье низменное, раз в человеческой душе существуют качества неразложимые ни на какие количества, то гедонизм попадает в безвыходный круг, он должен признать какой-то высший критерий добра и зла, произносящий суд над самим счастьем. Утилитарист Д. С. Милль сказал, что лучше быть недовольным Сократом, чем довольной свиньей[20 – Цитата из книги Дж. Ст. Милля «Утилитаризм» (1861). Ср. другой перевод: «Лучше быть больным Сократом, чем лоснящейся жизнерадостной свиньей» (цит. по: Реале Дж., \Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: От романтизма до наших дней. Спб., 1997, с. 206).]. Почему лучше? На почве утилитаризма и гедонизма нельзя превозносить недовольного Сократа за счет довольной свиньи, для этого нужно признать что-то более высокое, более священное, чем всякое довольство мира сего. Карлейль имел все основания назвать утилитаризм свинской философией[21 – «философию свиней» («Pig philosophy») Т. Карлейль излагает в «Современных памфлетах» («Last day pamphlets». 1850: Jesuitism); состоит она из десяти пунктов:«1) Вселенная, насколько можно сделать о ней основательное предположение, есть неизмеримое свиное корыто, содержащее в себе твердые тела и жидкости и всякие иные контрасты и разнообразия, в частности из достижимого и недостижимого, причем последнее в значительной степени существует для большинства свиней.2) Моральное зло состоит в недостижимости свиных помоев, моральное благо – в достижении их же. 3) 4) Что такое рай, или состояние невинности? Рай, называемый также состоянием невинности, золотым веком и прочими именами, состоял (согласно здравому суждению свиней) в неограниченном

количестве свиных помоев, полном исполнении желаний каждого, так что воображение свиней не могло превзойти действительности: басня и невозможность, как думают теперь рассудительные свиньи. 5) 6) Определите все обязанности свиней? Миссия универсального свинства и долг всех свиней во все времена состоят в том, чтобы уменьшать количество недоступного и увеличивать количество достижимого. Все знания, изобретения и усилия должны быть направлены к этому, и только к этому. Свиная наука, свиной энтузиазм и стремления свиней имеют лишь одну эту цель. В этом состоят все обязанности свиней. 7) 8) Поэзия свиней должна состоять во всеобщем признании превосходства свиных помоев и молотого ячменя и блаженства свиней, помои которых хороши и имеются в изобилии. Хрю! 9) 10) Свиньи знают погоду: они могут предусмотреть, какая будет погода. 11) 12) Кто создал свинью? Неизвестно. Может быть, колбасник? 13) 9) Что такое справедливость? Соблюдение вашей собственной доли общих свиных помоев, без захвата части моей доли. 10) 11) Какова моя доля? Ах, это трудно определить. Об этом свиная наука, после долгих рассуждений, не может ничего окончательно установить. Моя доля – хрю! – моя доля есть то, что я сумею взять, не будучи повешен или сослан в каторжные работы. С этой целью существуют виселицы, исправительные дома, о чем нет нужды вам говорить, и правила, предписанные юристами» (цит. по: Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997, с. 78). 12)].

Психология (научная, а не метафизическая) давно уже разрушила эту иллюзию, будто человек стремится только к удовольствию, или, выражаясь сложнее, к счастью, что это есть единственная цель жизни. Это мог спокойно утверждать в XVIII веке Гельвеций [22 – в книге «Об уме» Гельвеций писал: «Общий предмет желания всех людей есть счастье...» (Гельвеций К.А. Сочинения в 2-х тт. М., 1974, т. 1, с. 561).], но в наше время утверждать подобное положение с апломбом можно лишь по невежеству. Счастье есть последствие нравственной жизни человека, но никогда не цель; известная степень довольства есть условие развитой жизни, но опять-таки не цель. Нравственность – самостоятельное качество, – качество неразложимое, и это прежде всего психологический факт, который можно отрицать лишь путем софистики, путем насилия над самым существом человеческой природы. Возвращаясь к конечной инстанции прогрессивного гедонизма – развитой во всех отношениях человеческой личности. Для того, чтобы этот принцип не был совершенно бессодержателен, мы должны постулировать, как его содержание, умственное, нравственное и эстетическое развитие. Но умственное развитие есть приближение к истине, нравственное – к добру, эстетическое – к красоте. Наполняя жизнь человеческой личности высшим содержанием, мы неизбежно упираемся в идеи истины, добра и красоты, которые оказываются выше всякого счастья и довольства, так как только они делают счастье возвышенным, достойным человека, а не свиньи. Тут гедонизм явным образом приходит к самоубийству. Воспроизведем, однако, дальнейшую аргументацию гедонистов, утилитаристов и эволюционистов в этике. Истина, добро и красота, говорят нам, это только социальные полезности в человеческой борьбе за жизнь. Марксизм особенно будет настаивать, что вся так называемая «идеология» есть лишь социальная полезность. Иллюзионизм – вот точка зрения марксизма на духовные блага. Тут начинается все тот же безвыходный круг, и я просил бы читателя обратить на это особенное внимание. Нам говорят, что философия, нравственность, искусство, словом «идеология», существуют для жизни, что они ценны, лишь как полезности в социальной жизни людей, а в данную эпоху – как полезности в решении «социального вопроса» наших дней. Решение «социального вопроса» должно упорядочить жизнь людей. А для чего сама жизнь, та жизнь, для которой все? Жизнь для жизни, отвечает высшая мудрость нашего века. Этот ответ слишком верен и потому он ничего еще не говорит; жизнь есть только совокупность всех жизненных процессов. Но ведь та жизнь, для которой все и которая сама для себя, не есть переваривание пищи, ведь не для этого же мы строим «жилища для людей». И я говорю: все для жизни, но для жизни возвышенной, для жизни в истине, добре и красоте, и этим я признаю существование высшей цели жизни и высшего ее смысла. Вопрос о смысле и цели жизни вечен, его не вытравить из человеческой души никакими позитивно-эволюционными фразами, и нельзя достаточно высоко оценить таких писателей, как Толстой и Ибсен, которые с необыкновенной силой ставят этот старый и вечно новый вопрос. Из всей вышеприведенной аргументации естественно напрашивается тот чрезвычайно важный вывод, что прогресс и совершенствование выше счастья и довольства. Уже не раз указывали на реакционную природу утилитаризма и гедонизма, на их глубокое противоречие самой идее прогресса и это указание совершенно правильно. Прогресс предполагает высшую, общеобязательную цель социальной жизни человечества.

В другом месте я старался показать, опираясь на Канта, что основной принцип нравственности и формальное условие всякого нравственного блага это –

самоцельность человеческой личности и равноценность всех человеческих личностей . Некоторые могут подумать, что тут преподносится старый эвдемонистический принцип, апеллирующий к счастью гармонически развитой личности. Это была бы грубая ошибка, свидетельствующая о неспособности ориентироваться в высших сокровеннейших запросах человеческого духа. Прежде всего мы признаем абсолютную ценность человека, как самоцели, а к этой идее нельзя прийти эмпирическим путем . Затем, признавая святость человека, как самоцели, и его равноценность со всяким другим человеком-самоцелью, мы имеем в виду не пользу и счастье и не считаем нашу конечную этическую идею лишь исторически выработанным полезным условием все для того же счастья людей. Человек – святая самоцель, не есть существо, переваривающее пищу и получающее от этого приятное удовлетворение, нет, это духовное существо, носитель истины, добра и красоты, реализация высшей правды; для этой самоцели совершенствование и прогресс выше удовлетворения и счастья. Для последовательного гедониста слово человек, поскольку в него вкладывается этический смысл, есть звук пустой, красивая фраза, для нас же слово это полно высокого смысла и значения. Развитие исторической личности до человека есть торжество духовных ценностей, ценностей вечных и абсолютных, без которых жизнь людей не есть еще человеческая жизнь, без которых она так безобразно пуста и бесцельна, так буржуазна в самом грубом и истинном смысле этого слова.

Существует легенда, что метафизический идеализм – оторванная от жизни абстракция, что позитивно-эволюционная наука гораздо ближе к жизни. Это прежде всего величайшая психологическая ложь. «Метафизика, по выражению Струве, гораздо богаче опыта и гораздо ближе его к действительности, т. е. к полноте человеческих переживаний»^{17*}. Только точка зрения метафизического идеализма вплотную подходит к целостным переживаниям человеческой души, только тут человеческая душа обретает полное и всестороннее удовлетворение. Я даже решаюсь высказать мысль, которая сразу может показаться парадоксом: всякий живой действующий человек, человек, отыскивающий истину, творящий справедливость и добро или созерцающий красоту – метафизик-идеалист. Вы ищете истину и это искание наполняет вашу жизнь возвышенным содержанием и смыслом, который вами непосредственно чувствуется и переживается, но ведь этим самым вы уже в исходном пункте предполагаете, что истина не звук пустой, что истина есть ценность, абсолютная ценность, которой вы еще не знаете, но которую должны узнать. Эволюционист сейчас начнет вам показывать, как развивалось познание от зоологического состояния до вас, и кончит тем, что признает идею истины, абсолютно денную для вас, как живого, ищущего существа, лишь полезной иллюзией, он произведет химический анализ и от ценного переживания, составляющего интимную природу вашего духа, не останется ничего. Таким образом, может получиться научное положение, но оно получится некстати, так как о нем в данный момент вы не спрашиваете, им вы в другой раз заинтересуетесь. Эволюционист со своим всегдашним призывом обратиться к моллюскам для объяснения всего на свете, в том числе и вашего искания истины, прав в своей частичной области, но не ему принадлежит последнее слово в выработке миропонимания. Философский идеализм по самому существу своему всегда зовет вперед, к вечным ценностям, которые должны быть осуществлены в жизни, и он вплотную подходит к вам, к душе вашей, жаждущей истины, он поддерживает голос вашего сознания, громко заявляющий о ценности вашего искания, ценности, на которую не может посягать никакой эволюционизм. Как живой человек, сознающий великую важность нравственной проблемы, вы говорите: это добро, а это зло, добро есть ценность, я его чувствую как что-то безусловно ценное, и я хочу служить добру и бороться со злом. В тот момент, когда вы устанавливаете самостоятельное качество добра в вашей душе, признаете его абсолютную ценность и служите ему, вы совершаете величайший акт вашей жизни, истинное богослужение, служение Богу правды. Но вот приходит эволюционист, зовет вас назад к исследованию моллюсков и предлагает вам немедленно показать, что все, что вами переживается как святость, есть лишь полезная иллюзия в борьбе за существование, что нравственное сознание разлагается на какие-то частицы, не имеющие ничего общего с нравственностью, и что все это неопровержимо доказывается уровнем нравственных идеалов рыб... Всякий общественный борец за справедливость является сторонником «естественного права», он призывает к правде в человеческих отношениях, к утверждению вечных прав человека, он идеалист и приемлет мученический венец за идею правды-справедливости, которая переживается им как абсолютная ценность [23 – «Правда-справедливость» – выражение Н.К.Михайловского, для которого различие «правды-истины» и «правды-справедливости» было одним из основополагающих принципов «субъективной социологии». Подробнее см.: Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М., 1999, с. 81, 91-92; Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998, с. 383, прим.]. Эволюционист постарается охладить его

идеалистический призыв к справедливости, он постарается эволюционистским путем показать, что создаваемое идеалистом-борцом «естественное право» человека, которое он так страстно желает воплотить в жизнь, есть чистейшая иллюзия и от моллюсков она произошла таким-то образом. Только философский идеализм утверждает и обосновывает ту жажду правды и справедливости, которой наполнена жизнь практических идеалистов, он признает абсолютную ценность нравственного блага и естественного права человека. Развитая человеческая душа созерцает красоту и восторгается ею, она чувствует, что «красота есть великая сила» – и переживает чувство красоты как что-то безусловно ценное. Человек стремится к прекрасному в своих чувствах, в произведениях художественного творчества, во внешней природе и это стремление возвышает его над житейской пошлостью. Эволюционная наука не знает красоты как возвышающей нас ценности, она разлагает ее на молекулы и показывает развитие чувства прекрасного от животного мира до эстетически утонченного человека нашего времени. Критический метод в философии, провозглашенный Кантом, берет развитие человеческое сознание и анализирует его, основательно полагая, что в нем скорее можно найти ключ от тайны познания и нравственности, чем в сознании какой-нибудь медузы.

Но это нисколько не посягает на законность и необходимость генетического метода исследования. Все вышесказанное направлено не против эволюционной науки, которую мы чтим не менее любого эволюциониста, а является только протестом против полновластия позитивно-эволюционной точки зрения и защитой прав философского идеализма, который ближе к переживаниям человеческой души, – жизненнее в самом широком смысле этого слова, чем эволюционная наука, выполняющая лишь одну специальную функцию жизни. В настоящее время нельзя не быть эволюционистом, но для того, чтобы теория развития приобрела философский смысл и значение, она нуждается в переработке. Научно-философская теория развития должна прежде всего понять то, чего не понимают многие эволюционисты: уже Демокрит знал, что *nihil ex nihilo* [24 – Ничто [не происходит] из ничего] (лат.) – выражение из «Сатир» Персия (III, 84): «Нельзя зародиться из ничего ничему и в ничто ничему обратиться» (перевод Ф. Петровского), но источник его восходит к Демокриту и Лукрецию. У Демокрита эта мысль выражена так: «Что-либо не может ни возникнуть из ничего, ни превратиться в ничто...» (Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. М., 1970, фр. 42; цит по: Виц Б. Б. Демокрит. М., 1979, с. 185); у Лукреция – «из ничего не творится ничто по божественной воле» (Лукреций. О природе вещей. М., 1937, с. 37: I, 150).], жизнь не может развиваться из отсутствия жизни, психическое из отсутствия психического, нравственность из отсутствия нравственности, познание из отсутствия познания, красота из отсутствия красоты. Должно быть то, что развивается. Пора покончить счеты с механико-материалистическим миропониманием, разлагающим всякое качество на известное количество материальных частиц, из которых чудодейственным образом происходит все на свете. Необходимо признать качественную самостоятельность элементов вселенной; мир в своем развитии развертывает лишь то содержание, которое в неразвитом состоянии было предвечно данным.

Для того, чтобы превратить теорию развития в теорию прогресса, необходимо внести телеологический принцип. Прогресс есть движение сущего по направлению к должному, есть торжество должного в сущем. Другого смысла прогресс иметь не может и в философии прогресса мы должны вернуться к великим идеалистам прошлого, особенно к Фихте, нисколько не изменяя традиция реалистической науки вообще, реалистической социологии в частности. Весь смысл социального развития, делающий это развитие прогрессом, только в том, что оно есть единственный способ обнаружения должного в жизни человечества, т. е. таких духовных ценностей, как истина в человеческом познании, добро в человеческой воле, красота в человеческих чувствах. Идеалистическая метафизика должна понять этот социальный и мировой прогресс, как движение к верховной цели бытия, той единой правде, во имя которой должны совершаться все дела мира. Все истинное, справедливое и прекрасное в жизни человечества – бессмертно, как бессмертна та вечная и абсолютная правда, к которой мы приобщаемся в своем служении добру и своей борьбе со злом. А зло, то зло, которое так осязательно дает себя чувствовать в эмпирической действительности, с высшей точки зрения есть лишь «не найденный путь к добру» и оно обречено на позорную гибель, на бесславную смерть, еще более унижительную, чем всякое наказание. Пер Гюнт, в замечательной пьесе Ибсена, предпочитает принять адские мучения, чем пойти на сплав, и апеллирует к своим великим грехам, но напрасно: он и в зле не совершил ничего великого и в своем ничтожестве оказался достойным только одной участи: уйти на сплав, из которого приготавливают ложки [25 – О Г. Ибсене Н. А. Бердяев писал в 1928 г. в брошюре «Три юбилея (Л. Толстой, Г. Ибсен, Н. Федоров)», изданной в Париже издательством

«Путь». «Он имел огромное значение, – писал он здесь о норвежском драматурге, – в духовном кризисе, пережитом мною в конце прошлого века, в моем освобождении от марксизма» (Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994, т. 2, с. 210).]. Зло насквозь отрицательно и ничтожно, то великое в зле, которое знает история, есть лишь оптический обман, в нем велика сила добра, а не зла, добра, затемненного исторической обстановкой, при которой ему приходилось проявляться. Таков всякий демонизм с его сильной волей и сильным протестом. В аморалисте Фр. Ницше величественное впечатление производит живущее в нем добро, а не зло. И нагло торжествующее зло никогда не импонирует, его бессильная природа ясна всякому нравственно зрячему. Глубокий трагизм человеческой жизни лежит не столько в конфликте добра и зла, сколько в многообразии и сложности самого добра. Таков, напр., поистине трагический конфликт стремления к воплощению справедливости в человеческих отношениях со стремлением свободно творить в своей жизни истину и красоту. Трагические писатели изображают столкновение человеческих страстей с нравственным долгом, но великие страсти сами по себе не зло. Учение Фихте о действительном Я и о мире, как материале долга, облеченном в чувственную форму, имеет, думается, неумирающее значение и является одной из величайших метафизических концепций, воплощающих в себе идеалистический дух прогресса[26 – Подробнее см.: Гайденок П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.]. Зло есть лишь недостаточная реализация долга в чувственном мире, недостаточное приближение бытия к идеальной цели и потому природа зла совершенно отрицательна. Философский идеализм, примыкающий к традициям бессмертного Платона, должен признать мир идеальных ценностей, вневременных и внепространственных, которые могут и отсутствовать в эмпирической действительности, которые никогда не находят в ней своего законченного выражения, но которые реализуются в прогрессе, этом единственном эмпирически уловимом признаке метафизического единства сущего и должного, и являются духовным маяком человеческой жизни. Нас могут спросить: где же абсолютная истина, абсолютное добро, абсолютная красота, укажите на содержание этих идей, к которым вы все время апеллируете. В такой постановке вопроса скрывается недоразумение. Ни один человек, ни одна историческая эпоха не могут претендовать на обладание абсолютной истиной, добром и красотой, которые достигаются лишь на протяжении всего прогресса, как его конечная цель. Всякая другая точка зрения противоречила бы идее вечного развития, прогресс превратился бы в момент нахождения абсолютного. Но все в жизни человечества имеет цену лишь по степени приближения к этим абсолютным по своему значению идеям. Содержание всей духовной культуры человечества относительно, но оно получает смысл лишь как стремление к абсолютному.

Недавно из уст П. Б. Струве раздался призыв вернуться назад к Лассалю и я могу только от всей души присоединиться к этому призыву[27 – См.: Струве П. Б. Очерки из истории общественных идей и отношений в Германии в 19 в. // Новое слово. 1897, кн. 7–8; Струве принадлежит также статья о Лассале, написанная для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона (СПб., 1896, т. 17; кн. 33). Юл. Адамович (псевдоним В. В. Воровского) в «Письме в редакцию» журнала «Жизнь» (1901, кн. 1, с. 307) рассказывает, как Струве в своей статье «Лас- саль» зовет: «Назад, назад, назад! Назад к Лассалю, назад к Гегелю, назад к Фихте...» – и отмечает при этом, что П. Б. Струве зовет «не к диалектике», а к «несгибаемому идеалистическому существу этих мыслителей» (цит. по: Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Книга 1. СПб., 1994, с. 528).]. По своему философскому и идеалистическому духу Лассаль стоит выше Маркса, именно ему принадлежит идеалистическое истолкование «идеи четвертого сословия»[28 – О «четвертом сословии» см. выше, прим. 7*.] , именно он с необыкновенной силой показал общечеловеческий характер этой идеи и вложил в нее ценное моральное содержание. И мы в своей борьбе за идеализм должны именно в Лассале найти точку опоры, его исторический образ достаточно показывает, насколько прогрессивна природа философского идеализма[29 – Имеется в виду речь «Программа работников», которая была произнесена Ф. Лассалем в 1863 г. и заканчивалась словами: «Высокая всемирно-историческая честь такого представления (сделать свою идею руководящей идеей общества) должна преисполнить собою все наши помыслы. Пороки угнетенных, праздные развлечения людей немыслящих, даже невинное легкомыслие ничтожных, все это теперь недостойно вас. Вы скала, на которой созиждется церковь настоящего! Пусть эта мысль во всей своей высокой нравственной строгости со страстной исключительностью овладеет вашими умами, пусть она наполнит ваш дух, и пусть вся ваша жизнь будет достойна ее, сообразна с нею и навсегда проникнута ею. Пусть нравственная строгость этой мысли никогда не покидает вас, ни в мастерской за работой, ни в часы досуга, ни на прогулках, ни на сходках и даже, когда вы ляжете на ваше жесткое ложе, пусть и там она наполняет и занимает вашу душу,

пока вы не забудетесь сном. Чем исключительнее углубитесь вы в нее, чем безраздельнее будет ваша страсть к ней, тем скорее, поверьте, современный исторический период осуществит свою задачу, тем быстрее достигнете вы этой цели» (Цит. по: Булгаков С. Н. Два града. СПб., 1997, с. 201).]. Предстоит великая задача: сохранив трезвый реализм и понимание необходимости материальных средств, внести в социальное движение идеалистический дух. Эту необходимость понимал Лассаль, понимал глубже и шире Маркса. В настоящий момент на ней особенно нужно настаивать. Идеологи нового общества не должны допустить, чтобы в это общество вошли буржуазные души, они должны подготовить человека с ценным жизненным содержанием. Передовой интеллигенции нашего времени предстоит работа над духовным перерождением тех элементов общества, которые должны лечь краеугольным камнем будущего, и это духовное перерождение должно тесно переплетаться с социальной борьбой, подготавливающей «жилища для людей». И на «жилищах» можно и должно строить высокие «башни». Если в этих жилищах поселится филистерское доволство и буржуазная сытость, то строить их, конечно, можно, но вряд ли подобная работа способна особенно вдохновлять, вряд ли сознание строителей будет особенно возвышенно. Мы думаем, что этого не будет, что в «жилищах будущего» поселится новый человек, духовно перерожденный, человек с широкой формулой жизни, носитель идеальных ценностей, кладущих на жизнь печать высокого смысла.

Рядом с социальной демократизацией общества должна идти его духовная аристократизация. Мы не можем ждать чуда, не можем ждать, что на другой день рождения нового общества внезапно явится новый человек с широкими духовными горизонтами, если еще накануне он был полон духовной буржуазностью и формула его жизни была необыкновенно узка, если за материальными средствами борьбы он не видел ее идеальных целей. Современная социальная борьба строит «жилища для людей», она должна создать и души людей, для которых жилища только средство, и этого откладывать нельзя в надежде, что все как-то само собой произойдет, это нужно делать, с сегодняшнего дня начать делать. Иначе мы рискуем войти в новое общество, окончательно растеряв по дороге свой идеализм, с душами маленькими, все такими же буржуазными, но благополучно переваривающими пищу и благоденствующими. Какое ужасное, поистине трагическое противоречие: мы готовы были принять мученический венец за наш идеал и проявить величие души, а сам идеал оказывается таким мещански плоским и ничтожным, в нем нет места для величия души. Не удивительно, если при таких условиях человек будущего «затоскует о доле борца и пророка заветных идей». В этом противоречии отчасти повинно диалектическое понимание социального развития с его теорией необходимости социального катаклизма (Zusammenbruchs- theorie) и вообще то механическое и автоматическое истолкование исторического процесса, в которое нередко впадает ортодоксальный марксизм.

Марксизм сделал попытку дать эволюционно-научное обоснование идеализма при помощи диалектического метода, и многие «ортодоксы» и до сих пор видят величие духа в исповедании теории Zusammenbruch'a капиталистического общества. Но тут именно марксизм споткнулся, как это неопровержимо доказывает современная действительность и современная философская мысль. Эта попытка оказалась своеобразным эволюционно-историческим утопизмом, научно недопустимым, и в то же время идеализма в ней нет и быть не может. Идеализм – в глубине и широте идеала, идеализм – в активной борьбе, направленной к осуществлению идеала, и беззаветной ему преданности, идеализм – в величии духа, проникающего социальное движение, духа, который борется и во имя которого борются. Корни идеализма метафизичны и эволюционный исторический процесс создает лишь условия для его проявления. Диалектическая же теория необходимости социальной катастрофы не только ненаучна, логически нелепа и находится в противоречии с фактами жизни, но и глубоко антиидеалистична. Новое общество создается в диалектический момент отрицания старого общества, зло перейдет в свою противоположность – в добро, так как оно сделается невыносимо велико в своих внутренних противоречиях. Где настоящее место идеализма, по ту или по эту сторону диалектической грани? Я думаю, что для идеализма не окажется места, если довести эту точку зрения до логического конца.

По эту сторону грани идеализм преждевременен, что и утверждают «ортодоксы»; социальное зло так велико и обострено, что жизнь людей должна быть поглощена материальными средствами борьбы; психология производителей с точки зрения теории Zusammenbruch'a не может расширяться и углубляться. А по ту сторону грани? По ту сторону идеализм, может быть, каким-нибудь непостижимым чудом и возникнет, но этот идеализм находится вне нашего современного кругозора. Если не проникнутся идеалистическим мировоззрением, о котором я говорю в своей статье, то мы должны будем признать, что по ту сторону грани старого общества идеализм окажется

запоздавшим, он уже не нужен будет, так как буржуазное довольство распространится на всех людей и души покроются слишком толстым слоем жира, чтобы идеалистически протестовать против беспощадной пошлости жизни. Тот довольный и счастливый человек, который возьмет на себя смелость сказать, что лебединая песнь идеализма в истории человечества уже пропета, будет самым отвратительным типом и, если он будет прав, то смертный приговор человечеству и его высшему духовному бытию будет подписан.

Мы понимаем несколько иначе грань старого и нового общества, в этом отношении мы стоим ближе к Лассалю. Восход солнца нового общества есть не диалектически совершающийся катаклизм, а появление новой всемирно-исторической эпохи, которая приносит с собой новую великую идею, олицетворяющую собой общечеловеческий прогресс. Лассаль указал на «идею» современной эпохи и на ее носителя в определенном общественном классе^{84*}. Момент окончательной реализации новой общественной формы в эмпирической действительности не имеет принципиального значения, он может быть более или менее далек и во всяком случае он не может быть социальным Zusammenbruch'ом, как никогда в прошлой истории человечества не бывало подобного способа осуществления великой всемирно- исторической идеи в новой форме общественности . Велик тот идеалистический дух, который живет в социальном движении и возвышает человека над мелкой повседневной борьбой, велико то восходящее солнце, которое освещает и согревает жизнь борцов за новое общество. Тут мы принципиально отличаем и отмежевываем себя от всех социальных реформаторов, которые неспособны видеть ничего великого за своими малыми делами, которые не могут ни сильно желать и протестовать, ни глубоко понимать и предвидеть. Нет ничего более плоского и пошлого, как ставить идеализм в зависимость от быстроты или внезапности осуществления идеала: в этом сказывается полное непонимание природы идеализма. В принципе идеализм сохраняется даже при полной неосуществимости идеала, так как и тогда возможна идеалистическая победа, остается право и обязанность умереть, сохраняя веру в правоту своего идеала.

Трудностей предстоит гораздо больше, чем предполагает ортодоксальный марксизм со своей верой в механическую необходимость крушения старых форм и рождения новых. Но наличность этих трудностей должна только возвышать дух, который призван их преодолеть. Мы суживаем область того, что необходимо произойдет, и расширяем область того, что должно быть создано, а это и есть усиление человеческого идеализма, в котором категория должного и справедливого господствуют над категориями сущего и необходимого. Новое общество будет дитя человеческого духа, эволюционно-исторический процесс создаст лишь почву для его идеалистической работы. Такая точка зрения заключает в себе частичную реабилитацию утопистов. Их ошибки уже не страшны, а правоту их слишком забывают.

Я уже слышу голос всеобесцвечивающего шаблона, который злорадно говорит: вы ходите под ручку с Бернштейном, именно Бернштейн резко протестует против веры в необходимость социальной катастрофы и этим разоблачает свою буржуазную природу. Прежде всего мне нет дела до того, какую комбинацию воззрений представляет собою Бернштейн, частичное совпадение моих воззрений с его воззрениями ни к чему меня не обязывает. А главное я вот на чем настаиваю. Бернштейн – законное дитя ортодоксального марксизма, он унаследовал от него реалистические элементы, которые стараются усилить, и он прав, насколько в нем говорит голос современной социальной действительности, отличающейся от той действительности, которая была 50 лет тому назад. Но у Бернштейна недостает теоретической силы мысли и практической силы духа. В ортодоксальном марксизме Бернштейн не нашел идеализма, а сам он оказался неспособным к самостоятель-

2 Н.А. Бердяев ному творчеству, он не из тех, которые прокладывают новые пути; он подвел итоги фактам жизни, громко говорившим о том, что социальное движение безвозвратно потеряло романтизм, окрашивавший его некогда в ярко идеалистический цвет, и... остался без идеализма. Остался без идеализма не один Бернштейн, его собственная тенденция принизить дух социального движения для нас не особенно важна, важно то, что самое социальное движение наших дней остается без идеализма. Воскресить прошлое, воскресить то настроение, которое было вызвано иной социально-исторической обстановкой, теперь нельзя, поэтому в борьбе за идеализм нужно идти по новому пути, нужно творить, нужно влить новое идеалистическое содержание в те формы, которые создаются современным социальным развитием. Это не будет отказом от трезвого реализма в практике и в теории, который, конечно, должен быть сохранен, а только напоминанием о том, во имя чего этот реализм существует.

Я уже указал, что ортодоксальный марксизм часто впадает в механическое понимание идеологического развития человечества. Вопрос об отношении между «идеологией» и «экономикой» с точки зрения исторического материализма мало разработан и на тот счет циркулируют самые нелепые представления. Известное выражение о «базисе» и «надстройке» [30 – Шеллинг говорит о религии Св. Троицы, о новом откровении Св. Духа, о церкви Св. Иоанна. Удивительно, что сухой рационалист Чичерин в главном своем сочинении «Наука и религия» тоже говорит о новом откровении Духа в будущем историческом процессе, о религии Троичности, о церкви Иоанна²¹]. В Средние века была ересь братии Святого Духа. Основатель этой ереси Иоаким учил, что мировой процесс проходит через три периода, по трем лицам Св.Троицы. Третья эпоха будет эпохой Св. Духа и предвестником ее считался Св. Франциск Ассизский.] оказывается при ближайшем анализе лишенным сколько-нибудь определенного смысла, это фигура, подлежащая самым разнообразным толкованиям. Часто приходится слышать, что всякая идеология (наука, философия, религия, нравственность, искусство) создается «экономикой», «состоянием производительных сил», «социальной средой» и т. п. Эти ходячие в марксистской литературе выражения с философской точки зрения совершенно не выдерживают критики. Как это экономическое развитие может создать идеологическое? Что это значит, когда нам говорят, что производственные отношения какой-нибудь эпохи создают ее философию? Какая внутренняя причинная связь возможна между экономикой, формами производства и обмена, и идеологией, будь то открытие научного закона, построение метафизической системы, переживание нравственных идеалов, или художественное творчество? Исторический материализм, вследствие своей философской неразработанности и методологической наивности, разделяет и еще более усиливает обычную ошибку эволюционизма, который верит в чудо создания чего-то из ничего, нравственности из каких-то абсолютно ей чуждых элементов, научного познания из чего-то, не имеющего ничего общего с познанием и т. д. Это эволюционное суеверие вообще пора бросить, не должна за него держаться и доктрина исторического материализма, которой несомненно принадлежит будущее, как самому ценному социологическому направлению. Идеология не создается автоматически экономическим развитием, она создается духовной работой людей и идеологическое развитие есть лишь раскрытие духовных ценностей, имеющих вечное, независимое от какой бы то ни было эволюции значение. Но идеология действительно обуславливается состоянием производительных сил, экономическое развитие действительно создает почву для идеологического развития человечества, словом, только при наличности материальных средств достигаются идеальные цели жизни. Таким образом мы признаем духовную самостоятельность всякой идеологии и социальную ее обусловленность материальными производительными силами, ее зависимость от экономического развития. Все это имеет важное значение для выяснения той новой задачи, которую мы старались поставить идеологам нового общества. Социально-экономическое развитие само по себе автоматически не может создать того идеализма, который должен наполнить жизнь людей, оно создает условия для появления человека в истинном смысле этого слова, но не создает самого человека. В наше сознание должна войти великая идея построения жилищ с высокой башней наверху и мы должны приступить к построению этой башни, она сама собой не вырастает никогда. Что же это за башня?

Это – всестороннее воплощение идеалистического духа в человеческой жизни, идеализма в философии, в искусстве, в нравственности, в социально-политической борьбе, в любви. Этот идеалистический дух призван поднять землю до небес и свести небеса на

землю; он должен наложить на все человеческие дела)

печать высшего смысла и истолковать нашу борьбу, j

временную и конечную, как стремление к вечному и бесконечному. Только под этим условием жизнь человеческой личности, этой самоцели, приобретает огромную цену и смысл. Это будет возрождением того романтизма, который составляет вечную потребность человеческой души, по временам заглушаемую исторической обстановкой, но сказывающуюся с особенной силой у глубоких и сложных натур. Мы живем в переходную эпоху и лучшие, наиболее утонченные и наиболее недовольные души несут в себе подчас роковую раздвоенность. Только сознательное соединение теоретически обоснованного идеализма с прогрессивнейшими социальными стремлениями может преодолеть эту раздвоенность.

Я определил бы романтизм как томление человеческой души по вечно ценному. В любви, этой специальной области, романтизма, он проявляется, как призыв к вечной

любви, любви, реализующей сродства душ и имеющей безусловную цену и значение. Но абсолютная по своей ценности любовь никогда не находит полного осуществления в эмпирической действительности и на этой почве возникает глубокий трагизм любви, над которым бессильны мещанские идеалы благополучия и довольства. Социальное развитие и социальная борьба устраняют только препятствия для проявления истинной любви, уничтожают отрицательные стороны семьи и те гнетущие социальные узы, которые мешают развернуться психическому взаимодействию человеческих душ. Но этим вопрос о самой любви еще не затрагивается, настоящий вопрос лежит по ту сторону социального решения проблемы. Идеалы любви передовой части общества не особенно еще высоки и содержательны. Идеал равноправного товарищеского союза мужчины и женщины, предполагающий экономическую самостоятельность каждого и свободу от принудительных социальных уз, указывает на элементарно-необходимое условие, но он еще ничего не гарантирует и не спасает от самой отвратительной прозы жизни. Этот товарищеский союз бывает также часто могилой поэзии

любви, как и принудительная семья, так как в нем не оказывается того ценного содержания, которое носит, к сожалению, такое испошлившееся название, – нет романа. Прекрасная иллюстрация развиваемой мною мысли, что социальные формы всегда – средства, никогда не цели. Только современное новое искусство начинает вплотную подходить к вопросу о любви и требует возрождения романтизма в любви в противоположность тому болоту, в котором барахтался натурализм. Новейшее искусство начинает понимать идеалистическую природу любви, а ведь только поэзия любви, только идеально-романтическая любовь имеет цену, возвышает человека над житейской прозой, из которой не выходят идеалы мещанского благополучия, исповедуемые многим множеством так называемых «передовых» людей. Например, Генрик Ибсен во всех почти своих произведениях проводит более возвышенные, более поэтические отношения между мужчиной и женщиной и страстно протестует не только против современных социальных форм, но и против того буржуазного духа, который в них живет, он – революционер духа. А проповедь «свободы любви» – последнее слово прогрессивной социальной точки зрения я любовь – опять-таки касается лишь условий любви, лишь устранения социальных препятствий, о самой любви тут и речи еще нет. «Свобода любви» есть средство, а не цель. Объявляя и в этой важной области человеческой жизни борьбу за идеализм, я думаю, что только признание метафизического смысла любви может способствовать повышению ценности жизни, наполняя ее возвышающим душу содержанием. Так называемый «женский вопрос», который есть в такой же степени и мужской, будет решен, как часть общего «социального вопроса», тогда проблема любви предстанет во всей своей чистоте. Идеальная любовь с ее вечным романтизмом, красотой и поэзией есть одна из целей человеческой жизни и задача ее воплощения в жизнь должна быть выставлена на знамени духовной борьбы за нового человека, для которого социальная борьба готовит новое здание [223 – У Мережковского вообще есть склонность к художественному схематизму, у него мало индивидуальных оттенков.]

Метафизическое творчество в философии тоже, пожалуй, романтизм и романтизм вечный по своему соответствию сокровеннейшим запросам человеческого духа. И мы прежде всего желали бы воплощения в жизнь философского духа, духа великих мыслителей афинской аристократии, духа Платона и Бруно, Спинозы и Фихте, духа всех великих идеалистов, каких только знает борьба за прогресс. Для нас философский идеализм не специальная, оторванная от жизни теория, которая проповедуется с философских кафедр, это – звезда, озаряющая наш жизненный путь, полный активной борьбы за воплощение правды. Тут неуместно входить в обсуждение вопроса о задачах и содержании метафизики и о тех путях, которыми можно к ней прийти. Я бы только особенно хотел подчеркнуть следующий важный вывод: процесс познания истины, находящий высшее свое завершение в метафизическом понимании мира, имеет самостоятельную ценность, это не только полезное в борьбе за существование средство, это – цель, одна из идеальных целей жизни, возвышающих нас до уровня человека. И я думаю, что к той критике буржуазного общества, угнетающего и принижающего человека, которая раздается со стороны прогрессивной общественной науки и со стороны непосредственных чувств прогрессивных слоев общества, метафизический идеализм прибавит свое новое слово. С точки зрения вечных ценностей буржуазное общество и слуги тьмы будут преданы суду и – осуждены. Вызов, брошенный метафизическим идеализмом современной жизни, полной безобразия, будет глубже и величественнее всякого другого вызова, как голос вечной правды внутри приближающегося к ней человечества.

Идеализм в этике признает абсолютную ценность добра и его качественную самостоятельность. Прежде всего и больше всего идеалисты должны настаивать на том, что нравственное совершенство есть цель человеческой жизни, что

совершенствование выше всякого довольства. Пора также расстаться с тем недоразумением, которое видит высшее проявление нравственности в пожертвовании собственной душой во имя блага других. Жизнь свою можно, а иногда и должно отдать, но душу свою нельзя отдать ни за что на свете. Только духовно развитая и совершенная душа может быть настоящим борцом прогресса, может вносить в жизнь человечества свет истины, добра и красоты. Каждая человеческая личность, не забитая и не окончательно пришибленная, должна сознавать свое естественное право на духовное совершенствование, право свободно творить в своей жизни абсолютную истину и красоту. Вульгаризация духа есть величайшее нравственное преступление. Когда оно совершается бессознательно, то за него бывает ответственна историческая обстановка, но никто не имеет нравственного права сознательно понижать свой духовный уровень. Общественный утилитаризм, поскольку он посягает на фаустовские стремления и унижает дух человека, является реакционным направлением человеческой мысли, какими бы демократическими формами он ни прикрывался. Когда человек приносит жертвы на алтарь своей правды, то дух его возвышается и мы встречаемся с нравственным величием. Но нет величия в идее жертвы собственным духом во имя мещанского благополучия X и Y. Борцы за идеализм должны прежде всего признать самоценность за нравственным содержанием жизни и понять демократизацию общества как его аристократизацию. Отсюда вытекает великая задача нашего времени: влить идеальное нравственное содержание в те социальные формы, которые несут за собою прогрессивные силы общества. Это значит поднять четвертое сословие до «идеи» четвертого сословия. Это значит также создать нравственно совершенного человека, дух которого будет чужд всякой буржуазности и разовьет все заложенные в него великие возможности и силы, – образ более высокий, более способный вдохновить к борьбе, чем образ просто довольного человека. Материальное довольство есть средство, элементарно необходимое условие, идеальное совершенство – цель.

В искусстве начинает возрождаться идеализм и романтизм, как реакция против реализма, дошедшего до самого пошлого, самого мелочного натурализма. Искусство стремится к новой красоте и новой постановке вечных вопросов, выражая более утонченную и сложную психику, необыкновенно тонкие настроения. Здоровое зерно «декадентства» я вижу в воспроизведении тонких индивидуальных оттенков человеческой души и

в протесте против буржуазной грубости и полного отсутствия красоты в жизни. Символизм находит себе оправдание в теоретической эстетике, которая ни в каком случае не может считать искусства отражением действительности. Идеалистическое мировоззрение должно признать самостоятельное значение красоты и художественного творчества в жизни человечества. Красота есть идеальная цель жизни, возвышающая и облагораживающая человека. Мы признаем идею самостоятельного значения красоты, понимая под этим самоцельность красоты, и таким образом мы только подходим к полноте человеческих переживаний. В буржуазном обществе и его искусстве слишком мало красоты и оппозиция этому обществу должна внести в жизнь человечества как можно больше красоты, красоты в человеческие чувства, в искусство, во весь строй жизни. К прежним видам протеста присоединяется еще эстетический протест против буржуазного общества. Такова, напр., деятельность английского эстетика Морриса [224 – Я не утверждаю дуалистического решения и указываю только на огромную трудность этой проблемы, которую Мережковский обходит. Дьявольская стихия не только в плоскости и пошлости, но гораздо более еще в злобе и самолюбии.]. На нашей стороне должна быть не только истина и справедливость, но также и красота. Современное искусство с его «декадентскими» течениями – искусство переходной эпохи и отражает на себе нервную развинченность нездоровой общественной атмосферы, но оно делает в принципе прогрессивные попытки сказать новое слово и подготовить нового человека с более красивой душой, полной индивидуальных настроений и красок, бесконечно ценных для интимной жизни человеческой личности. Таким образом, искусство способствует решению великой проблемы нашего времени: созданию прекрасной человеческой индивидуальности. Идеал красоты должен быть начерчен на нашем знамени, так как красота есть неотъемлемая сторона единой ' правды, реализующейся в человеческом прогрессе. Человек будущего должен быть прекрасен, только для такого человека стоит строить «жилища». С этой точки зрения мы можем сказать, что этическая и эстетическая критика Фр. Ницше имеет огромное значение, не смотря на его социальную наивность. В новую, культуру необходимо внести струю «трагической красоты» [225 – Мережковский ничего не говорит о логосе.].

В последнее время начинает возрождаться несправедливо забытая теория «естественного права», а идея

«естественного права» и есть настоящая основа идеализма в политике. Этого идеализма нет и быть не может ни в плоской идее общественного утилитаризма, ни в логически нелепой теории необходимости социальной катастрофы. С точки зрения общественного благополучия можно все оправдать, любое бесправие. Общественный утилитаризм не может осудить идиллической картины крепостного права, в которой помещики идеальны, а крестьянству живется хорошо. Для сторонника идеалистической идеи «естественного права» бесправное счастье есть величайший позор, а прогресс, который, хотя и нарушает данную систему благополучия, но ведет к торжеству человеческого права, есть величайшее благо. Самые прекрасные цветы практического социального идеализма вырастают из идеи «естественного права» человека и гражданина. Идеализм видит в правах человека, в равенстве свободных индивидуальностей – самоценность, а не полезное для благоденствия средство. «Естественное право» человеческой личности есть святая, на которую никто и ничто не может посягать, оно имеет метафизические корни, но человечество доходит до него лишь путем социального развития. Нет такого счастья и такой пользы, во имя которых можно было бы отнять у человека его «естественное право». Перед лицом «естественного права» нравственно бессильно и большинство голосов, и благополучие народа, и все т. п. Нужно бороться за новое общество под знаменем «естественного права», возвышающимся над всякими «мелкими делами». И эта мысль должна иметь особенное значение у нас, в нашей стране...

Но есть одна идея, в которую упирается идеалистический взгляд на мир и жизнь, это идея нравственного миропорядка. Если наука переходит в философию, то философия переходит в религию. Без религиозной веры в нравственный миропорядок, в кровную связь индивидуального с всеобщим и неумиряющее значение всякого нравственного усилия – жить не стоит, так как жизнь бессмысленна и по замечательной французской поговорке rien ne vaut la peine de rien[226 - Напечатано в «Полярной Звезде», № 2, 1905'*.]. У многих живет суеверный страх перед религией, так как им все мецещатся ее исторические формы. Но пора признать, что религия, несмотря на текучесть своего содержания, есть вечная, трансцендентальная функция сознания и что всякое цельное понимание и отношение к миру должно быть религией. Величественный подъем духа и идеалистический энтузиазм возможен лишь в том случае, если я чувствую всем своим существом, что, служа человеческому прогрессу в его современной исторической форме, я служу вечной правде, что мои усилия и мои труды бессмертны по своим результатам и учитываются в миропорядке. И я думаю, что новый человек, стряхнув с себя старый мир с его суевериями, проникнется новой религией.

Задача борьбы за идеализм выпадет на долю той общественной группы, которая является в современную эпоху носителем идеи общечеловеческого прогресса. Эта задача не может быть выполнена целиком социально-политической партией, которая преследует более специальные цели. «Идея» будущего осуществляется не только борьбой социально-политической партии, способы ее осуществления сложнее и многообразнее... Следует все время иметь в виду, что борьба за идеализм не есть борьба против реализма. Идеалистическая философия не может посягать на позитивную науку, социальный идеализм – на социальный реализм. Позиция трезвого социального реализма твердо установлена, он одержал верх над старой романтикой и идеалисты новейшей формации должны присоединиться к его традициям. Мы прекрасно помним, что прежде всего должны быть удовлетворены материальные потребности человеческой массы, как наиболее безотлагательные, и что только сила может быть акушером при рождении новой идеи. Вообще я думаю, что должен быть усилен, как наш идеализм, так и наш реализм, но теперь особенно нужно настаивать на идеалистическом моменте, так как до сих пор он слишком оставался в тени. Ибсенов-ский строитель Сольнес совершает реалистическую работу, это символ научного реализма в теории и трезвого социального реализма на практике. Прекрасный образ Гильды символизирует собой философский идеализм в теории и идеалистический дух практики жизни. Отныне Сольнес и Гильда пусть строят вместе и строят самое великое, самое чудное в мире – «воздушные замки на каменных фундаментах». Сольнес – слуга Гильды, он ее строитель и, повинаясь ее призыву, он должен добратсья до самой верхушки «башни». Когда Сольнес начнет строить высокую «башню» и Гильда получит наконец свое «королевство» – золотые мечты человека осуществятся. Мы нуждаемся в захватывающих наш дух настроениях, чтобы подняться над безобразной пошлостью серенькой жизни, чтобы проникнуться тем энтузиазмом, без которого ничто великое в истории не совершалось. Борьба за идеализм – завещание XIX века XX. Наступающий XX век принадлежит идеалистам, которые не только осуществят социальные идеалы второй половины XIX века, но и волеют в новые формы возвышенное духовное содержание.

К ФИЛОСОФИИ ТРАГЕДИИ Морис Метерлинк[227 – Напечатано в «Полярной Звезде», № 10, 1906.]

«И у а un tragique quotidien qui est bien plus reel, bien plus profond et bien plus conforme a notre etre veritable que le tragique des grandes aventures. II est facile de le sentir mais il n'est pas aise de le montrer par ce que le tragique essentiel n'est pas simplement materiel ou psycho- logique. II ne s'agit plus ici de la lutte determinee d'un itre contre un etre, de la lutte d'un desir contre un autre desir ou de l'eternel combat de la passion et du devoir. И s'agirait plut6t de faire voir ce qu'il y a d'etonnant dans le fait seul de vivre. II s'agirait plut6t de faire voir ce qu'il y a d'etonnant dans le fait seul de vivre. II s'agirait plutot de faire voir l'existence d'une ame en elle – meme, au milieu d'une immensite qui n'est jamais inactive. И s'agirait plutot de faite entendre par dessus les dialogues ordinaires de la raison et des sentiments, le dialogue plus solennel et ininterrompu de l'etre et de sa destinee. И s'agirais plutot de nous faire suivre les pas hesitants et douloureux d'un etre qui s'approche ou s'eloigne de sa verite, de sa beaute ou de son Dieu».

Maeterlink. «Le Tresor des Hunbles»[228 – Переписка с Каутским происходила по поводу моих статей, помещенных в «Neue Zeit»]

В конце шестидесятых годов в Германии появилась книга чарующей красоты, которая была смелым вызовом духу времени. Я говорю о книге Фр. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». Тут Ницше дает новое философское истолкование греческой культуре: в светлом, жизнерадостном духе эллинов, который многими понимается так грубо гедонистически, Ницше открывает трагическую красоту[229 – В психологическом смысле.]. Это дионисиевское начало нашло себе классическое воплощение в трагедиях Эсхила и Софокла, и гибель духа трагедии была вместе с тем гибелью всей греческой культуры. То рассудочное отношение к жизни, которое принес с собою Сократ, и которое отразилось уже на трагедии Эврипида – враждебно богу Дионису, духу трагической красоты.

Книга Ницше – продукт страстного протеста против современной буржуазной культуры, в которой великий «имморалист» видел смерть трагического духа и красоты. Его религиозная душа была оскорблена господством мелкого рассудка и материальных интересов. Он верил, что «дионисиевские силы» опять подымутся и что снизойдет к нам «скрытый облаком Аполлон» и «ближайшее поколение увидит его роскошнейшие деяния в области красоты»[230 – С понятием нейтральной социальной среды у меня связана целая социально-религиозная система. Чисто человеческой среде и человеческому процессу, переходу от природного и зверского состояния, я противопологаю явление сверхчеловеческих религиозных начал. В социал-демократии есть элементы человеческие, которым я сочувствую, и есть задачи сверхчеловеческой религии, которой сочувствовать не могу.]. В своих дальнейших исканиях Ницше заблудился и не раз вступал в самые поразительные противоречия с идеальной сущностью своего духа, но это уже выходит из темы нашей статьи. Нам важно отметить ту глубокую проницательность, которую Ницше проявил в «Рождении трагедии».

Несколько десятилетий тому назад духовная жизнь европейских народов слагалась так, что в ней, казалось, окончательно погиб дух трагедии. Гедонистический идеал земного довольства людей одержал верх над сознанием вечного трагизма человеческой жизни, того трагизма, с которым связано как все самое мучительное, так и все самое прекрасное в жизни, подымающее нас над обыденной пошлостью и мещанством. В жизни передовой части общества преобладала практически-рассудочная складка. Материальный гнет вызвал обостренное сознание необходимости материального устройства человеческой жизни. Этот момент нашел себе гениальное выражение в учении Маркса. Еще не так давно верилось, что все зло, все противоречия жизни устранимы материальным социальным развитием, а положительная наука и политическая борьба признавались единственными достойными и целесообразными орудиями общественного процесса, который должен привести к удовлетворению и счастью людей. Это было торжество внешнего человека над внутренним[231 – Напечатано в «Нашей Жизни», № 362, 1906], временное, основанное на психологической иллюзии, торжество средств жизни над ее целями. Восторжествовавший к теории и практике позитивизм не понимал трагизма жизни,

тесно связанного с ее внутренним смыслом, он видел только различные формы неприспособленности, которые в познании устранились наукой, в практической жизни социальным развитием. Поэтому то или иное отношение к трагедии, трагическому началу жизни имеет огромное значение, это пробный камень мировоззрения; тут скрывается один из основных пунктов разногласия двух резко различных типов отношения к миру и жизни – идеалистического и реалистического.

Обратимся к анализу трагизма. Эмпирическая безысходность – вот сущность трагизма. Эта эмпирическая безысходность указывает на неискоренимые противоречия эмпирической действительности и требует какого-то высшего, сверхэмпирического выхода, она является огромным свидетельством против наивно-реалистической веры в единственность и окончательность, эмпирического материального мира. Поясним это на ряде примеров: на трагизме смерти, трагизме любви, трагизме жажды познания и на трагизме стремления к свободе и совершенству.

Основным трагизмом жизни является трагизм смерти. Смерть эмпирически неустранима, и эта безысходность сталкивается с живущей в человеческой душе жадой жизни, жадой бессмертия, жадой бесконечного совершенства и бесконечного могущества. Наука и развитие общественных отношений могут продолжить жизнь, могут поставить человека в лучшие условия существования и уменьшить количество смертей от болезни и нужды, но они бессильны против трагизма смерти. Перед трагедией смерти «позитивист» останавливается – и чувствует свое бессилие и беспомощность. Иногда он старается взвинтить и приободрить себя разными фразами, которые обыкновенно являются посягательством на самую сущность духовной природы человека. «Позитивисты» всегда чувствуют себя неловко перед лицом смерти и самые чуткие из них предпочитают хранить молчание. Когда у человека трагически погибает близкое существо, этот человек может согнуться под тяжестью свалившегося на него горя, может устоять, если он человек сильный, но его вульгарный оптимизм должен погибнуть, его должна глубоко поразить эмпирическая бессмыслица жизни, он должен почувствовать, что в самые благополучные, самые счастливые минуты жизни человека подстерегает трагизм, и что от этого трагизма нет спасения ни в общественном благоустройстве, ни в науке, что от него не скроют ни хорошо устроенные здания, ни теплая одежда, и не даст никакого утешения познание законов природы.

Всякому известно, какую огромную роль в жизни людей играет любовь; я говорю о любви между мужчиной и женщиной, которой посвящено такое бесчисленное множество драм, комедий и трагедий. Нет надобности обращаться к каким-нибудь исключительным случаям, чтобы признать глубокий трагизм любви. На каждом шагу встречается неразделенная любовь и несет с собою жгучие страдания. Уничтожить эту, иногда яркую и могучую, а чаще серую и до пошлости обыденную трагедию неразделенной любви – не может ни социальный прогресс, ни прогресс познания, вообще ни одно из средств, находящихся в эмпирической действительности. Но трагична не только неразделенная любовь, трагична всякая любовь по самой своей сущности, так как она не знает удовлетворения и успокоения, так как та идеальная мечта, которую лелеет в себе человеческая душа, не может осуществиться в жизни. Можно встретить много довольных людей, есть мужья, довольные своими женами, есть жены довольные мужьями, но это мещанское довольство находится по ту сторону любви в истинном смысле этого слова. Любовь слишком часто оправляется ядом ревности и слишком часто грязнится ядом разочарования и пресыщения, жадой новых впечатлений. По прекрасному мифу, рассказанному в «Пире» Платона, две половинки человеческого существа никогда не могут соединиться в высшей индивидуальности и обречены на вечное томление**. Душа ищет родственной души и переживает трагический конфликт «монистического» идеала любви и ее эмпирического «плюрализма». Позитивизм оказывается столь же бессильным перед трагедией любви, как и перед трагедией смерти. Социальное развитие может лишь устранить внешние препятствия любви и создать более свободные условия для ее проявления. Но от этого только усилится сознание внутреннего трагизма любви, которое раньше ослаблялось внешним злом, мелкими страданиями жизни.

Жажда познания не играет в обыденной жизни людей такой роли, как любовь или смерть, но она есть у каждого, заслуживающего названия человека. У лучших людей эта жажда познания принимает мучительные размеры, это – трагедия избранных. Наше стремление к абсолютной истине глубоко трагично, эмпирически безысходно. Так называемая точная наука, основанная на опыте, не дает истинного, окончательного знания, она дает лишь то условное, относительное знание, которое является орудием борьбы за существование. Тут позитивизм чувствует себя хозяином и рекомендует воздерживаться от вопросов, которые могут причинить излишние мучения

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org

и парализовать довольство жизнью. Эмпирически безысходная жажда абсолютного познания может найти себе удовлетворение только на почве идеалистической метафизики и религии. Трагизм жизни вообще, а трагизм познания в частности – является важным аргументом в их пользу, сущность трагизма лежит в глубоком несоответствии между духовной природой человека и эмпирической действительностью. Властная иллюзия материального эмпирического мира – вот конечный источник всякого трагизма, понятного только для философского спиритуализма и вместе с тем находящего в нем тот исход, которого нет для позитивизма и эмпиризма.

Так же трагично наше стремление к свободе, из которого черпается всякая социально-политическая идеология. Социально-политическое развитие создает только благоприятную обстановку для торжества внутренней свободы, для автономного самоопределения личности. Но окончательное утление той беспредельной жажды свободы, которая красит и возвышает человеческую жизнь, связано с достижением высшего совершенства, верховного блага. Поэтому эмпирически безысходный трагизм человеческого стремления к свободе и совершенству приводит к постулату бессмертия.

Тема гетевского «Фауста» – трагизм могучих стремлений человека, теряющихся в бесконечности.

Мне важно было указать, что рассудочно-практическая европейская культура с ее оптимистической верой в устранение всех зол, всех противоречий и в окончательное утверждение гедонистического идеала путем научного позитивизма и социально-политической борьбы, с ее слабым пониманием идеальных целей жизни, эта культура противоречит трагическому духу. А красота тесно связана с трагизмом жизни, и смерть трагедии была бы смертью красоты. Век позитивизма и гедонизма думал похоронить трагедию в жизни людей, и это выразилось, между прочим, в упадке драматической формы в литературе, формы несомненно высшей, и в исключительном преобладании реалистического романа, так верно отражавшего всю мелкую пошлость буржуазного общества.

Но в последнее десятилетие замечается возрождение драмы в европейской литературе, и это многозначительный симптом. Родоначальником новой драмы является такой гениальный писатель, как Генрик Ибсен. Его влияние на всю последующую драматическую литературу и на новейшие течения в искусстве нельзя достаточно высоко оценить. По силе таланта, по необыкновенной оригинальности, по объему влияния на всю современную литературу рядом с Ибсеном можно поставить только знаменитого бельгийского драматурга, Мориса Метерлинка. Это самый чистый представитель трагедии не только в современной литературе, но, может быть, и в литературе всех времен. У Эсхила и Софокла трагедия была результатом столкновения человека с роком, у Шекспира – результатом столкновения человеческих страстей с нравственным законом. То же мы встречаем у Шиллера и мн. др. Трагедия всегда изображала сцепление внешних событий, которые неизбежно приводят к катастрофам. У Ибсена мы находим не столько трагедию, сколько драму.

Вечный трагизм человеческой жизни изображается у него не в чистом виде, он преломляется в сложной эмпирической действительности и смягчается. Сфера творчества Ибсена гораздо шире и он только иногда достигает высот чистого трагизма, как, напр., в «Бран-дте». Метерлинк делает огромный шаг вперед в истории трагедии, он углубляет ее. Он понимает самую внутреннюю сущность человеческой жизни, как трагедию. Для изображения трагизма человеческой жизни не нужно чисто внешнего сцепления событий, не нужно фабулы, не нужно катастрофы, не нужно шума и крови. Вечная внутренняя трагедия совершается до этого, совершается в тишине, она может свалиться на голову человека ежесекундно, когда он менее всего ждет, так как в самой сущности жизни скрываются безысходные трагические противоречия. Нет писателя во всемирной литературе, который с такой глубиной и красотой изобразил бы вечное, очищенное от всяких внешних примесей, трагическое начало жизни, как Метерлинк. В «Тайнах души» и «Вторжении смерти» изображен безысходный трагизм вечно подстерегающей нас смерти. Это любимая тема Метерлинка. В «Аглавене и Селизетиге» и «Пелеасе и Мелисанде» – безысходный трагизм любви; в «Слепых» безысходный трагизм человеческого стремления к свету и познанию, трагизм незнания. Остановимся на изложении и анализе этих пяти драм Метерлинка, лучших и достаточно характеризующих все его особенности.

Содержание драм Метерлинка очень простое и вместе с тем величественное. Прежде всего рассмотрим небольшую одноактную драму «Тайны души» (L'Interieur). Тут

сразу выясняется вся оригинальность трагедии Метерлинка. Сцена представляет следующую обстановку. «Старый, заросший ивами сад. В глубине дом, с тремя освещенными окнами в нижнем этаже. Зрителю довольно ясно видна внутренность комнаты, семья коротает вечер за одной лампой. Отец сидит у камина. Мать задумчиво смотрит прямо перед собой; одной рукой она облокотилась на стол, другую держит на голове уснувшего подле нее ребенка. Две молоденькие дочери сидят за вышиванием, мечтают и, под влиянием окружающей тишины, изредка улыбаются. Когда кто-нибудь из них встает, ходит или делает жест, то его движения кажутся важными, медлительными, а расстояние и свет, проникающий сквозь тусклые окна, придают им характер чего-то прозрачного». Входит старик и прохожий, они говорят, что дочь этих людей, которые спокойно сидят в комнате и ничего не знают, только что умерла, она утопилась. Старик и прохожий рассматривают внутренность комнаты: там ждут возвращения дочери.

Старик. «Дайте мне сначала взглянуть, все ли они в зале. Да, да... вот я вижу отца: он сидит у камина, положивши руки на колени... как будто ждет кого. Мать облокотилась на стол»... Прохожий. «Она смотрит на нас»... Старик. «Нет; глаза ее широко раскрыты, но едва ли она знает, куда смотрит. Да она и не могла бы нас видеть за тенью этих деревьев. Но ближе все-таки вы не подходите... Сестры умершей тоже в комнате, они вышивают не спеша; а ребенок уснул. На тех часах, которые стоят там в углу, теперь ровно девять... Все они сидят молча и ничего не предчувствуют»...

Они начинают советоваться по поводу того, как лучше сообщить о случившемся несчастье. Старик говорит о покойной:

«Тут ничего нельзя знать... Может быть, она была из тех, которые все таят в глубине души, а у кого из нас не бывает минут, когда смерть кажется такой желанной? Чужая душа – потемки; в ней не так видно, как в этой комнате... все они на один лад... Они болтают об одних пустяках, и никто ничего не подозревает... Целые месяцы живешь бок о бок с теми, кто почти не принадлежит уже к этому миру, и чья душа переполнена; отвечаешь им, несколько не заботясь о своих словах: и вдруг случается то, чего вы не ожидали. На вид они – ходячие куклы, а сколько им приходится передумать и перечувствовать... Почему бы, казалось, ей не жить, как все другие? Почему бы не говорить до самой смерти: «а ведь собирается дождь», либо: «сегодня нас будет тринадцать за столом»... С улыбкой говорят они об увядших цветах и втихомолку плачут. Ангел и тот, может быть, не все видит, а у человека открываются глаза только тогда, когда дела уже не поправить. Вчера еще вечером она сидела тут вместе с сестрами, и не случилось этого несчастья, вам не пришлось бы наблюдать за ними и понять их, как следует... Мне казалось, что я увидел ее тут в первый раз... Да! чтобы понимать немножко обыденную жизнь, нужно самому кое-что внести в нее... Постоянно видите вы их возле себя, а поймете их лишь в ту минуту, когда они навеки оставляют нас... А чудное все-таки сердечко билось у нее в груди; бедное, наивное, неразгаданное сердечко!.. О, если бы она делала все то, что нужно делать, и говорила бы все, что нужно говорить»...

А вот еще слова старика, полные глубокого символического смысла:

«Они несколько не опасаются за себя: двери заперты, окна заделаны железными прутьями; стены старого дома они укрепили, а в дубовые двери вделали засовы... Они не упустили из виду ничего, что можно предусмотреть».

Так разговаривают старик и прохожий и не решаются сказать ужасной правды тем, которые находятся внутри, за стенами и запертыми дверьми. Приходит внучка старика, Мария, и говорит, «что крестьяне несут покойницу, что они уже близко и скоро будут здесь. Старик, прохожий и Мария продолжают наблюдать внутренних обитателей дома, следя за малейшим проявлением их беспокойства. Старик говорит про тех, которые несут умершую

«Толпа с каждым шагом ближе и ближе, и несчастье вот уже более двух часов все растет... И они не в состоянии помешать этому. И те, которые несут это горе, не могли бы уже остановить его. Оно подчинило их себе, и они не в силах противиться ему. У него своя цель и свой путь... Оно неутомимо, у него одна только мысль: все должны отдавать ему свои силы... И вот, они приуныли, но идут... они полны жалости, но, должны идти вперед».

Приведем еще слова старика, которые дают ключ к пониманию всей пьесы:

«Мне уже давно за восемьдесят, а никогда еще вид жизни не поражал меня так, как теперь... Почему-то все, что они делают там, кажется мне таинственным и важным... Они просто собрались перед сном вокруг лампы, как сделали бы это и мы; и тем не менее мне кажется, что я взираю на них откуда-то из другого мира. А отчего? оттого, что я знаю маленькую правду, которой они еще не знают. Не так ли, дети? Скажите, почему и вы так побледнели? Или тут есть что-нибудь другое, чего нельзя сказать, и что заставляет нас плакать. Я не знал, что жизнь подчас бывает так печальна и может наводить такой страх на тех, кто всматривается в нее... Уже одно это спокойствие их разрывает мне сердце... Они слишком верят в этот мир... Они думают, что ничего не случится, потому что дверь закрыта, а между тем враг близок, и только эти жалкие окна отделяют его от них... Они не думают о том, что немало событий происходит внутри нас, и что мир не кончается за нашим порогом... Им и в голову прийти не может, что многие знают о их маленькой жизни больше, чем они сами, и что в двух шагах от их дверей, я, дряхлый старик, держу в своих слабых руках все их маленькое счастье, точно больную птичку».

Входит Марта, другая внучка старика, и говорит, что уже пришли. Часть толпы наполняет сад. Старик идет в дом, чтобы сообщить ужасную весть, остальные наблюдают через окна, что там происходит внутри. Там внутри разыгрывается ужасная немая сцена. Старик входит в комнату, и отец, мать и сестры начинают догадываться. Голос в толпе восклицает: «Он сказал! он сказал!» Старик встает и не оборачиваясь, указывает пальцем на дверь, которая позади него. Мать, отец и обе сестры бросаются к этой двери, и отец не может отворить ее сразу. Старик хочет удержать мать в комнате. В саду толкотня. Все устремляется на другую сторону дома и исчезают, за исключением прохожего, который остается у окон. В комнате дверь, наконец, распахивается настежь; все выбегают сразу. Видны освещенные луною лужайка и фонтан; а посреди пустой комнаты ребенок продолжает мирно спать в кресле.

Эта простая и вместе с тем глубоко-символическая трагедия производит потрясающее впечатление. Тут изображена внутренняя трагедия смерти, которую переживает человеческая душа без внешнего сцепления событий. Очень характерно для Метерлинка и очень глубоко это разделение на два мира, противоположение внутренних обитателей дома тем, которые наблюдают со стороны все, что там происходит. Внутренность дома, – это символ всей человеческой жизни. Люди живут изо дня в день, совершают свои мелкие дела, ждут наступления обычного ряда событий и не знают, как трагична их жизнь, как в каждую минуту на их голову может свалиться неожиданное горе, они только чувствуют какое-то неопределенное томление. Но как трагична человеческая жизнь, если посмотреть на нее со стороны, со стороны всегда видна маленькая правда, которая должна раздавить человека. Те стены, в которые люди думают укрыться от трагизма, те двери, которые они крепко запирают, чтобы горькая правда не ворвалась к ним, не спасают людей ни от чего. Вся материальная культура человечества, которая символизируется этими стенами, дверями и окнами, бессильна устранить трагизм жизни, она не предохраняет от эмпирически безысходного трагизма смерти, как предохраняет от дождя и ветра.

«Вторжение смерти» (L'Intruse) изображает мрачную залу в старинном замке. В ней сидит слепой дед, отец, дядя и три дочери. В соседней комнате очень больна мать семейства. Все члены семьи говорят отрывочными фразами. Все чувствуют какое-то странное беспокойство, присутствие чего-то постороннего и страшного. Малейший шум воспринимается особенным образом. Это настроение растет и с необыкновенной силой передается читателю. Всех целиком охватывает чувство вторжения смерти в жизнь людей, это чувство образуется в тишине, при самой обыденной обстановке и становится невыразимо мучительным. Особенное беспокойство ощущает слепой дед, он не видит внешнего мира и потому еще более чуток относительно того, что происходит в глубине души. Только дядя является скептиком, представителем здравого смысла. Наконец, беспокойство от присутствия чего-то страшного, что должно сейчас разразиться, достигает величайших размеров. Из соседней комнаты открывается дверь и на пороге показывается сестра милосердия, в своем черном одеянии, и наклоняется вперед, крестясь в знак смерти жены. Все ее понимают и безмолвно идут в комнату покойницы. Слепой дед остается один.

Метерлинк обладает необыкновенным даром вызывать очень сильные, сгущенные настроения, и в этом отношении у него нет соперника. Это особенно верно относительно «Вторжения смерти», пьесы импрессионистской по преимуществу. Она близка душе каждого человека; многим и многим приходилось в своей жизни

переживать подобные минуты, – минуты страшного напряжения, когда человек ждет, что сейчас должно произойти что-то трагическое, должен вторгнуться ужас в повседневную жизнь. Пусть те, которые так охотно смеются над «символистом» и «декадентом» Метерлинком, вспомнят свои настроения перед вторжением смерти в их дом, они, может быть, поймут, сколько глубокой, захватывающей жизненной правды в этой небольшой, лишенной всякой фабулы трагедии.

Гораздо шире тема «Слепых», это – целая философия истории. Тут изображен безысходный трагизм стремления человечества к свету и познанию. «Слепые» такая же одноактная пьеса, как «Тайны души» и «Вторжение смерти». Обстановка следующая.

«Под небом, усеянным звездами, расстилается старый северный лес, кажущийся бесконечным. Посреди него в глубоком мраке сидит, закутавшись в широкий черный плащ, старик священник. Туловищем и головой, неподвижными, как смерть, старец слегка опрокинулся назад, прислонившись к пустому стволу громадного дуба. Лицо его, страшно бледно, полуоткрытые губы посинели. Немые и безжизненные глаза уже более не глядят на природу и носят на себе отпечаток частых и давних страданий и слез. Белые как лунь волосы падают редкими, прямыми прядями на лицо, освещенное и усталое более, чем все окружающее его в тишине мрачного леса. Худые окоченелые руки скрещены на коленях. Направо от него сидят шесть слепых стариков, кто на камне, кто на пне, а кто и на сухих листьях. Налево, напротив него, сидят, отделенные лишь обломками скалы и вырванным с корнем деревом, столько же слепых женщин. Три из них молятся, причитая тихим голосом. Четвертая очень стара. Пятая, в состоянии немого помешательства, держит на коленях спящего ребенка. У шестой, еще удивительно молодой, волосы обвивают весь стан и падают до земли. Женщины, так же, как и старики, одеты в темные, одинаковые по цвету, широкие платья. Большинство, упираясь локтями на колени и поддерживая руками головы, сидят в ожидании чего-то; и кажется, что все они отвыкли от бесполезных движений и больше не прислушиваются к глухому и мятежному шуму острова. Большие, печальные деревья: тис, плакучие ивы и кипарисы покрывают их своею тенью. Невдалеке от священника цветет во мраке ночи группа длинных, болезненных златоцветников. Темнота царит необычайная, несмотря на то, что светит луна, которая изредка, кое-где, старается рассеять мрак листвы».

Содержание трагедии таково. Под руководством дряхлого священника слепые вышли в лес из богадельни, которая была их постоянным местопребыванием. Отрывочными фразами говорят они между собой, и в их словах звучит весь безысходный ужас слепоты. Они потеряли своего дряхлого руководителя, думают, что он куда-то ушел, и начинают тревожиться. Сами они не в состоянии выйти из леса и вернуться в богадельню. Слепые даже не знают, где они, им это мог бы сказать только старый священник, единственный зрячий. Все, что происходит вокруг них, в этом бесконечном лесу, всякий шум, малейший шорох вызывает в слепых страшную тревогу, даже ужас. Плеск волн, разбивающихся о береговые утесы, шум от полета ночных птиц и от падения листьев на землю, шум ветра – все это воспринимается несчастными слепыми, как что-то непонятное, странное и страшное. Им жутко в лесу, они ищут света, хотят вернуться в богадельню, но безуспешно. Начинается ропот.

Первый слепорожденный. «Он очень постарел. С некоторых пор, по-видимому, у него ослабло зрение, он в этом не хочет сознаться, боясь, чтобы кто-нибудь другой не занял его место среди нас; но я подозреваю, что он почти ничего не видит. Нам бы нужно другого вожака: он нас более не слушает, да и нас собралось слишком много. Во всем доме только четверо зрячих – три монахини и он, и все они старше нас! – Я убежден, что мы заблудились, и он ищет дорогу. Куда пошел он? Он не смеет оставлять нас здесь!..»

Слепые предпочли бы остаться в богадельне, они говорят о свете, о солнце, о том, что они пришли на этот остров слепыми и видели солнце когда-то давно, давно, в иной стране.

Шестой слепой. «Не родился ли кто из нас на этом острове?» Слепой старик. «Вы ведь знаете, что все мы пришли». Слепая старуха. «Мы приехали издалека». Первый слепорожденный. «Я чуть не умер во время переезда через море». Второй слепорожденный. «Я тоже; – мы приехали вместе». Третий слепорожденный. «Мы все трое из одной деревни». Первый слепорожденный. «Говорят; что в ясный день отсюда видна наша церковь; она без колокольни». Третий слепорожденный. «Мы случайно приехали». Слепая старуха. «А я из другого места». Второй слепорожденный. «Вы

откуда?» Слепая старуха. «Теперь я не стараюсь уже и думать об этом, потому что всякий раз, как хочу что-нибудь рассказать, я ничего почти не могу припомнить... Это было так давно»... Молодая слепая. «Меня привезли откуда-то издалека». Первый слепорожденный. «Откуда же вы?» Молодая слепая. «Я не сумею этого сказать. Как вам объяснить? – Это очень далеко отсюда, – за морем. Я жила в обширной стране... Я бы вам могла многое показать знаками, но ведь мы теперь ничего уже не видим. Я долго странствовала... Я видела и солнце, и воду, и огонь, горы, лица и странные цветы... На этом острове нет таких цветов, здесь слишком темно и холодно. С тех пор, как я лишилась зрения, подобного запаха мне не приходилось более слышать, но я видела и отца, и мать, и сестер... Тогда я была слишком молода, чтобы знать, где я... Я играла еще на берегу моря... Но как хорошо я себя помню зрячей!.. Однажды я смотрела на снег с вершины гор... Я начинала уже узнавать тех, кому суждено было быть несчастными».

Наконец по сухим листьям раздается шум быстрых, но еще отдаленных шагов. У слепых пробуждается надежда, что возвратился священник. Большая собака вбегает в лес и бежит мимо слепых.

Первый слепорожденный. «Кто это? – Кто вы такой? Сжальтесь над нами, мы ждем так давно!.. (Собака останавливается и кладет свои передние лапы на колени слепого). Ах! Ах, что это вы положили мне на колени?.. Не животное ли это? – Это, кажется, собака?... Да! Да! Это собака из богадельни! Поди сюда! Поди сюда! Она пришла нас освободить!»

Первый слепорожденный встает, увлекаемый собакой, которая ведет его к священнику и останавливается. Тут мы доходим до вершины безысходного трагизма, собака открывает, что среди слепых есть мертвец и что этот мертвец – старый священник, единственный их руководитель. Он никуда не уходил, он все время был среди них, но он умер. Тогда слепых охватывает беспредельный ужас.

Слепой старик. «Мы ничего не знали... Мы никогда его не видали... Как могли мы знать, что происходит перед нашими бедными слепыми глазами?... Он никогда не жаловался... Теперь уже поздно... При мне умерло трое... Но не такой смертью!.. Теперь за нами очередь»...

Изредка прорывается у них луч надежды, что монахини выйдут из богадельни или что их увидят с маяка, но затем опять наступает состояние безнадежности. Идет снег. Ребенок сумасшедшей слепой плачет.

Молодая слепая. «Он видит! Он видит! Он плачет, как будто что-то видит». Молодая слепая приподнимает ребенка над головами слепых. Этот ребенок последняя соломинка, за которую они хватаются.

Слепая старуха. «Сжальтесь над нами!»

Символический смысл этой замечательной трагедии ясен. Трагическая судьба слепых символизирует собою трагическую судьбу всего человечества. Человек пришел на землю откуда-то издалека, он смутно припоминает, что видел когда-то и свет, и солнце, он жаждет теперь увидеть, жаждет познать истину и правду, но бродит в потемках. Религия была его руководителем, но она состарилась и умерла. Человек не сразу заметил, что религия умерла, и что он остался в темном лесу мировой жизни без всякого руководителя. Поняв, что религия умерла, человек почувствовал безысходный трагизм своего положения: для него нет выхода из бесконечного темного леса. Тут целиком сказалось пессимистическое неверие Метерлинка в человеческий разум и прогресс. Спасения можно искать только в искусстве и красоте, которые, может быть, символизируются в ребенке, рожденном сумасшедшей слепой.

Теперь переходим к «Аглавене и Селизетте» и «Пелеасу и Мелисанде», самым поэтическим вещам Метерлинка, необыкновенно оригинальным и красивым по форме и посвященным трагедии любви, которой не касаются первые три пьесы. «Аглавена и Селизетта» и «Пелеас и Мелисанда» более походят на прежние драмы в том отношении, что они состоят из пяти актов и в них есть индивидуально очерченные характеры, которых нет ни в «Тайнах души», ни во «Вторжении смерти», ни в «Слепых». Это психологические драмы. Тут выведены своеобразные типы Метерлинковских женщин, нежных, прекрасных, ангелоподобных. Во всемирной литературе нет произведения, в котором драма происходила бы в атмосфере такой душевной красоты, как в этих двух пьесах Метерлинка.

«Аглавена и Селизетта» – это глубокая психологическая трагедия, без сложной фабулы и без шумных внешних событий. Сюжет старый, но никогда еще он не был разработан так своеобразно и внутренний трагизм любви не изображался таким вечным, таким независимым от всего внешнего, от всего, что есть в людях злобного и некрасивого, от всей грязи жизни. Как и всегда, у Метерлинка действие происходит вне времени и пространства, в глубине человеческой души. В замке тихо живут два любящих существа, Мелеандр и Селизетта. Мелеандр читает письмо от Аглавены, вдовы брата Селизетты, которая извещает о своем приезде. Она пишет: «Я вас видела только раз, Мелеандр, во время суеты и хлопот моей свадьбы; – моя бедная свадьба, увы! мы на ней не заметили гостя, которого никогда не приглашают и который всегда садится на месте ожидаемого счастья. Я вас видела только раз, уже более трех лет тому назад; а между тем я еду к вам с таким спокойствием, как будто бы мы детьми спали в той же колыбели... Я уверена в том, что найду брата!.. Мы почти ничего не сказали друг другу, но сказанные вами несколько слов прозвучали для меня иначе, чем все, что я до этого слышала... И как я спешу поцеловать Селизетту!.. Она должна быть такой доброй, она должна быть такой красивой, потому что она вас любит и вы ее любите! Я буду ее любить гораздо больше, чем вы ее любите, так как я умею больше любить; я была несчастна... И теперь я счастлива, оттого что страдала, я поделюсь с вами тем, что приобретается в печали. Мне иногда кажется, что дань, которую я заплатила, хватит на нас троих; что судьбе нечего будет больше требовать и что мы можем ожидать чудной жизни. У нас не будет другой заботы, кроме заботы о счастье. И для вас, и для меня, и для Селизетты, по немногу, что вы мне о ней говорили, счастье заключается только во всем лучшем, что есть в нашей душе. У нас будет только одна забота, сделаться как можно более прекрасными под влиянием усиливающейся любви всех нас троих; и мы сделаемся хорошими от этой любви. Мы создадим столько красоты в нас самих и вокруг нас, что не останется больше места для несчастья и печали; и если несчастье и печаль все-таки пожелают войти, они сами должны сделаться красивыми, прежде, чем посмеют постучать в нашу дверь»...

Селизетта спрашивает Мелеандра – красива ли Аглавена? Мелеандр. «Да, очень красива». Селизетта. «На кого она похожа?» Мелеандр. «Она не походит на других женщин... Это иная красота, вот и все... Красота более странная и более духовная»... Селизетта. «Я знаю, что я не красива»... Мелеандр. «Ты этого не скажешь больше, когда она будет здесь. В ее присутствии нельзя сказать того, чего не думаешь или что бесполезно».

Тут уже завязывается трагедия любви. Мелеандр говорит Селизетте, что после приезда Аглавены они будут любить друг друга больше, иначе, глубже. На это Селизетта отвечает: «Люби ее, если ты ее любишь. Я уйду».

Она почувствовала своей нежной и чуткой душой, что в их тихую жизнь вторгается существо более сильное, которое будет близким и необходимым для Мелеандра. Входит Аглавена. Аглавене, Мелеандру и Селизетте так много нужно сказать друг другу, но, как и всегда в этих случаях, они разговаривают о мелочах. Старая бабушка Селизетты говорит, пристально глядя на Аглавену: «Я не знаю, можно ли быть такой красивой».

В следующей сцене в саду встречаются Аглавена и Мелеандр. Они говорят о том, что они составляют друг для друга, как близки их души... Этот разговор непередаваемо прекрасен, в нем нет ни одного банального слова, любовь выражается в совершенно новых необычных формах.

Мелеандр. «Когда ты мне говоришь, я слышу впервые голос собственной души... Аглавена. – Я тоже, Мелеандр, когда ты мне говоришь, я слышу собственную душу; и когда я молчу, я слышу твою душу... я не могу уже найти моей души без того, чтобы не встретить твоей. Я не могу больше искать твоей души без того, чтобы найти мою»... Мелеандр. «Мы заключаем в себе один и тот же мир... Бог ошибся, когда он сделал две души из нашей души»... Аглавена. «Где же ты был, Мелеандр, в течение этих двух лет, когда я ждала такой одинокой!» Мелеандр. «Я тоже ждал одиноким и перестал надеяться».

И вдруг наверху блаженства они вспоминают еще об одном существе, о Селизетте. Аглавена. «Почему бы ей не подняться вместе с нами к любви, которая не знает всех мелочей любви? Она более прекрасна, чем ты думаешь, Мелеандр; мы ей протянем руку: она сумеет за нами последовать; и возле нас она не будет плакать»... Мелеандр... «Ты не сестра мне, Аглавена, я не могу любить тебя, как

сестру»... Аглавена. «Это правда, что ты не брат мне, Мелеандр; именно вследствие этого мы должны страдать». В течение этого разговора Аглавена произносит слова, очень характерные для Метерлинка, для его культа душевной мягкости и красоты: «Я думаю, что редко ошибаются, когда стараются взять страдание у более слабого, чтобы принять его на себя». Мелеандр. «Ты прекрасна, Аглавена». Аглавена. «Я люблю тебя, Мелеандр»... Мелеандр. «Это ты плачешь, Аглавена». Аглавена. «Нет, это ты, Мелеандр». Мелеандр. «Это мы дрожим»... Аглавена. «Да». Они целуются. За деревьями слышен крик страдания. Видно, как Селизетта бежит к замку.

В следующей сцене Аглавена спит на скамейке на берегу озера. Входит Селизетта и предупреждает Аглавену, что она могла упасть в воду. Аглавена пользуется этим, чтобы поговорить по душам с Селизеттой. «Я видела твою душу, Селизетта, потому что ты меня сейчас любила против собственного желания», – говорит первая. Между этими двумя соперницами не существует обычной пошлой ревности, для этого в них слишком много душевной красоты, мягкости и нежности. Они любят друг друга.

Аглавена. «Он будет любить в тебе то, что он любил во мне, потому что это то же самое... Нет на свете человека, который бы на меня так походил, как Мелеандр. Как бы он мог не любить тебя, раз я тебя люблю, и как бы я могла его любить, если бы он не любил тебя?.. Селизетта. «А! Я начинаю любить тебя, Аглавена!» Аглавена. «Я люблю тебя уже давно, Селизетта». После этой сцены между Аглавеной и Селизеттой начинается борьба, но это есть борьба двух душ, из которых каждая жаждет величайшей красоты, в этой трагической борьбе нет и тени обычного соперничества, мелкой злобы и мстительности.

Душевное состояние Мелеандра выражается следующими, глубоко искренними словами, с которыми он обращается к Селизетте: «Когда я возле тебя, я думаю о ней; а когда я возле нее, я о тебе думаю».

В пьесе Метерлинка нет лжи. Мелеандр любит и Аглавену и Селизетту. Это очень смелая и оригинальная постановка вопроса, в ней есть глубокая правда, которую люди, может быть, еще не скоро поймут и оценят.

Мелеандр говорит Селизетте: «Думаешь ли ты, что счастье, которое было бы основано на страданиях маленького существа, такого чистого, такого нежного, как ты, было бы продолжительным и достойным нас счастьем?.. Думаешь ли, что я мог бы целовать Аглавену и что она могла бы меня любить, если бы один из нас принял это счастье? Мы любим друг друга где-то выше нас самих, Селизетта, мы любим друг друга там, где мы красивы и чисты, а там мы встречаем и тебя. Аглавена говорит Селизетте: «Мы все трое приносим жертву чему-то, что не имеет даже названия и что все-таки гораздо сильнее нас... Но не странно ли это, Селизетта? я люблю тебя, я люблю Мелеандра, Мелеандр любит меня, он также любит тебя, ты любишь нас обоих, и мы все-таки не могли бы жить счастливо, потому что не настал еще час, когда человеческие существа могут соединяться таким образом (курсив Н. Б.)».

Это бессмертное место, настоящее этическое и эстетическое откровение, за которое когда-нибудь воздвигнут Метерлинку памятник. В этих словах скрывается весь смысл пьесы. Это красота будущего, связанная с высшей человечностью. «Я хочу поцеловать тебя так человечно, – говорит Аглавена Селизетте, как только может одно человеческое существо поцеловать другое». Аглавена хочет уехать, потому что вдали от Мелеандра она лучше сохранит ту душевную красоту, за которую он ее любит. Но Селизетта тоже решила уйти, у этого маленького существа есть свой план. «Маленькая Селизетта тоже может быть красива... ты увидишь, ты увидишь... А! Вы оба будете меня любить сильнее». Она берет свою маленькую сестру Уссалину и подымается на верхушку старой башни. Там она наклоняется над развалившейся стеной со стороны моря. Часть стены рушится, слышен шум от падения и легкий крик ужаса. В последнем действии Аглавена хочет узнать от умирающей Селизетты правду.

Аглавена. «Моя бедная маленькая Селизетта, я преклоняюсь перед тобой, потому что ты так прекрасна... Ты просто сделала самое красивое из всего, что может сделать любовь, когда она ошибается... Но теперь я прошу тебя сделать еще что-то более красивое, во имя другой любви, которая не ошибается... Ты держишь в этот момент в своих маленьких губках глубокое спокойствие всей нашей жизни». Селизетта умерла, не сказав, как и почему она упала с башни.

Аглавена и Селизетта лучшее из произведений Метерлинка, произведение гениальное, я бы даже сказал пророческое. Я особенно настаиваю на глубоком этическом

значении этой драмы. В ней открываются те идеальные, духовные основы любви, которые указывают на выход из трагизма, на его высшее преодоление. Только в будущем это может сделаться более ясным, чем у Метерлинка, но во всяком случае трагическая любовь Аглавены, Селизетты и Мелеандра так прекрасна, так возвышается над всем мелким и преходящим, что чувствуется какое-то примирение с безысходностью.

«Пелеас и Мелисанда» не такая глубокая по содержанию пьеса, как «Аглавена и Селизетта», но самая красивая по форме и самая поэтическая вещь Метерлинка. Это настоящая музыка в поэзии. Сюжет очень простой. Голо нашел маленькое, прекрасное, таинственное существо Мелисанду в лесу, на берегу озера. Он привел ее в свой замок и сделал своей женой. Между Мелисандой и младшим братом Голо Пелеасом где-то в глубине души тихо зарождается любовь. Инстинкт красоты управляет этими «детьми», как называет их Голо, и любовь их носит какой-то неземной характер. Мелисанда нашла себе родственную душу в Пелеасе, он понял ее грусть о небе, чего не понимал Голо, добрый и любящий, но слишком старый и грубый. Печать глубокой грусти лежит на любви Пелеаса и Мелисанды, она является воплощением трагической красоты. Сцена, которая происходит между Пелиасом, поднимающимся по витой лестнице и Мелисандой, наклоняющейся из окна, когда ее чудные волосы падают на Пелеаса, принадлежит к перлам всемирной поэзии. Голо не в состоянии возвыситься до понимания красоты и святости любви этих «детей», и они погибают. Но Мелисанда умерла не от раны, нанесенной ей Голо, от этой маленькой раны, по словам доктора, не могла бы умереть и птичка, она не могла жить, она родилась для смерти. «Это было маленькое существо, – говорит дед Голо и Пелеаса Акрель, – такое застенчивое и молчаливое... Это было маленькое существо, таинственное, как и все на свете».

Тут опять мы стоим лицом к лицу с внутренним трагизмом любви. Крупная заслуга Метерлинка в том, что он изобразил этот трагизм, как вечное начало, очищенное от преходящих мелочей эмпирического бытия. Содержание Метерлинковской трагедии отвлечено от социальных уз и исторических чувств.

В своих книгах «Le Tresor des Humbles» и «La sagesse et la destinee»[232 – Блестящая и отрадная победа партии народной свободы^{3*} на выборах и огромная роль ее в Думе не разубедили меня в моем взгляде на эту партию. На выборах победила не к.-д. партия, а освободительная идея, ненависть к реакционному правительству, что признается и самими к.-д. А идейный оппортунизм и политиканство этой партии в Думе и плачевное «выборгское воззвание»^{4*} доказывают ее не органический, не идейный и не народный характер. Партия эта в лучшем случае – освободительный блок, «союз освобождения».] Метерлинк дает ключ к философскому пониманию своих трагедий. Первая статья из сборника «Le Tresor des Humbles» называется «Le silence» (Молчание). Тут он с необыкновенной красотой развивает свою любимую мысль, что все важное и великое в человеческой жизни происходит в тишине и молчании, что обыкновенные слова не могут выразить того, что происходит в глубине человеческой души. Это так характерно для драм Метерлинка. Все, что есть в человеческой душе мягкого, нежного и красивого, нашло себе отражение у Метерлинка; все, что в ней есть злого, грубого и жесткого – непонятно и чуждо ему. В нем нет той мощи и того протеста, который мы находим у Ницше или Ибсена, в нем слишком мало прометеевского. Это пассивный христианин наших дней, в нем больше доброты и жалости к человеческому страданию, чем у кого бы то ни было из современных писателей. «В сущности, говорит он, если бы каждый, имел мужество слушать только самый простой, самый близкий, самый настоятельный голос собственной совести, единственной несомненной обязанностью было бы облегчить вокруг себя, в как можно более широком кругу, как можно большее количество страданий». Оригинальность Метерлинка в том, что он органически соединяет доброту с красотой. И я думаю, что «метерлинковское» в человеческой душе столь же вечно, как и «ницшеанское», так как всегда в ней будет соединяться «ангельское» и «демоническое».

Трагическое мирозерцание Метерлинка проникнуто глубоким пессимизмом, он не видит исхода и примиряется с жизнью только потому, что «мир может быть оправдан, как эстетический феномен»[233 – Терм. Вл. Соловьева]. Метерлинк не верит ни в могущество человеческой воли, активно пересоздающей жизнь, ни в могущество человеческого разума, познающего мир и освещающего путь. Это чрезвычайно характерно для целого направления, которое часто огульно называют «декадентством».

Утонченная человеческая душа, оскорбленная грубостью окружающей жизни, чувствует

себя вырванной из нее: она больна нравственной проблемой, протестует против ее опошления гедонизмом и утилитаризмом и вместе с тем приходит к имморализму; она жаждет религии и не имеет ее; она возмущается слишком многим, зло на каждом шагу давит ее; и вместе с тем она часто обоготворяет все, фаталистически утверждая, что все благо, что есть. В современной жизни существует целое течение, – течение очень интересное, указывающее на какой-то духовный перелом, на искание новых путей и новых идеалов. Оно слагается из людей, всей своей душой протестующих против пошлости жизни, против мещанства, против угашения духа и буржуазного увлечения внешними материальными интересами. Эти новые люди протестуют против рассудочной культуры во имя культуры трагической красоты; но они слишком часто стоят в стороне от великого освободительного движения человечества и оторваны от исторических традиций человеческого разума.

С философской точки зрения трагизм есть эмпирическая безысходность. Трагизм показывает, что жизнь, как эмпирическое сцепление явлений, лишена смысла, но именно трагизм заставляет с особенной силой ставить вопрос о смысле и цели жизни. Спиритуалистическая метафизика преодолевает эмпирически-безысходный трагизм жизни и приводит к тому высшему, окончательному оптимизму, который не имеет ничего общего с пошлым довольством и даже предполагает негодование, тоску и печаль. Мир должен быть оправдан не только как эстетический феномен, но так же, как феномен нравственный и разумный. Выше я указал, что трагизм жизни, в конце концов, коренится в иллюзии эмпирической действительности. Внутри ее нет исхода трагизму, нельзя найти смысла жизни, не может быть окончательно уничтожено зло, не может окончательно восторжествовать правда и не может прекратиться печаль человеческого духа по своей идеальной мечте. Но философский идеализм находит выход. Разрушая наивный реализм в теории познания, он ведет нас к признанию духовной природы человека и мира и к восстановлению прав человеческого разума, который долго был в плену у чувственности и рассудка. Таким образом гносеологически преодолевается один из основных источников пессимизма – агностицизм. Агностицизм – это болезнь девятнадцатого века, которую позитивисты пытались возвести в философский принцип. Эта болезнь была особенно мучительна для многих идеалистически настроенных душ, зараженных позитивизмом. Метерлинк и люди его духовного склада тоже агностики, они не верят в могущество мысли, не способны преодолеть тот позитивизм, который их давит, который им противен. Они ищут выхода в мистицизме, который должен вознаградить их за все утраты, понесенные от вторжения позитивизма и материализма в их идеалистическую душу. Мистицизм всегда бывает симптомом потребности в новом мирозерцании.

По моему глубокому и основному убеждению из трагедии познания есть только один достойный человека выход: возвращение к той пламенной вере в человеческий разум, которая жила у величайших мыслителей человечества, у Платона и Аристотеля, Спинозы и Лейбница, Фихте и Гегеля, – веры, которой был силен и кенигсбергский мудрец, обращенный одной стороной своего духа к агностицизму. Позитивисты-агностики напрасно ведут свое происхождение от Канта. Философия Канта была критическим переломом в истории метафизики, в ней много здорового скептицизма, но у Канта никогда не угасала вера в человеческий разум, как носителя высших идей, он написал критику разума, и его критика была прежде всего памятником, воздвигнутым нравственно-разумной природе человека. Та фаустовская жажда познания, жажда абсолютной истины, которая исполнена глубокого трагизма и приводит слабые и больные души к безысходному пессимизму и слепому мистицизму, с точки зрения философского идеализма открывает человеческому духу перспективы вечности и бесконечности, перспективы беспредельного развития к высшему совершенству, которое каждая душа безмолвно называет Божеством. Восстановленный в своих правах человеческий разум должен создать новую метафизику, которая будет лишь дальнейшим шагом в постепенном раскрытии единой вечной метафизики, основанной Платоном.

Та человеческая душа, которую отражает в своих творениях Метерлинк и вся «декадентская» литература, изверилась не только в силу мысли, но и в прогрессе человечества, том бесконечном прогрессе, который был религией людей XIX века. Но человечество вернется к преобразенной идее прогресса, понимаемого в духе трагедии Прометея, а не в духе плоского гедонизма. Только тогда трагедия заболевшей человеческой воли найдет себе доблестный исход, и будет устранен тот пессимизм, который ведет к дряблости. Это есть призыв к вере в жизнь, в ее растущую ценность. Я говорю о прогрессе, идее этической и религиозной, а не об эволюции, не о процессе, лишенном смысла и цели. Обоснование этой революционно-идеалистической идеи можно скорее найти в философии Фихте, чем в философии Спенсера. Бесконечное совершенствование человечества предполагает нравственный

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org

миропорядок и сверхэмпирический мир идеальных норм, которыми все оценивается в эмпирической действительности. Прогресс человечества открывает перед нами бесконечность, и тут трагизм всех человеческих стремлений находит себе исход. Творить красоту и добро, творить то ценное, по чему тоскует человек, можно только создавая высшие формы жизни и культуры, и потому посильное участие в освободительной борьбе человечества, в уничтожении гнета и несправедливости обязательно для всякого сознательного человека. Чаяния лучшего будущего могут быть связаны только с синтезом того реализма, который присущ современному социальному движению и который нашел себе лучшее выражение в марксизме, с тем идеализмом, который духовная аристократия должна внести в это движение.

Подведем итоги. Я бы формулировал так философскую сущность трагизма: трагическая красота страдающих и вечно недовольных есть единственный достойный человека путь к блаженству праведных. Огромная не только литературная, но и общекультурная заслуга Метерлинка в том, что он вносит в обыденное сознание людей, опошленное мещанством, дух трагической красоты, необыкновенной мягкости и человечности и таким образом облагораживает человека, духовно аристократизирует его и указывает на какое-то высшее предназначение. Отрицательные стороны Метерлинка и всего «декадентства» в неверии в человеческий разум, в отсутствии активности. Новое искусство и «новые люди», душа которых мучится высшими духовными запросами, должны соединиться с борцами за свободу и справедливость на земле, и тогда, может быть, исчезнет дряблость одних и грубость других. И обе стороны должны прежде всего проникнуться безусловным уважением к разуму и к тем людям теоретической мысли, которые ищут света и истины. Пора уже поставить во главе ума всего нашего мирозерцания и нашего этического отношения к жизни идею личности, которая заключает в себе наибольшее духовное содержание.

Но только на почве религии возможно окончательное объединение истины, добра и красоты и признание их единой правдой, многообразной лишь в эмпирической видимости. Такая религия нужна человеку, так как без нее он не может справиться с трагическими проблемами, поставленными загадкой бытия. Новым делом для грядущего человечества будет создание моста между «царством Божиим на земле», царством свободы и справедливости, и тем «царством небесным», по которому всегда будет тосковать трагический дух человека.

ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В СВЕТЕ ФИЛОСОФСКОГО ИДЕАЛИЗМА[234 - Говорю не об отдельных представителях, а о партии, как целом. Каждый считает своим долгом забыть свои идеи, входя в партию.]

Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in

1711*7*...

Kant «Kritik der praktischen Vernunft»[235 - Напечатано в «Свободе и Культуре», №2, 1906].

Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen Oder jenen Willen, sondern muss in alien seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit als Zweck betrachtet werden

Kant. «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»[236 - «п. 3.». №13, стр. 130].

Ich gehe durch dies Volk und halte die Augen offen: sie sind kleiner geworden und werden immer kleiner: – das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend.

Zu viel schonend, zu viel nachgebend: so ist euer Erdreich! Aber dass ein Baum gross werde, dazu will er um harte Felsen harte wurzeln schlagen!..

Ach, dass ihr mein Wort verstündet: thut immerhin, was ihr wollt, – aber seid erst solche, die wollen können!

Nietzsche. «Also sprach Zarathustra»[237 - у Мережковского до сих пор

отсутствовало понятие нейтральной, человечески праведной социальной среды, и потому он слишком резко все делил на царство Христа и царство Антихриста.] .

Ich lehre euch den t1bermenschen. Der Mensch ist etwas, das iiberwunden werden soli. Was habt ihr gethan, ihn zu uberwinden?

Nietzsche. «Also sprach Zarathustra»[238 – Необходимость государства связана с испорченностью человечества, а освобождение от него – с коренным перерождением человечества.].

I.

Цель моей статьи – сделать опыт постановки этической проблемы на почве философского идеализма. Я хотел бы это выполнить, хоть и в общих, но по возможности определенных чертах. Тема наша родственна каждому сознательному человеку, особенно теперь, когда нравственные вопросы опять поднимаются с мучительной напряженностью и когда хлынувшая на нас идеалистическая волна требует освещения всех временных социальных проблем с точки зрения вечной этической проблемы. Построение философской этики, как высшего судилища всех человеческих стремлений и деяний, есть, может быть, важнейшая задача современной мысли и каждый философствующий над проблемами жизни ум должен нести сюда свою лепту. Я говорю не о мелочной практической морали, которую вряд ли возможно философски дедуцировать и которая кладет роковую печать пошлости на работу философа, я говорю о философской постановке основных проблем нравственной жизни[239 – В этом отношении я расхожусь с С. Н. Булгаковым]. Этика не есть социологическая и психологическая наука, отыскивающая законы сущего, это – философская дисциплина, устанавливающая нормы должного. «В практической философии, – говорит Кант, – дело идет не об основаниях того, что происходит, а о законах того, что должно происходить, хотя бы это никогда не происходило»[240 – Напечатано в «Московском Еженедельнике», № 11, 1906].

Этика начинается противоположением сущего и должного, только вследствие этого противоположения она возможна. Отрицание должного, как самостоятельной категории, независимой от эмпирического сущего и не выводимой из него, ведет к упразднению не только этики, но и самой нравственной проблемы. Этика в единственном достойном смысле этого слова не есть научное исследование существующей нравственности, нравов и нравственных понятий: нравственная проблема, с которой она имеет дело, лежит по ту сторону обыденной, условной житейской морали и эмпирического добра и зла.

Прежде всего нужно рассмотреть этическую проблему с гносеологической ее стороны, и тут мы должны признать формальную неустранимость категории должного (о содержании этой категории пока еще нет речи). Попытки позитивистов и имморалистов устранить идею должного и держаться исключительно за существующее очень наивны, а иногда даже комичны. Отрицатель должного на каждом шагу изменяет самому себе и вступает в самое чудовищное противоречие со- своими противоэтическими утверждениями. С языка «имморалиста» слишком часто срывается протест против того или другого проявления сущего и, следовательно, оценка этого сущего, слишком часто из его уст слышится призыв к тому, чего нет в действительности, призыв к лучшему и высшему с его точки зрения. Человек должен переоценить все моральные ценности, человек должен отстаивать свое «я» против всяких на него посягательств, человек должен возвыситься над постыдным чувством жалости, человек должен быть сильным и властным, человек должен быть «сверхчеловеком». Так говорит ницшеанец и имеет наивность считать себя «имморалистом», ему кажется, что он стоит «по ту сторону добра и зла»[241 – Напечатано в «Московском Еженедельнике», № 20, 1906.] и окончательно похоронил идею должного, ассоциирующуюся для него с антипатичной рабской моралью[242 – В эпоху критическую, аналитическую, отвлеченно-рационалистическую прекратились чудеса в истории, чудеса же индивидуальные, для мира незримые, были всегда и есть.]. В действительности же наш «имморалист» стоит только по ту сторону исторического добра и зла, по ту сторону исторической морали той или другой эпохи, и в вечную идею должного он пытается влить новое нравственное содержание. Весь Ницше есть страстный, мучительный протест против действительности, против сущего и протест во имя идеала, во имя должного. Я еще буду говорить о Ницше и мы увидим, что проповедь «сверхчеловека» есть проповедь абсолютного долга[243 – Только что вышедшая замечательная книга Н. Лосского «Об интуитивном познании»² еще раз подтверждает, что русская философия оригинальна и полна творческих задатков.].

В истории слишком часто данную действительность с ее моральными вкусами и требованиями считают за должное, а бунт против нее за нарушение долга. Это вызывает массу психологических иллюзий, которые закрепляются в ложных теоретических идеях. И никак не могут понять, что чистая идея должного есть идея революционная, что она символ восстания против действительности во имя идеала, против существующей морали во имя высшей, против зла во имя добра. Я сейчас беру категорию должного в ее формальной гносеологической чистоте, дальше я рассмотрю ее с других сторон. Кант больше всех сделал для окончательного утверждения самостоятельности категории должного, как принципа данного a priori нашему сознанию, и таким образом сделал этику независимой от научного познания[244 – Ив. Карамазов свой эвклидов ум, – здравый смысл, противопоставил Богу, Мировому Разуму]. Это его бессмертная заслуга и философская этика должна примыкать к Канту. Нравственная оценка сущего с точки зрения должного присуща всякому сознанию: все споры о добре и зле, вся смена различных систем морали происходят в пределах этой вечной этической функции и тут нельзя стать «по ту сторону». Итак, вслед за Кантом, прежде всего уже с гносеологической точки зрения, мы признаем самостоятельность этической категории должного, необходимость этической точки зрения на жизнь и мир, резко отличающейся от точки зрения научно-познавательной: нравственная проблема, проблема должного, не может быть выведена из сущего, из эмпирического бытия, а этика, т. е. философское учение о должном, автономна, она не зависит от науки, от познания сущего[245 – Таков был взгляд Иоанна Скота Эригены⁴, очень смелый для IX века, ослепленного авторитетом. Мне бесконечно близок гнозис Оригена, мне кажутся родными такие восточные богословы-философы как св. Дионисий Ареопаг или св. Максим Исповедник.] .

Прежде чем перейти от гносеологических предпосылок к дальнейшему рассмотрению этической проблемы, я хочу сделать несколько разъяснений по поводу этической части моей книги «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», так как я, кажется, дал повод к некоторым недоразумениям.

Вместе с тем я хочу точнее определить свое отношение к точке зрения П. Б. Струве, развитой в предисловии к моей книге. Из моего изложения будет видно, что со Струве у меня довольно значительные гносеологические разногласия, но этических разногласий почти нет никаких[246 – Само поклонение авторитету церкви внутренне противоречиво, так как сущность церкви в мистическом присутствии св. Духа в человечестве, в свободных дарах Его, с помощью которых свободно идет человечество к верховной цели. Свое понимание церкви я бы лучше всего характеризовал словами: мистический протестантизм.] .

«Для теории познания, – говорит Струве, – нет противоположности более резкой, чем бытие и долженствование, истинное и должное»[247 – Образование. 1903. кн. 3, с. 1-28; впоследствии: Богданов А. А. Из психологии общества. 2-е изд., СПб., 1906.]. В этих словах несомненная истина переплетается с недоразумением. И для нас с точки зрения теории познания нет более резкой противоположности, чем противоположность между бытием и долженствованием, но это не есть возражение против теологического критицизма. Телеологический критицизм трансцендентально (не эмпирически) объединяет истину и добро в общем понятии нормального, т. е. должного, но он и не думает объединять бытия и долженствования, которые могут быть сведены к единству только на почве метафизики, до которой такие телеологические критицисты, как напр. Виндельбанд, не доходят[248 – Сборник «Проблемы идеализма», с. 91-136.]. Я совершенно не могу понять, почему Струве считает возможным заменить противоположение «бытие и долженствование» противоположением «истинное и должное». Понятие бытия нельзя отождествлять с понятием истинного, это было бы основано на смешении сознания с знанием[249 – Тот же сборник, с. 1-47.]: истинное с точки зрения теории познания есть должное, а не сущее, хотя познавательно должное отнюдь не тождественно с нравственно должным, а только параллельно ему. Я согласен со Струве, что теория познания есть прежде всего аналитико-описательная дисциплина, но он ведь и сам признает, что на дальнейшей ступени для нее возникает телеологическая проблема. Когда мы вводим в теорию познания понятие истины, как цели познания, мы ставим телеологическую проблему. Истина есть ценность, которая должна быть осуществлена в нашем познании, но может не осуществляться. Основным, внутренним признаком истины является ее *Geltung*¹⁷, и в этом признаке она встречается с добром. Трансцендентальное объединение истины и добра в понятии общеобязательной нормы (должного) занимает среднее место между полным эмпирическим различием истины и добра и их полным метафизическим тождеством. Еще раз подчеркиваю, что при этом сохраняется непроходимая в пределах эмпирической действительности и науки

пропасть между сущим и должным. Дуализм этики и науки твердо установлен Кантом и я разделяю эту дуалистическую точку зрения нисколько ни менее Струве. Идеальную общеобязательность нравственного блага я сопоставляю вместе с другими телеологическими критицистами не с естественной принудительностью опыта, в котором дано сущее, а с столь же идеальной общеобязательностью истины.

Все аргументы позитивистов-эволюционистов против независимой от опыта, абсолютной идеи должного обыкновенно бьют мимо цели, так как делают нравственный закон, присущий субъекту, объектом научного познания, т. е. помещают его в мир опыта, где все относительно. Мы прежде всего противопоставляем абсолютный нравственный закон, как должное, всему эмпирическому миру, как сущему, поэтому очень легко доказать, что в сущем, которое является для нас объектом опытного познания, нет абсолютного долженствования, но только по грубому недоразумению это можно считать аргументом против Канта и тех, которые следуют за ним в нравственной философии. С точки зрения научного познания, оперирующего с опытом, позитивист-эволюционист может только доказать, что должное (нравственный закон) не существует, т. е. должное не есть сущее, но этого не нужно было и доказывать, это мы сами прекрасно знаем и принимаем, как исходный пункт своих этических построений. Позитивисты не хотят понять, что человеческое сознание имеет две различные, параллельные стороны: познавательную-теоретическую, обращенную к естественной закономерности опыта, т. е. к сущему, и нравственно-практическую, обращенную к нормативной закономерности добра, т. е. к должному [250 - Не более содержательна и та формулировка (в «Критике практического разума»), которая говорит: поступай так, чтобы максима твоей воли постоянно могла быть и принципом всеобщего законодательства®]. Здесь говорится только об идеальной всеобщности абсолютного долга, что относится, очевидно, к его форме, а не содержанию.]. Позитивизм (-эмпиризм) пользуется научно-познавательной функцией сознания и тогда, когда это неуместно, и слишком наивно верит в опыт, в его единственность и окончательность, забывая, что этот опыт продукт нашего же сознания и даже одной только его стороны. В этом сказывается ограниченность позитивизма, какое-то ослепление, связанное с догматическим самодовольством. Кроме того сущего, которое в опыте познается наукой, есть еще целая бесконечность и в этой бесконечности многое можно разглядеть именно не под углом зрения научного познания; чтобы не остаться слепым, тут нужно перейти на другую сторону сознания, в известном смысле самую важную. Величайшая и бессмертная заслуга Канта в том, что он окончательно разбил ограниченный догматизм, который верит только в чувственный мир и берет на себя смелость доказать пустоту и иллюзорность идей Бога, свободы и бессмертия. Требовать же для этических положений научно-логической доказуемости значит не понимать сущности этической проблемы, эти положения имеют свою специфически этическую доказуемость, они черпают свою ценность не из познавательной деятельности сознания, а из чисто нравственной деятельности. В той бесконечности, которая открывается по ту сторону позитивного опытного познания, на незыблемых основаниях покоится нравственный закон, должное. Это - объект этики. Таким образом гносеология критического идеализма широко открывает двери свободному нравственному творчеству человеческого духа.

II

Прежде чем перейти от гносеологических предпосылок этики к дальнейшему рассмотрению нравственной проблемы, я хочу сделать несколько критических

замечаний о гедонизме [251 - В эпоху господства статики даже сильные умы <не> могут мириться с идеей бесконечного прогресса, потому что она противоречит их консервативным формам мышления. Вот почему греки считали конечную величину «совершеннее» бесконечной, а Гегель называл незамкнутую бесконечность «дурною»^{4*}. Но когда в эпоху эволюционного мышления г. Булгаков называет «дурною бесконечностью» прогресс науки и находит, что это, собственно, даже не прогресс, что наука «не ближе к своей задаче», чем была несколько веков назад («Основа, проблемы», с. 2), то чем это объяснить, как не слабонервностью? Разве только еще атавизмом... Во всяком случае, это - решительное осуждение чего-нибудь из двух: либо научной деятельности всего человечества, либо философских упражнений самого г. Булгакова.]. Точка зрения гедонизма в этике совершенно несостоятельна и достаточно уже опровергнута всей современной философией и наукой, но по недоразумению, объясняющемуся только низкой философской и, вообще, духовной культурой, она все еще продолжает быть самой распространенной точкой зрения: это ходячий взгляд на нравственность среднего

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org
человека[252 – См. статью «Что такое идеализм», §VII.]. Окончательное устранение всех софизмов гедонизма имеет не только философско-этическое, но и социально-культурное значение.

Человек всегда стремится к удовольствию – вот психология гедонизма; человек всегда должен стремиться к наибольшему удовольствию – вот этический императив гедонизма. Гедонизм прежде всего не выдерживает даже легкого прикосновения психологической критики. Психология определено учит, что человек стремится не к удовольствию, – это было бы совершенно бессодержательное стремление, а к тем или другим объектам с известным содержанием. Если я иду в концерт слушать музыку, то объектом моего желания является не удовольствие, а музыка, удовольствие – есть только последствие. Если я работаю над научным исследованием, то объектом моего желания является познание, а не удовольствие. Жизнь человека складывается из желаний и стремлений, направленных на целый ряд объектов; осуществление этих желаний и стремлений есть разряжение присущей человеческой душе энергии; существует органическая связь между тем, чего человек хочет, и тем, каков он по своей природе, поэтому человек осуществляет в своей жизни не удовольствие и счастье, а свою природу, реализует свою энергию, хотя бы это достигалось путем страданий. Страдания часто предпочитают удовольствиям, они срastaются с самой сущностью человеческой индивидуальности. Когда человек работает над решением какой-нибудь сложной проблемы познания или борется за осуществление социальной справедливости, его душевная жизнь должна сосредоточиться на этих объектах, именно они являются целями. Если человек будет в это время думать об удовольствии и именно удовольствие будет считать своей сознательной целью, то он никогда не решит проблемы познания и никогда не осуществит справедливости. Тут мы окончательно убеждаемся, что гедонизм есть психологический поп sens и противоречит основным фактам душевной жизни. Даже Д. С. Милль говорит, что для того, чтобы быть счастливым, не следует специально заботиться о счастье[253 – Это, по-видимому, то самое «вперед», которое иначе называется «назад к Гегелю и Фихте» и к «традициям бессмертного Платона»]. Я скажу гораздо больше: счастье – чудесная вещь и человек постоянно грезит о нем, но психологически невозможно сделать счастье целью жизни, объектом своих желаний и сознательно направить свою активность на его осуществление. Человек находит свое высшее счастье в осуществлении чего-то ценного с точки зрения своей сознательной природы, т. е. осуществление добра в своей воле, истины в своем познании, красоты в своих чувствах; эти ценности и являются целями, из их осуществления складывается духовная жизнь. Все содержание душевной жизни исчезает, когда в поле сознания оказываются только удовольствие и счастье, как цели. Качество счастья целиком определяется качеством объектов желания, т. е. духовной природой человека. Здесь мы встречаемся с непреодолимым затруднением для гедонистической теории нравственности.

Удовольствия количественно несоизмеримы и суммируя их, мы никак не можем сказать, в чем наибольшее счастье. Удовольствие от хорошего ростбифа или шампанского нельзя сравнивать с удовольствием от философской книги или художественного произведения, нельзя даже спрашивать о том, что доставляет большее количество удовольствия. Словом, мы должны признать, что удовольствия, – результат осуществления желаний, – качественно различны, и это качество зависит от объектов желания, от качества потребностей. Счастье еще менее определенное понятие, чем удовольствие, и вопрос о качестве счастья нельзя сводить к его количеству. Если оторвать счастье от всего содержания человеческого сознания, которое сообщает ему качественную окраску, то получается совершенно пустое понятие, из которого ничего нельзя вывести. А гедонистическая этика не признает никаких качественных критериев, она все оценивает по количеству удовольствия. Мы стоим перед очевидным абсурдом. Гедонизм должен признать свою психологическую несостоятельность, так как удовольствие – не есть цель жизни, и свою этическую несостоятельность, так как, опираясь на удовольствие, нельзя извлечь никаких нравственных императивов, удовольствие оценивается не по своему количеству – количественно оно несоизмеримо и несравнимо – а по качеству, которое определяется совсем другими, действительно этическими критериями.

Мы прекрасно знаем, что удовольствие есть плюс, а страдание – минус, знаем также, что счастье – есть мечта человека, но все это имеет очень мало отношения к этике. Удовольствие может быть безобразным и безнравственным, счастье может быть постыдным, страдание же нравственно ценным и доблестным. Цель, которую ищет этика – не есть эмпирическое счастье людей, а их идеальное нравственное совершенство. Поэтому, в противоположность гедонистам всех оттенков, я признаю следующую необходимую психологическую предпосылку этики: нравственность – есть

самостоятельное качество человеческой души, его нельзя выводить из таких не этических понятий, как удовольствие или счастье; само счастье подлежит нравственному суду, этот суд определяет качество счастья, признавая его достойным или недостойным нравственной природы человека.

Скажу еще несколько слов о той разновидности гедонизма, которую можно назвать общественным, альтруистическим утилитаризмом. Это считается самым прогрессивным направлением этики, чуть ли не высшей формой нравственного сознания. Догматы общественного утилитаризма обратились в мертвящий шаблон и мешают сколько-нибудь глубокому проникновению в самую суть нравственной проблемы. В сущности тут нравственная проблема совсем устранена, так как вопрос о ценности подменяется вопросом о полезности.

Общее благо, наибольшее счастье наибольшего количества людей – вот этический критерий, выставляемый общественным, альтруистическим утилитаризмом²⁰. Это направление целиком подпадает под критику гедонизма вообще, но оно имеет еще свои специфические недостатки. Если на индивидуальном счастье нельзя построить этики, то всеобщее счастье является уж совершенно фиктивным понятием. Каким образом можно перейти от индивидуального счастья человека к всеобщему счастью человечества, во имя чего человека можно подчинить общему благу и рассматривать его как средство? Почему альтруистический утилитаризм ставит счастье другого человека выше моего собственного счастья, если окончательным критерием является все то же счастье, почему мои поступки квалифицируются, как нравственные, только когда я служу чужому счастью? На эти вопросы нет ответа, тут получается порочный круг. Можно показать, каким образом исторический человек приспособляется к служению общему благу, следовательно, привести генетическое оправдание общественного утилитаризма, но я спрашиваю не об этом, я спрашиваю об этическом оправдании. Для этики важно доказать, почему такой – то принцип – есть должное, а не то, почему он оказывается необходимым. Нет никакого этического оправдания для перехода от счастья одного человека к счастью другого и счастью всех. Когда я служу собственному удовольствию и счастью, то это не имеет никакой нравственной цены, но служить удовольствию и счастью Петра и Ивана и даже всех Петров и Иванов на свете – тоже не имеет никакой нравственной цены, потому что мое удовольствие и счастье и удовольствие и счастье Ивана совершенно равноценны и совершенно одинаково находятся вне области этики, так как не имеют ничего общего с нравственными целями жизни. Суммируя такие этические нули, как удовольствие и счастье X или Y, нельзя получить никакой этической величины. Эгоистический гедонизм включает в себе меньше внутренних противоречий, чем альтруистический, он по крайней мере довольно недвусмысленно уничтожает нравственную проблему и обнажает immoralную природу всякого гедонизма. Да и к тому же, если постыдно для человека посвятить жизнь собственному наибольшему удовольствию, то не менее постыдно обратить себя в орудие чужого наибольшего удовольствия.

Дальше будет видно, насколько гедонизм и утилитаризм, как индивидуальный, так и общественный, резко противоречат основной идее этики, – идее личности и ее развития к совершенству. Это в сущности учения глубоко реакционные и только по недоразумению и недомыслию за них держатся люди прогрессивных стремлений. То удовлетворение и благополучие, в которых гедонизм и утилитаризм видят единственную цель жизни и нравственности, не включают в себя высшего развития, иначе это развитие нужно было бы поставить выше довольства и счастья, что противоречило бы основному принципу гедонизма. То, что представляется гедонизму конечной целью – есть только временный момент равновесия, т. е. данная личная или историческая система приспособления, которая постоянно нарушается дальнейшим развитием к все высшим и высшим формам жизни. Прогресс, т. е. движение к верховной цели, совершается путем великого недовольства и великих страданий, эти страдания и это недовольство имеют огромную нравственную цену, которой совершенно лишены довольство и благополучие[254 – «Параллели», сборник «Литературное дело»].

Эволюционное направление в этике старается внести некоторые поправки к гедонизму и утилитаризму, оно вводит в этику идею развития жизни[255 – «Литературное дело», «Параллели», с. 128.]. Но, к сожалению, эволюционизм проходит мимо нравственной проблемы, он не дает никакого ответа на вопрос о нравственно ценном, о должном и в конце концов не возвышается над гедонизмом. Разница только в том, что эволюционизм говорит не о полезности и наибольшем удовольствии, а о наибольшей приспособленности, т. е. опять-таки о чем-то совершенно не этическом. Именно эволюционизму присущ специальный и тяжкий грех – поклонение Богу необходимости вместо Бога свободы. Эволюционная теория часто удачно объясняет

историческое развитие нравов, нравственных понятий и вкусов[256 – «Капитализм и земледелие», последняя страница.], но сама нравственность от нее ускользает, нравственный закон находится вне ее узкого познавательного кругозора. Я уже говорил об этом с точки зрения гносеологии. Эволюционизм может только показать, как нравственность, т. е. какая-то вечная ценность, абсолютное должествование, раскрывается в процессе общественного развития, но он не имеет никакого права выводить нравственность из не-нравственности, из ее отсутствия, он должен предполагать нравственность, как нечто данное до всякой эволюции и в ней лишь развертывающееся, но не создающееся. Эволюционизм так же мало имеет места в философской этике, как и в теории познания, он уместен только в психологическом и социологическом исследовании, и все эволюционные аргументы против абсолютной нравственности поражают своей нескритичностью. Марксизм как философское миропонимание, разделяет все грехи эволюционизма и особенно свидетельствует о необходимости этического идеализма[257 – Если читатель найдет нужным проверить наше сжатое изложение взглядов г. Булгакова на предсказания, то пусть сравнит заключение упомянутой его диссертации со с. 11–15 разбираемой статьи.].

Теперь нет надобности ломать копий для доказательства той идеи, что все сущее развивается, но из этой неоспоримой истины нельзя извлечь ни одного аргумента против абсолютного нравственного закона, который мыслится нами, как категория должного, а не сущего. Из эволюционизма можно сделать только один верный вывод: абсолютный нравственный закон, этические нормы должного лишь постепенно осуществляются в жизни человечества, т. е. путем социального развития становятся частью сущего, эмпирической действительности. Сами же этические нормы так же мало могут эволюционировать, как и логические законы, нравственность неизменна, изменяется только степень приближения к ней. Абсолютность и вечность нравственного закона мы видим не в том, что он всегда и везде присутствует в эмпирическом сущем, т. е. не в неизменности существующей нравственности, а в его неизменной ценности, как должного, в том, что эта ценность не зависит от эмпирической действительности, что нравственный закон – есть автономное законодательство нашего сознания и что принудительный опыт не имеет силы над самоценностью нравственного блага.

Никакое застывшее эмпирическое содержание не может претендовать на название абсолютной нравственности, абсолютная нравственная норма всегда есть только призыв вперед, все вперед и вперед, – это маяк, который нам светит из бесконечности. Нравственный закон – есть непосредственное открытие абсолютного, – это голос Божий внутри человека, он дан для «мира сего», но он «не от мира сего»²³. Если эволюционизм со своей ограниченностью не имеет никакого значения для этики, то для нее имеет большое значение телеологическая идея прогресса. Мы признаем принцип максимума жизни, наивысшего ее развития, но у нас этот принцип имеет не биологический смысл, как у эволюционистов, а этический.

ком: человек – самоцель, с нравственной точки зрения его нельзя рассматривать как средство, и вместе с тем все люди нравственно равноценны[258 – «Борьба за идеализм»: «Мир Божий». 1901, с. 6.]. Это вечный, абсолютный нравственный закон, основное условие всякого осуществления нравственного блага и все текучее содержание нравственности, можно дедуцировать только из него и только им оправдывать[259 – Там же и в «Проблемах идеализма», с. 103, 108, 112.]. Все мое дальнейшее изложение будет попыткой раскрыть и обосновать этический принцип человеческой личности, как самоцели и абсолютной ценности.

Основная идея этики есть идея личности, единственного носителя нравственного закона. Что такое личность с точки зрения этики, в каком отношении стоит этическая идея личности к эмпирической личности со всем ее многообразным, конкретным содержанием, в котором пестрит смесь красоты с уродством, высокого с низким? Тут, мне кажется, выясняется тесная связь этики с метафизикой, а в конце концов и с религией. В пределах опыта, с которым имеет дело позитивная наука, этическая идея личности ускользает, за эмпирической личностью мы не можем признать абсолютной ценности, в эмпирической действительности человек слишком часто не бывает человеком, тем человеком, которого мы считаем самоцелью и который должен быть свят. Это режущее противоречие между личностью эмпирической и личностью идеальной делает нравственную проблему проблемой трагической. Есть великое, поистине трагическое, нравственное страдание в невозможности для нас, в пределах эмпирических отношений, почтить в Иуде-предателе человека, т. е. абсолютную ценность, увидеть в нем брата, т. е. по духу равную нам цель в самой себе. Это вводит нас в самую глубину нравственной проблемы. Нравственная

проблема есть прежде всего проблема отношения между эмпирическим «я» и «я» идеальным, духовным, «нормальным» [260 – «Борьба за идеализм», см. цит. выше.]. Кант исходил из дуализма «чувственной» и «нравственно-разумной» природы человека и в этом дуализме видит весь *raison d'être*^{26*} нравственной проблемы. Он признавал нравственную ценность лишь за тем, что вытекает из уважения к нравственному закону, а не из чувственных влечений и инстинктов, которые сами по себе не нравственны и не безнравственны. Кант сделал отсюда некоторые ложные ригористические выводы, направленные против жизни чувства и инстинктивных влечений человеческой природы, но верна и глубока та его мысль, что нравственность – специфическое качество в человеке, независимое от чувственной жизни, что это закономерность воли (практического разума) [261 – «Проблемы идеализма», см. выше.] .

Итак, мы приходим к тому заключению, что нравственность есть прежде всего внутреннее отношение человека к самому себе, искание и осуществление своего духовного «я», торжество «нормативного» сознания в сознании «эмпирическом». На обыкновенном языке это и называется развитием личности в человеке. Нравственность, как отношение человека к человеку, есть безусловное признание в каждом человеке его духовного «я» и безусловное уважение к его правам. Это и есть то, что на обыденном языке называют гуманностью: быть гуманным – значит признавать и уважать в каждом человеке брата по духу, считать его духовную природу такой же самоцелью, как и свою собственную, и способствовать ее развитию на почве общечеловеческой духовной культуры.

Из такой постановки вопроса видно, что нравственная проблема есть прежде всего проблема индивидуалистическая и делается проблемой социальной лишь в дальнейших своих выводах. Но этический индивидуализм будет висеть в воздухе без всякой опоры, если остаться на почве опыта. Эмпирическая личность, как таковая, не может привести к этическому индивидуализму, она толкает нас в объятия гедонизма и имморализма. Словом, идея личности и нравственная проблема, субъектом которой личность является, понятны только на почве спиритуализма [262 – Прим. 1906 г. Из-за цензуры здесь мысль выражена неясно. Она такова: буржуазная интеллигенция в лице гг. «идеалистов» будет «ставить цели», а пролетариат и вообще народ послужит пригодным и даже необходимым средством для их достижения.]. Кант совершенно последовательно и постулировал спиритуализм [263 – «Параллели» в сборнике «Литературное дело» и «Иван Карамазов» в «Вопр. философии и психологии» за 1903 г. Вообще же национализм г. Булгакова достаточно подчеркивается его преклонением перед Вл. Соловьевым.]. Человек имеет абсолютную ценность, потому что он вечный дух, и люди равноценны, потому что у них одна и та же духовная природа. Духовная индивидуальность имеет абсолютные неотъемлемые права, которых нельзя расценивать, выше ее ничего нет кроме ее же наивысшего развития. Нравственно ценное в человеке определяется не одобрением или осуждением других людей, не пользой общества, вообще не внешним ему миром, а согласием с собственной внутренней нравственной природой, отношением к собственному Богу. Только таким образом устраняется тот унижительный и позорный взгляд на нравственность, который видит в ней какое-то внешнее мероприятие против человека, что-то навязанное ему извне, что-то почти враждебное ему. Обыкновенно не понимают, что именно Кант, тот самый Кант, который положил в основание своей нравственной философии идею долга, отождествил нравственность с внутренней свободой, что враждебна личности и ее свободе не этика Канта, а скорее этика утилитарная и эволюционная, которая прибегает к чисто внешним критериям, расценивает священные права личности с точки зрения общественной полезности и приспособленности и видит нравственный идеал в дисциплинированном стадном животном. Нравственный закон есть автономное законодательство нравственно-разумной природы человека, он не навязан ему извне, он составляет самое существо его духовной индивидуальности. Выполнять нравственный закон это не значит ограничивать свое «я» во имя «не-я», это значит утверждать свое истинное «я»; нравственная совесть есть ответственность перед самим собой, перед своим духовным «я».

IV.

Итак, основная, господствующая идея этики есть идея «я», из нее должна быть выведена вся нравственность. Тут мы встречаемся с вопросом об отношении между «я» и «ты» и должны распутать целый ряд софизмов, связанных с этим центральным вопросом этики. Большая часть нравственных систем признает этический примат «ты» над «я», примат «другого» над «самим»; в нравственной философии XIX века это называется «альтруизмом», которым хотели заменить истинную духовную сущность

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org
человеческой жизни. Одной из крупнейших заслуг Фр. Ницше нужно признать протест против того принижения «я», которое совершается из якобы моральных соображений [264 – Это было написано в 1902 году. С тех пор гг. ех-марксисты перестали злоупотреблять чужой фирмой. Дополнение 1906 г. г. Бердяев теперь пишет в журналах правого]. Но только утверждение примата «я» над «ты» с нашей точки зрения будет не «иммoralизмом», а наоборот величайшим торжеством настоящей нравственности.

Понятия «я» и «ты» относительны, их можно по желанию переставлять: если А есть «я», то В по отношению к нему будет «ты», будет «другим», но ведь В тоже «я» и для него А есть «ты». Этика смотрит со стороны на А и на В, поэтому для этики не существует относительного различия между «я» и «ты». Для этики и А и В одинаково «я», т.е. человеческая личность, и эти «я» равноценны. «Ты» есть совершенно отрицательное понятие, в «другом» можно найти что-то положительное, только если рассматривать его, как «я». Ходячий альтруизм в его утилитарной версии всегда признает нравственное господство «ты» и суммы всех «ты», объединенных в понятии «не-я», над «я», этим он упраздняет «я», т.е. единственного носителя нравственного начала, и приходит к абсурду. Это значит из нравственного рвення уничтожить нравственность. Складывая целый ряд ограничений и отрицаний «я», совершаемых во имя «других», нельзя в сумме получить утверждения и развития всех «я». Мы упрямся в морально пустое место, в какое-то всеобщее обезличение и погашение духа, так как только развитое «я» есть носитель духовного начала, особенно подчеркиваю, что в этике мы должны признать не только примат «я» (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это «я» единственным элементом этики. Тогда старый вопрос об отношении между «эгоизмом» и «альтруизмом» получает новое освещение.

В сущности это противоположение между «эгоизмом» и «альтруизмом» чрезвычайно вульгарно, и в философской этике оно не должно иметь места. На слове «эгоизм» лежит печать нравственного осуждения, на слове «альтруизм» печать нравственного одобрения. Почему же? По филологическому своему смыслу «эгоизм» происходит от слова «я», а «альтруизм» от слова «другой». Если мы припомним вышеустановленное нами, основное для этики, различие между эмпирическим «я» и «я» духовным, между чувственной и нравственно-разумной природой человека, то все недоразумение рассеется. Наше настоящее «я», то «я», которое имеет абсолютную ценность, которое мы должны утверждать и осуществлять и за права которого мы должны бороться, это – духовное идеальное «я», наша нравственно-разумная природа. Быть эгоистом в этом смысле и значит быть нравственным человеком, быть личностью. Но в обыденной жизни понимается под эгоизмом главным образом следование своим низшим влечениям, рабство у эмпирической природы, и этот эгоизм этика осуждает, как поражение истинно человеческого, духовного «я» в его борьбе с случайным эмпирическим «я». Отстаивать свою человеческую личность не значит отстаивать все ее многообразное эмпирическое содержание, т. е. голый факт, в этом эмпирическом содержании есть много радикально противоречащего самой идее личности, много безобразного и отвратительного и все это чуждо нашему «я»; все это нанесено со стороны. В человеке происходит мучительный процесс освобождения «я» от низших рабских побуждений, это и есть выработка личности, нравственное развитие, которым достигается высшая духовная энергия. Теперь посмотрим, что из себя представляет «альтруизм» при такой постановке вопроса.

Эвдемонисты часто защищают альтруизм и говорят, что счастье другого человека нужно ставить выше своего собственного, даже жертвовать своим собственным счастьем во имя чужого. Все это рассуждение лишено какого бы то ни было этического смысла. Всякое «я» имеет такое же право на счастье, как и «ты», тут нет никаких преимуществ, но вместе с тем и счастье «мое» и счастье «другого» одинаково не-этические понятия, как это выше было показано. Если «альтруизм» требует, чтобы человек жертвовал своим духовным «я» во имя счастья «другого», то это требование положительно безнравственное, потому что мое духовное «я» имеет абсолютную нравственную ценность, а счастье «другого» вещь иногда прекрасная, но не имеет никакой нравственной ценности. Если же альтруизм требует, чтобы один человек жертвовал низшими инстинктами эмпирической природы во имя духовной, нравственно-разумной природы другого человека, чтобы он не посягал на ее неотъемлемые права и способствовал ее развитию путем совместной работы над сознанием человеческой культуры, то этого прежде всего требует собственное духовное «я», этот момент входит в борьбу за свою нравственную личность и потому слово альтруизм тут не совсем подходит. Человек иногда должен пожертвовать своей жизнью, чтобы спасти свое духовное «я», тут жертва и смерть опять-таки являются путями нравственного самоосуществления и только потому оправдываются. Вообще

личность («я», духовная индивидуальность) со своими неотъемлемыми правами стоит выше «альтруизма» и «эгоизма». Это ходячее противоположение имеет только один верный смысл: установление различных качеств в личности или, как обыкновенно говорят, разграничение между высшими и низшими потребностями, между тем, что нравственно возвышает человека, и тем, что его принижает. Давно уже пора уничтожить эту этическую фикцию «ты», «других», которая только мешает правильной постановке и решению этической проблемы. Отношение человека к человеку этически производно из отношения человека к самому себе; обязанности должны быть выведены из прав, только право положительно, обязанность есть не что иное как требование, чтобы право было признано, человек обязан не только уважать право, но и содействовать его осуществлению. Признать и уважать в «другом» человека, относиться к нему гуманно, это значит видеть в нем «я», т.е. ценность, подобную своему «я». Быть гуманным значит быть человеком, т.е. развивать в себе духовную личность, так как не быть гуманным, не признавать в каждом «я» безусловной ценности значит быть зверем, т.е. не дораста еще до того состояния, которое мы называем человеческой личностью. И высшее нравственное сознание требует, чтобы каждый человек относился к каждому другому человеку не как к «ты», из сострадания к которому он должен жертвовать своим «я» или жертвовать, приспособляясь к требованию «других», а как к «я», к такой же цели самой к себе, как и он сам. Высшая человечность требует равенства отношений, которого еще нет в плоском «альтруизме». Безусловное уважение к человеческой личности, к ее автономии, к ее праву на самоопределение – вот основная черта развиваемой нами этической точки зрения. Та духовная индивидуальность человека, во имя которой ведется вся жизненная борьба, которой оправдывается все социальное движение, к которой тяготеют все прогрессивные стремления человечества, эта индивидуальность для позитивизма вообще и в частности гедонизма и общественного утилитаризма просто не существует, она приносится в жертву (в сфере теоретической мысли) общественной пользе, историческому приспособлению и т. п. Нравственное освобождение человеческой личности требует признания следующей, элементарной на наш взгляд, истины: нравственная проблема не есть проблема стадности, как это, к сожалению, склонны думать не только реакционеры, но и многие прогрессисты, она не решается ни государством, ни общественным процессом, ни судом людей, это – внутренняя индивидуальная проблема человеческого «я», стремящегося к идеальному совершенству.

V.

Мы пришли к тому заключению, что нравственное благо есть утверждение «я», самоосуществление, а это приводит нас к идее «нормального» развития личности. Не всякое утверждение и развитие собственной личности есть нравственное благо, а только то, которое ведет к совершенству, к идеальному духовному состоянию. С этической точки зрения осуществление собственного «я» и достижение идеального совершенства понятия тождественные. Но трагизм нравственной проблемы заключается в том, что абсолютный идеал нравственного совершенства не может быть конкретно выражен в терминах опыта и эмпирически никогда не может быть вполне осуществлен. Вся наша нравственная жизнь, все нравственное развитие отдельного человека и всего человечества предполагает такой абсолютный идеал, без него жизнь была бы лишена всякого смысла. То мучительное искание высшего нравственного блага, которое составляет самое ценное содержание жизни человечества, предполагает, что такое благо есть, что оно не призрак, что человек должен к нему приближаться. Идея нравственного развития немыслима без идеи верховной цели, которая должна осуществляться этим развитием.

Мы можем формулировать абсолютное по своему значению условие осуществления нравственного блага: это признание за человеческой личностью безусловной ценности и права на самоопределение, признание ее самоцелью, а не средством, и вместе с тем признание равноценности людей. Отсюда вытекают принципы гуманности и справедливости, для которых в историческом развитии стремятся найти все более и более совершенное выражение. Но того абсолютно ценного содержания, того высшего блага, которым должна быть наполнена жизнь человека, признанного за самоцелью, в эмпирической действительности указать нельзя, оно никогда не бывает сущим, оно есть вечный призыв к бесконечному развитию, к высочайшей духовной энергии, теряющейся за границей всякого данного человеческого кругозора. Всякая попытка точнее определить абсолютное благо, долженствующее быть содержанием жизни человека – самоцели, неизбежно выводит нас за пределы мира опыта. Идея осуществления «я» путем достижения идеального духовного состояния упирается в вечность и бесконечность, тут нам открываются беспредельные перспективы. Человеческая личность, своеобразная и индивидуальная, в своем стремлении к

совершенству всегда тяготеет к одной и той же точке, к Верховному Благу, в котором соединяются все ценности. Бесконечная сила и могущество, бесконечное познание, вечная красота и гармония – все это входит в осуществление и развитие «я». Последний этап на этом длинном пути, на котором эмпирический мир есть лишь небольшой кусок, мы должны мыслить, как соединение индивидуального «я» с «я» универсальным, т. е. человека с Божеством. Причем Божество мыслится не как что-то чуждое и внешнее для человеческого «я», чему это «я» должно подчиниться, а как его собственный идеал окончательного совершенства.

Метафизика, к которой этика неизбежно приводит, объединяет в понятии Верховного Блага индивидуальное духовное «я» с универсальным духовным «я» [265 – Вопросы жизни. 1905, кн. 10–11, с. 358–376.]. На все эти положения, которые могут быть развиты только в трактате по метафизике, бросает своеобразный свет телеологический критицизм. Сверхиндивидуальное сознание является субъектом, носителем общеобязательных норм, логических, этических и эстетических, поэтому нравственное развитие, которое совершается в человеческой личности, для нее и через нее, есть торжество «нормативного» сознания в эмпирическом, т. е. победное шествие универсального «я» или, в терминах онтологии, мирового духа [266 – Вестник жизни. СПб., 1907. Апрель, № 5, с. 63–75.]. Исходная точка зрения этики может быть только индивидуалистической, нравственная проблема есть проблема индивидуализма, проблема личности, но индивидуализм нужно метафизически преодолеть и прийти к универсальному, вернее, индивидуализм и универсализм должны гармонически соединиться в одном мировоззрении. Я считаю возможным разом исповедовать как последовательный этический индивидуализм, так и не менее последовательный этический универсализм. Об этом важном вопросе мы и поговорим теперь.

VI.

В «Предисловии» к моей выше указанной книге Струве противопоставляет свой этический индивидуализм моему этическому универсализму. Я думаю, что тут не может быть никакого противоположения. Индивидуализм и универсализм врачаются в различных плоскостях, отвечая на различные стороны этической проблемы и дополняя друг друга. Я могу с полным правом сказать, что Струве универсалист в моем смысле, а я индивидуалист в его смысле, наши этические разногласия только кажущиеся и лежат исключительно в области гносеологии [267 – Josefs Dietzgens kleinere philosophische Sriften S. 25]. Из всего моего изложения достаточно ясно, насколько я разделяю этический индивидуализм Струве, а теперь посмотрим, почему индивидуализм неизбежно переходит в универсализм.

Мы видели, что основная идея этики есть идея «личности», идея «я», которое должно быть осуществлено и святость которого должна быть признана. Но признавая идеальный, «нормативный» характер этого «я» и общеобязательность присущего ему нравственного закона, мы преодолеваем, как этический эмпиризм, так и солипсизм [268 – Товарищ. 1907, № 244, 17 апреля, с. 3; впоследствии: Философов Д. В. Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени (1901–1908 гг.). СПб., 1909, с. 199–206.]. Личность, «я», индивидуальность с этической точки зрения – все, но именно потому, что в ней мы мыслим универсальное духовное содержание. Человек свят и неприкосновенен не во имя своего случайного эмпирического содержания, он свят и неприкосновенен, как носитель высшего духовного начала. В «индивидуальном», в человеческой личности, мы чтим «универсальное», т. е. единую духовную природу, многообразно и индивидуально проявляющуюся в эмпирическом мире. Человек чтит в другом человеке Бога. Этический индивидуализм без универсализма лишен своего *raison d'être*, он фатально превращается в эмпиризм и таким образом вступает в противоречие с самой идеей индивидуальности и нравственности. Можно прямо сказать, что нравственный уровень человеческой личности измеряется степенью ее проникновения универсальной жизнью и универсальными интересами. Человек осуществляет свое духовное «я», только выходя из узкой сферы индивидуальных переживаний в собственном смысле этого слова и вступая на широкую арену мировой жизни. Он обретает свою «индивидуальность», развивая в себе «универсальное». Струве тоже признает этический универсализм, когда постулирует «нравственный миропорядок». Признавать «нравственный миропорядок» значит признавать, что мир имеет смысл, что индивидуальная жизнь находится в неразрывной нравственной связи с жизнью универсальной, с миропорядком.

Такое гармоническое соединение индивидуализма и универсализма приводит к следующему решению этической проблемы. Нравственное противоречие между должным и

сущим, между человеческим «я», стремящимся к идеальному совершенству, и эмпирической действительностью разрешается двумя путями, которые в конце концов сходятся: путем индивидуального и путем универсального развития. Индивидуальная жажда совершенства, осуществления духовного «я», что и составляет сущность нравственной проблемы, утоляется беспредельным индивидуальным развитием, упирающимся в духовное бессмертие, и беспредельным универсальным развитием, т. е. прогрессом культуры [269 – Sub specie aeternitatis, СПб. 1907. Изд. Пирожкова]. Этими двумя путями человек идет к Верховному Благу. Свободный дух поднимает знамя восстания против окружающего мира, против эмпирической действительности, которая его давит; он стремится наложить печать своей предвечной свободы на внешний мир и творить свою культуру, пользуясь необходимыми материальными средствами для идеальных целей. Прогресс с философской и этической точки зрения есть прежде всего освобождение человеческого «я» от внешних пут [270 – Факелы. СПб., 1907, кн. 2, с. 139-161; впоследствии: Шестое Л. Начала и концы. Сборник статей. СПб., 1908.]. Кант не дает почти никаких указаний относительно того, каким образом нравственный закон может и должен осуществляться в человеческой жизни [271 – См. недавно вышедшую книгу Булгакова «Краткий очерк политической экономии»^{4*}. В ней проводится очень либеральная точка зрения, нисколько не уступающая другим либеральным точкам зрения. В обыкновенных политических экономиях гуманные взгляды (о возмутительности крепостного права, гаремов, ростовщичества, эксплуатации рабочих и т. д.) обосновываются на морали, у Булгакова – на религии. В этом вся разница.]. В этом отношении философия фихте, Шеллинга и Гегеля была большим шагом вперед, так как выдвинула вопрос об осуществлении нравственного блага в истории. Постановка этого вопроса приводит к философии прогресса, которая у Канта была только едва намечена. Таким образом индивидуальная нравственная проблема превращается в проблему социальную.

VII.

Общество, общественное развитие есть необходимое орудие нравственного развития человеческой личности. Личности принадлежит этический (не социологический) примат над обществом, оценка общества всегда совершается личностью в силу присущего ей автономного нравственного закона, взятого не из общества, всякая общественная форма требует оправдания с точки зрения этического индивидуализма. Но нравственный закон воплощается в жизни человечества путем общественного прогресса, человеческая личность развивается и вырабатывает свою индивидуальность путем многообразного взаимодействия с общественной средой, в социально-психическом общении людей. Прежде всего, для того чтобы духовная культура, носителем которой является личность, могла развернуться в эмпирической истории человечества, она нуждается в материальном общественном базисе. Поэтому мы требуем экономического развития и приветствуем более совершенные формы производства. Затем, чтобы было гарантировано естественное право личности, внешние отношения людей должны быть урегулированы и оформлены, т. е. в государственном и правовом устройстве должны быть осуществлены свобода и равенство, которые требуются и санкционируются внутренней нравственной автономией каждой человеческой личности. Правовой и политической прогресс есть не что иное, как осуществление и гарантирование абсолютного естественного права человека, которое не нуждается ни в какой, исторической санкции, так как это право есть непосредственное выражение нравственного закона, данного до всякого опыта; весь экономический прогресс, составляющий с социологической точки зрения *conditio sine qua* ^{34*} всякой культуры, с этической точки зрения всегда остается только средством для торжества естественного права и личности. Поэтому общественная сторона нравственной проблемы, прежде всего коренится в требованиях «естественного права». Всякая новая форма общественности, – новая форма производства с соответствующей ей социальной организацией должна быть оценена и оправдана, как средство осуществления идеальной и/или – естественного права личности и свободы и равенства, этих основных моментов реализации естественного права. Но само естественное право личности не поддается уже никакой расценке, с точки ли зрения общественной пользы, общественного благополучия, общественного приспособления и т. п., оно является абсолютной ценностью. Нельзя, например, было бы отнять у человека его право на свободу совести на том основании, что по большинству голосов это было бы признано полезным. Личность в своих «естественных» правах суверенна, только под давлением грубого насилия она может поступиться этими правами. Этически ничем нельзя оправдать посягательства на естественное право человека, так как нет в мире такой цели, во имя которой можно бы посягнуть на священные стремления человеческого духа, изменить принципу самоцельности человеческой личности. Мы отрицаем этико-правовой принцип

«народного суверенитета» и противопоставляем ему принцип неотчуждаемых личных прав. Отсюда вытекает нравственный императив: бороться за естественное право человека, не допускать надругательства над ним. Бороться за свое естественное право есть дело чести каждого человека, и дело его совести относиться так же к естественному праву других людей. В конкретной исторической обстановке борьба за «естественное право» человека принимает форму борьбы за угнетенных и эксплуатируемых. В современном, например, обществе она получает форму борьбы за права трудящихся масс. Борьба за социальность, т. е. за форму общественного сотрудничества, этически всегда подчинена борьбе за «гуманность», т. е. борьбе за человека, и ею санкционируется, но нельзя достаточно сильно осудить тех, которые из высших гуманитарных соображений приходят к проповеди социально-политического индифферентизма. Это прежде всего недомыслие. Философский и этический идеализм должен одухотворить и облагородить социально-политическую борьбу, вдохнуть в нее душу живую, но он никак не может привести к пассивному отношению к окружающему миру, к терпеливому созерцанию насилия и надругательства над человеком, над его духовною природой. Я еще вернусь к вопросу об отношении между нравственностью и свободой, тогда я постараюсь показать всю софистичность того утверждения, что будто бы свобода внутренняя не требует свободы внешней. Я хотел бы чтобы было наложено клеймо позора на тех, которые нагло и беззащитно вмещают в себе безобразное противоречие – признание за человеком^Λ, духом безусловной ценности, с одной стороны, {Pч^равдание гнета, эксплуатации и нарушения элементарных прав человека – с другой. Тот дух, который несет с собой идеализм, есть дух свободы, дух света, он зовет вперед, к борьбе за право человечества бесконечно совершенствоваться. Только полным затемнением мысли можно объяснить, что самую радикальную идею абсолютного долженствования понимаемого спиритуалистически, могли связать с закреплением самых возмутительных, самых реакционных форм сущего. Абсолютное долженствование нельзя приурочить ни к какой укрепившейся форме эмпирического бытия, «должное», о котором говорит спиритуалист, достойный этого имени, есть призыв к вечной борьбе с существующим во имя все высших и высших форм жизни, и эта идея не позволяет никогда и ни на чем успокоиться.

VIII.

Нельзя теперь писать о нравственной проблеме, не сказав ничего о фр. Ницше, а точка зрения, которую я старался выше развить, особенно меня к этому побуждает. Со временем, «имморалист», отрицатель нравственности, Ницше будет причислен к крупнейшим нравственным проповедникам, провозвестникам новой, положительной, свободной нравственности. Его страдальческий образ стоит на рубеже двух эпох и совмещает в себе самые причудливые противоречия. Ницше глубоко религиозная душа, через все, что он написал, красной нитью проходит тоска по утерянном Божестве. «Разве вы ничего не слышите? кричит сумасшедший в «Веселой науке», – разве уже не шумят могильщики, которые Бога погребают? Вы не чувствуете запаха разлагающегося Божества? – и Боги ведь разлагаются! Бог умер! Останется мертвым! И убили его мы! Убийцы из убийц, в чем найдем мы себе утешение? Самое святое и могущественное, что было доселе у мира, истекло кровью под нашим ножом!» К нравственной проблеме Ницше относился с болезненной страстностью и такой чуткостью, которая не часто встречается у «моралистов». Мучительное искание абсолютного, высшего блага и вся горечь от духовных утрат вылились у Ницше в форме страстного протеста против исторической нравственности, против морали альтруизма, общественного утилитаризма, гедонизма и эволюционизма, протеста во имя суверенного «я». «Последний человек» тот самый, который изобрел счастье, в своей исторической морали забыл об этом «я». Вся современная господствующая мораль казалась Ницше трусливой, рабской, стадной, моралью чисто отрицательной, полицейской, так как в основе ее лежит ограничение «я», принуждение. Критическая работа Ницше имеет неувядаемую ценность, она составляет его бессмертную заслугу. Протест Ницше против мещанской морали и тех этических теорий, которые ищут высшей нравственной санкции не в «я», а в общественном мнении, общественном благополучии, приспособлении к среде и т. п. расчищает почву для более правильной и глубокой постановки нравственной проблемы, забытой «последним человеком» в его погоне за мелкими добродетелями и мелким благополучием. «Они удивляются, – говорит Заратустра, – что я и не думаю заниматься обличением их похотей и пороков; но, поистине, я не намерен предостерегать от карманных воров!» «Я иду среди этих людей и дивлюсь: они измельчали и все еще мельчают: – и приводит к этому их учение о счастье и добродетели...» «Добродетелью они называют то, что делает ручным и скромным: им уже удалось таким путем превратить вола в собаку, а самого человека – в лучшее из домашних животных». «Они ведь и в добродетели своей скромны, ибо ищут благополучия. А с благополучием могут

мириться лишь скромные добродетели». «Все они кругленькие, аккуратненькие и добренькие – друг к другу, как песчинки круглы, аккуратны и добры одна к другой». «Скромно обнять маленькое счастье – вот что они зовут «покорностью судьбе», и при этом они уже скромно косятся на следующее маленькое счастье». «В большинстве они в сущности желают единственно одного – чтобы никто не причинял им страданий. Вот почему они вперед подбегают к вам и делают вам добро». «И это – трусость: хоть и зовется она добродетелью!» «И я кричу на все четыре стороны света: Вы все мельчаете– вы, маленькие люди, вы распадаетесь на крошки, – любители благополучия! И я еще увижу, как вы погибнете от бесчисленных ваших маленьких добродетелей, от бесчисленных маленьких подчинений!» «Слишком сердобольно, слишком уступчиво – ваше земное царство!..» «Чтобы дерево выросло в великое дерево, ему нужно обвить крепкими корнями крепкие скалы...»37*

Ницше стремится к положительной нравственности: не к отрицанию и урезыванию «я», предостережению от карманных воришек, ограничению appetitов, а к утверждению «я». Не следует, выражаясь символически, красть чужих платков из кармана – вот истина, о которой не стоит спорить, и в сущности всю эту внешнюю, ограничительную мораль и сам Ницше принимает. Но было бы унижительно для человека видеть в этом сущность нравственной проблемы, нравственная проблема лежит гораздо глубже, она только начинается, когда уже кончается, сделав свое дело, мораль внешней муштровки, полицейско-гигиеническая мораль благоустройства жизни. Ницше чувствовал эту глубину нравственной проблемы и его оскорбляли те учения о нравственности, которые видят в ней внешнее мероприятие против человеческого «я» со стороны «других», со стороны «общества», его «мнения», «общественного мнения», мероприятие в интересах общего благоустройства. Но сам Ницше не справился с нравственной проблемой и запутался.

Что отрицает нравственности, что она ограничивает? Она отрицает всякое посягательство на «я», она ограничивает всякое проявление неуважения к его правам. Но что она утверждает? Она утверждает «я», его право на самоопределение, на бесконечное развитие, его жажду силы и совершенства. Таким образом у нас оказывается много точек соприкосновения с Ницше. Для нас нравственность есть проблема внутренняя и положительная, а не внешняя и отрицательная. Нравственность не есть мера против голода и холода, которая теряет всякий смысл с устранением зла, наоборот, это положительная ценность, которая до бесконечности растет параллельно с отрицанием зла.

Все, что говорит Ницше об альтруистической морали жалости и сострадания, заключает в себе страшно глубокую психологическую и этическую правду. Вся эта мораль не преодолевает еще противоположности между рабом и господином, слабым и сильным, и потому не может быть моралью будущего. Я думаю, что постыдно для достоинства человека строить мораль на восстании рабов, слабых и страждущих, которые приносят с собою требование ограничения и урезывания «я», т. е. посягают на самую сущность жизни и духа. «Горе всем любящим, – говорит Заратустра, – не знающим ничего более высокого, чем их сострадание!» И действительно относиться к человеку только с жалостью и состраданием значит не видеть в нем равноценного себе человека, значит видеть слабого и жалкого раба, наконец, это значит быть самому рабом его страданий и слабостей. Есть более высокая мораль, которая будет соответствовать более высокой ступени развития человечества, она основана на восстании человеческой силы, а не человеческой слабости, она требует не жалости к рабу, а уважения к человеку, отношения к нему, как к «я», она требует утверждения и осуществления всякого «я» и следовательно не погашения жизни, а поднятия ее до высшего духовного состояния. Только такая мораль соответствует высокому сознанию человеческого достоинства и подходит для той части современного человечества, которая идет впереди великого освободительного движения. Нравственный закон прежде всего требует, чтоб человек никогда не был рабом, хотя бы это было рабство у чужого страдания и слабости и собственной к ним жалости, чтоб человек никогда не угасал своего духа40*, не отказывался от своих прав на могучую жизнь, на беспредельное развитие и совершенствование, хотя бы это был отказ во имя благополучия других людей и всего общества. Человеческое «я» не должно ни перед чем склонять своей гордой головы, кроме своего же собственного идеала совершенства, своего Бога, перед которым только оно и ответственно. Человеческое «я» стоит выше суда других людей, суда общества и даже всего бытия, потому что единственным судьей является тот нравственный закон, который составляет истинную сущность «я», который это «я» свободно признает. Демонический протест личности против внешней морали, против общественного мнения и даже против всего внешнего мира МНОГИМ, СЛИШКОМ МНОГИМ кажется «имморальным», но с нашей точки зрения это есть глубоко моральный бунт

автономного нравственного закона, закона, открывающего человеку бесконечные перспективы, против попользований со стороны данной объективной действительности обратить человека в средство и орудие. Это бунт сильных духом во имя силы духовной и потому он имеет внутреннее нравственное оправдание, против которого нравственно бессилён весь окружающий мир. В «имморальном» демонизме Ницше есть элементы той высшей морали, которую обыкновенно осуждает мораль обычная и установленная.

Человек не только имеет право, но даже должен сделаться «сверхчеловеком», так как «сверхчеловек» есть путь от человека к Богу. «Я пришел проповедовать вам сверхчеловека – говорит Заратустра к собравшейся вокруг него толпе. – Человек есть нечто такое, что должно быть превзойдено. Что вы сделали, чтобы превзойти его?...» «Все существа, какие были доселе, давали рождение чему-нибудь более, чем они, высокому; и вы хотите явиться отливом этого великого прилива, и, пожалуй, предпочтете вернуться к состоянию зверя, лишь бы не превзойти человека?» «Что такое для человека обезьяна? Посмешище или стыд и боль. И тем же самым должен стать для сверхчеловека человек: посмешищем или стыдом и болью...» «Внимайте, я проповедую вам сверхчеловека!» «Сверхчеловек это смысл земли. Пусть же и воля ваша скажет: да будет сверхчеловек смыслом земли!» Но дальше Ницше вступает на ложный путь.

Идея «сверхчеловека» есть идея религиозно-метафизическая. Заратустра религиозный проповедник, а Ницше сбивается на биологическое понимание «сверхчеловека» и к его возвышенному идеалу прилипает земная грязь; грязь эксплуатации человека человеком. Ницше мечтатель, идеалистическая душа которого отравлена натурализмом. Он великолепно понимает несостоятельность всех позитивных теорий нравственности, но сам все еще остается на почве натуралистического позитивизма. Он не мог понять, что утверждение и осуществление «я», его жажду бесконечного могущества и совершенства, не только нельзя мыслить биологически, в формах дарвиновской борьбы за существование и подбора, но и вообще эмпирически, что тут необходимо постулировать сверхэмпирический идеальный мир. Зверское отношение «сверхчеловека» к человеку было бы только рабским следованием естественной необходимости и свело бы нас с верхов этики в низы зоологии. В верхах этики аристократию духа (сверхчеловека) можно представить себе только в образе духовного руководителя людей, это будет не физическое, экономическое или политическое насилие, а господство духовного совершенства, познания и красоты. Карлейль со своим «культом героев», несмотря на свои ветхозаветные тенденции, был в этом отношении более дальновзорок, чем Ницше.

То «я», за которое Ницше предпринял титаническую борьбу, может оказаться самым обыкновенным эмпирическим фактом со всем своим безобразием, этого «я» нет в узких пределах позитивно-биологического понимания жизни. На этом пути мы можем встретить обыденный житейский эгоизм среднего буржуа, но не то идеальное самоосуществление о котором мечтает Ницше в своей проповеди «индивидуализма». В некоторых своих положительных построениях, на которых лежит печать «имморальности» и жестокости, Ницше сбивается на натуралистический эволюционизм и даже гедонизм, против которых сам так часто протестует. Если смотреть на «я», как на случайный эмпирический пучок восприятия^{42*}, если признавать только чувственную природу человека, то об этическом индивидуализме не может быть и речи, мы рискуем попасть в сети самого грубого гедонизма и опять должны будем строить нравственность не изнутри, а извне, т. е. подчинить личность внешним критериям «полезности»,

" Это прекрасно отметил Струве в своем «Предисловии» к моей книге. Вообще у него можно найти очень тонкие критические замечания о Ницше.

«приспособленности» и т. п. Но в таком случае какое же «я» поднимает у Ницше бунт и дает такую блестящую критику всей мещанской морали и всех позитивных теорий нравственности? Все, что у Ницше есть ценного и красивого, все, что покрывает его имя неувядаемой славой, основано на одном предположении, необходимым для всякой этики, предположении – идеального «я», духовной «индивидуальности». А этим философски упраздняется «имморализм», как величайшее недоразумение, и Ницше может протянуть руку своему врагу Канту^{43*}. Оба они боролись за нравственную автономию человеческой личности, за ее священное право на самоопределение. Кант дает философские основания для этического индивидуализма, для признания человека самоцелью и безусловной ценностью; Ницше преодолевает мещанские элементы кантовской практической морали и подготавливает свободную мораль будущего, мораль сильной человеческой индивидуальности.

Если взять противоположность морали Ницше – мораль христианскую, то в ней найдем ту же идеальную сущность. Центральная идея, которую христианство внесло в развитие нравственного самосознания человечества, есть идея абсолютной ценности человека, как образа и подобия Божия, и нравственной равноценности людей перед Богом. Вместе с тем христианство поняло нравственную проблему, как проблему внутреннюю, проблему отношения человеческого духа к Богу. Это был огромный шаг вперед по сравнению с нравственным сознанием древнего мира, который не признавал безусловной ценности за человеком, подчинял личность государству и требовал внешней санкции для нравственности. Современная идея личности несравненно развитее той несовершенной идеи, которая была две тысячи лет тому назад, но христианский спиритуализм дает вечную санкцию тому этическому индивидуализму, к которому стремимся мы, который дорог и «имморалисту» Ницше. Христианство, как идеальное (не историческое) вероучение, никогда не спускается до полицейского понимания нравственности, и того уважения к достоинству человека и его внутренней свободе, которая составляет неувядаемую нравственную сущность христианства, не могут отнять у него современные лицемеры, имеющие дерзость прикрывать свою духовную наготу спиритуалистическими словами, из которых вытравили всякое ценное содержание. Христианская проповедь внутренней доброты и красоты во имя идеального совершенства человека, приближающегося к Богу, и вся красота и прелесть этой внутренней нравственности непонятны ни казенным государственным, ни общественным утилитаристам, с их грубыми внешними критериями. К сожалению я не имею возможности, по причинам вне меня лежащим, обсудить этот вопрос во всей его полноте.

IX.

Я уже говорил, что на практической этике обыкновенно лежит печать обидной для мыслителя пошлости. Единственный способ поднять этику над мелочностью и пошлостью, это – привести нравственную проблему в связь с основными проблемами метафизики, что я и пытался сделать. «Проклятые вопросы», которые мучили какого-нибудь Ивана Карамазова – более соответствуют высоте и глубине нравственной проблемы, чем все повеления и запрещения мелкой житейской морали, желающей выдрессировать человека для общежития. Какой-нибудь Леонардо да Винчи или Гете клеймятся всякой нравственной посредственностью, гордящейся своими мелкими, «полезными» добродетелями, наименованием безнравственных, но кто из этих судей в состоянии измерить глубину духа Гете или Леонардо да Винчи? Мы говорим, что одна из основных задач нравственности есть борьба с мещанством, с quasi-идейной мелочностью, борьба за духовную аристократизацию человеческой души. А это возможно только путем создания яркой индивидуальности, которая сумеет защитить свой человеческий облик во всем его своеобразии от всех попыток стереть и нивелировать его. Мещанство и моральная мелочность еще слишком дают о себе знать в быте передового человечества и этический индивидуализм должен особенно бороться с этим злом. Тут философская этика объявляет войну обыденной традиционной морали, в этой морали она принуждена слишком часто видеть врага человеческой индивидуальности и, следовательно, врага истинной нравственности. Человеческое «я», в основе которого у всех людей лежит одна и та же духовная сущность, в жизни облекается в плоть и кровь, оно должно быть своеобразно, иметь свои краски, словом, быть индивидуальностью. Человек есть «разностное существо» и он не должен терпеть нивелировки, должен протестовать против попытки вымуштровывать его по одному шаблону, сделать из него «хориста», обратить его в полезный для стада экземпляр, какими бы «общественными благополучиями» эти посягательства ни прикрывались. Нет одного безличного способа осуществления нравственного блага, эти способы многообразны и индивидуальны. Равенство, которое покоится на нравственной равноценности людей, в социальном отношении не может и не должно идти дальше равенства прав и устранения классов, как условия фактического осуществления равноправности, а в психологическом не может и не должно идти дальше сходства тех основных духовных черт, которые и делают каждого человеком. Я думаю, что духовная аристократия возможна и в демократическом обществе, хотя в нем она не будет иметь ничего общего с социально-политическим угнетением. Именно такой аристократии, возвышающейся над всякой общественно-классовой и групповой нравственностью, должны принадлежать первые толчки к дальнейшему прогрессу, без нее наступило бы царство застоя и стадности. Великий нравственный императив гласит, что человек всегда должен быть самим собой, а это значит быть верным не только своему духовному «я», но и тому индивидуальному пути, которым оно осуществляется. Человек имеет священное право свободно следовать своему «призванию», и это призвание не может быть ему навязано никакой собирательной эмпирической единицей.

Дорогою свободной Иди, куда влечет тебя свободный ум, Усовершенствовав плоды любимых дум, Не требуя наград за подвиг благородный. Они в самом тебе. Ты сам – свой высший суд^{44*}.

Величайшее нравственное преступление есть обезличение, измена своему «я» под давлением внешней силы.

А «долг», скажут нам, куда девался тот «долг», который составляет основу нравственности? Я уже говорил, что долг, должное есть прежде всего формальная идея, гносеологически противопоставляемая сущему, бытию. Теперь мы можем говорить и о содержании долга. Нравственный долг человека есть самоосуществление, развитие своего духовного «я» до идеального совершенства; следовать долгу и следовать своей нравственно-разумной природе понятия тождественные. Только мещанская мораль понимает долг, как что-то внешнее человеку, навязанное со стороны, враждебное ему. Сознание долга или, что то же самое, нравственного закона есть сознание своего истинного «я», своего высокого человеческого предназначения. Калечить свое «я», свою человеческую индивидуальность во имя долга – вот слова, которые для нас не имеют никакого смысла. Мы исповедуем мораль абсолютного долга, выполняющего высшее духовное благо, но слово «долг» не имеет у нас неприятного исторического привкуса. Противоположение «долга» и «я» с этической точки зрения абсурд, так как «долг» есть законодательство «я».

Это человек сурового долга, часто слышим мы, он никогда не следует своим влечениям, он постоянно борется с собой и насилует себя, он всегда поступает так, как повелевает ему долг, а не так как он сам хочет. Вот обыденное психологическое представление о долге. Философская этика должна возвыситься над этим обыденным пониманием долга, она даже может резко осудить такого «человека долга», может констатировать в нем отсутствие сколько-нибудь развитого самосознания и даже признать безнравственным выполняемый им долг, если этот долг погашает его человеческое «я» во имя традиционных предписаний извне, если он не «гуманен». «Гуманность», т. е. осуществление «человека» в себе и уважение к «человеку» в другом есть высший долг, и степень ее осуществления прежде всего измеряется нравственным уровнем. В человеке всегда происходит борьба добра со злом, высокого с низким, борьба духовного «я» с хаотическим содержанием эмпирического сознания, в котором столько сторонних, не человеческих и не человеческих примесей. Этим путем вырабатывается «личность» и совершается нравственное развитие. Но нравственно высок и прекрасен не тот человек, который творит добро со скрежетом зубовным, ограничивая и урезывая свою человеческую индивидуальность, а тот, который, творя добро, радостно сознает в этом самоосуществление, утверждение своего «я».

Кант слишком по-старому толковал ту идею, что человеческая природа греховна и испорчена, и пришел к целому ряду ложных этических положений, в корне отрицающих дионисовское начало жизни. Прав он был только в том отношении, что считал нравственный закон законом воли, а не чувства. Я стою на точке зрения метафизического отрицания зла, не вижу в нем ничего положительного, считаю его лишь эмпирической видимостью, недостаточной реализацией добра, и человеческая природа для меня не греховна и не испорчена, зло ее эмпирически отрицательно, оно в «не-нормальности», т. е. в недостаточном соответствии с «идеальной нормой». Но мы хотели бы освободить жизнь чувства, жизнь непосредственную. Чувственная природа сама по себе не зло, она этически нейтральна, она становится злом только тогда, когда препятствует развитию личности, когда затемняет высшее самосознание и самоосуществление. Скажу более: чисто стихийная игра сил в человеке имеет огромную эстетическую ценность и, исходя по ту сторону этики, эта игра сил не осуждается этикой. Инстинкты сами по себе не нравственны и безнравственны, но человек без инстинктов не имел бы плоти и крови, в пределах опыта он не жил бы. А человеческое «я» развивается путем повышения жизни и потому старый призыв «жить во всю» никогда не теряет своего значения. В человеке есть безумная жажда жизни интенсивной и яркой, жизни сильной и могучей, хотя бы своим злом, если не добром. Это I

необыкновенно ценная жажда и пусть она лучше опьяняет человека, чем отсутствует совсем. Это бог Дионис дает о себе знать, тот самый, которому Ницше воздвиг такой прекрасный памятник во всех своих творениях, и он властно призывает к стихии жизни, к ее росту. Нравственная задача заключается не в ограничении этой жажды, а в ее соединении с утверждением и развитием духовного «я». Без этого нравственного самосознания «гора родит мышь», и дионисовская жажда жизни будет

утоляться исключительно тем беспутством, в котором ничего большего нельзя найти. Мы преклоняемся перед красотой всех могучих и зыбких порывов, мы утверждаем жизнь до бесконечности, жизнь во всем ее объеме, но для того, чтобы жизнь действительно была сильной, широкой и бесконечной, она должна наполняться ценным содержанием, т. е. в ней должна расти духовность, в ней должно осуществляться идеальное богочеловеческое «я».

Х.

Теперь перехожу к самому может быть важному вопросу — отношению нравственной проблемы к свободе. Кант строит всю свою этику на постулате свободы, для него нравственная проблема есть прежде всего проблема свободы, она предполагает дуализм царства свободы и царства природы (необходимости). Нравственный закон по своему происхождению и по своей природе принадлежит царству свободы, а не царству необходимости, он требует автономии человеческой личности. Только свободное выполнение нравственного закона возвышает человека: свобода и есть нравственная природа человеческого «я». Все аргументы против царства свободы, взятые из арсенала царства необходимости, одинаково наивны и несостоятельны, они основаны на недоказанном и недоказуемом предположении, что научно-познавательная точка зрения необходимости есть единственная и окончательная точка зрения, что опыт, который есть детище лишь одной стороны нашего сознания, есть единственная и окончательная инстанция. Мы прекрасно знаем, что в пределах опыта нельзя пробить брешь в детерминизме, что тут не может быть большей или меньшей степени необходимости, но мы и не противопоставляем свободы детерминизму в смысле взаимного исключения, а признаем параллелизм мира свободы и мира необходимости.

Свобода есть самоопределение личности, печать свободы лежит на всем том, что согласно с «я», что вытекает из его внутреннего существа. Свобода не отрицательное понятие, как это утверждают буржуазные мыслители, для которых она есть только отсутствие стеснений, свобода понятие положительное, она синоним всего внутреннего духовного творчества человеческой личности. Но быть свободным не значит определяться эмпирическим «я» с его случайным, взятым из опыта содержанием, свобода есть самоопределение духовного «я». С точки зрения Канта человек свободен, когда он определяется не своей чувственной, а своей нравственно-разумной природой. И я думаю, что можно поставить знак тождества между внутренней нравственной свободой и тем духовным «я», которое мы положили в основание этики. С гносеологической точки зрения свобода есть определение личности «нормативным сознанием» (этическими нормами) в противоположность определению случайными эмпирическими мотивами. А это приводит нас к торжеству свободы и нравственности. Торжество нравственного блага есть торжество «нормативного» сознания, духовного «я», т. е. торжество свободы. Если нравственность есть не что иное, как самоосуществление, то следовательно она есть освобождение. Индивидуальное и универсальное нравственное развитие есть торжество царства свободы в царстве необходимости, т. е. рост того самоопределения человеческой личности, когда все человеческое творчество подчинено духовному «я». Теперь мы можем оценить по достоинству то распространенное утверждение, будто бы «этические нормы», «абсолютный нравственный закон» посягают на свободу человека. Требование абсолютного нравственного закона есть требование абсолютной свободы для человеческого «я». Выполнение нравственного закона, как насилие над «я», есть *contradictio in adjecto*^{45*}, это выполнение всегда автономно. Но некоторые, может быть, скажут, что от этого страдает эмпирическая личность, что речь идет о ее свободе. К сожалению, понятие эмпирической личности не только неопределенно, но даже совсем невысказано, и от него нет пути к царству свободы. Быть «личностью», быть свободным человеком — значит сознать свою нравственно-разумную природу, выделить свое «нормальное» идеальное «я» из хаоса случайного эмпирического сцепления фактов, а сам по себе этот эмпирический хаос не есть еще «личность» и к нему неприменима категория свободы. А склониться перед эмпирическим фактом — это идолопоклонство перед алтарем необходимости, а не богослужение перед алтарем свободы.

Каково же отношение внутренней свободы к свободе внешней, свободы нравственной к свободе общественной? Я уже говорил, что нравственная проблема неизбежно превращается в проблему общественную, потому что человеческая личность может развиваться и наполняться многообразным содержанием только в обществе, в психическом взаимодействии с другими людьми, в процессе соиздания совместной культуры. Можно ли примирить внутреннее самоопределение личности, ее нравственную свободу и признание за ней абсолютной ценности с внешним гнетом, с

эксплуатацией ее другими людьми и целыми группами, с поруганием ее человеческого достоинства общественными учреждениями? Могут ли те люди и те группы, которые наконец сознали в себе достоинства человека и неотъемлемые «естественные» права своей личности, терпеть насилие и несправедливость? На эти вопросы не может быть двух ответов, тут всякое колебание было бы позорно. Какие идейные оправдания могут быть приведены в защиту точки зрения реакционеров и мракобесцев, жрецов грубого насилия, что может уменьшить их страшную вину перед человеческим духом и ослабить справедливое возмездие? Тут может быть историческое объяснение общественного зла, но не его нравственное оправдание.

Этика ясно и определенно требует осуществления «естественного права» человеческой личности и не допускает в этом отношении никаких компромиссов, этим самым она требует гарантии прав гражданина; вместе с тем этика безусловно осуждает классовые антагонизмы, как важнейшее препятствие для развития человека. С этической точки зрения оправдываются все усилия, направленные к завоеванию того минимума прав, при котором только и возможно достойное человека существование; с этической точки зрения для человека позорно не отстаивать тех своих прав, которые являются необходимым условием идеального самоосуществления. Если бы с точки зрения естественной необходимости оказалось, что насилие, несправедливость и угнетение человека должны увеличиваться, что свобода неосуществимая мечта, то и тогда императивы этики остались бы в полной силе, зло было бы не менее отвратительно, но только человечество должно было бы пасть в борьбе с ним. Но утверждения реакционеров разбиваются и с точки зрения необходимости.

Люди борются в обществе путем соединения и группировки, в истории мы встречаем собственно не борьбу отдельных людей, а борьбу общественных групп. Современная общественная группировка открывает широкие перспективы, необходимость дает условия, опираясь на которые человеческий дух может и должен создать лучшее, более свободное будущее. Творчество будущего всегда окрашено для нас не только в цвет естественной необходимости, но также в цвет нашей нравственной свободы. Теперь мы, кажется, смело можем сказать, что на нашей стороне окажется не только правда, но и сила.

Реакционеры привыкли встречаться с материалистическим обоснованием и оправданием освободительных стремлений, но гораздо сильнее и чувствительнее будет вызов идеализма. Идеализм обнаруживает полнейшую духовную нищету всякой реакционной идеологии: христианин проповедует зверское насилие над

людьми, спиритуалист тащит за всякое проявление духа в полицейский участок. Спиритуализм, признающий безусловную ценность за человеческим духом, нельзя соединить с оправданием внешнего, часто прямо физического, насилия над этим духом, спиритуализм не может появляться в казенном облачении и проповедовать ту безобразную ложь, будто бы свободный дух должен прекрасно чувствовать себя в рабском обществе. То новое идеалистическое направление, к которому я с гордостью себя причисляю, выводит необходимость освободительной борьбы за «естественное право» из духовного голода интеллигентной души.

Мы недостаточно ценим и недостаточно еще понимаем глубокого значения той критики существующего строя, которую предпринял Лев Толстой с точки зрения христианского идеализма. После Толстого ко многому нельзя уже относиться так индифферентно, как относились раньше, и голос совести настойчивее требует нравственно осмыслить жизнь, устранить чудовищные нравственные противоречия, которые у представителей силы принимают преступный характер.

Свою статью я заканчиваю следующим основным, как мне кажется, выводом: нужно личностью быть и своего права на образ и подобие Божества нельзя уступить ни за какие блага мира, ни за счастье и довольство свое или хотя бы всего человечества, ни за спокойствие и одобрение людей, ни за власть и успех в жизни; и нужно требовать признания и обеспечения за собой человеческого права на самоопределение и развитие всех своих духовных потенций. А для этого прежде всего должно быть на незыблемых основаниях утверждено основное условие уважения к человеку и духу – свобода.

" «Национальный вопрос в России» Вл. Соловьева⁴⁶ — классический образчик идеалистической критики реакционеров-националистов, но Соловьев не продумал до конца и не сделал всех необходимых выводов из спиритуализма.

43 Эта мысль была намечена Струве в статье «Высшая цена жизни»⁴¹. Начиная с этой недоконченной статьи в русской прогрессивной литературе все более обозначается сознательное идеалистическое направление. 44 45 «Толстовство» со всеми своими отрицательными сторонами давно уже потеряло всякое значение в жизни русской интеллигенции и потому теперь можно объективно оценить положительные заслуги Толстого.

КРИТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

I.

Критический пересмотр доктрины исторического материализма представляется мне теперь особенно важным и своевременным, так как именно с этой доктриной неразрывно связана большая часть споров и разногласий, как теоретических, так и практических, выдвинутых марксизмом на поверхность умственной и общественной жизни. Теория исторического материализма, очень интересная и значительная по своей роли в истории общественных идей, поддерживает целый ряд ложных социологических и историко-философских предпосылок и прямо даже суеверий, которые стоят на дороге развития социальной и философской мысли и препятствуют разъяснению самых насущных вопросов, мешают сговориться и сойтись на какой-нибудь общей задаче, одинаково близкой и священной для каждой из спорящих сторон.

Материалистическую догматику, которую заражены еще слишком многие, нужно вырвать с корнем, а корнем являются принимаемые большинством на веру догматы исторического материализма и в особенности так называемая «классовая» точка зрения, которая в руках большей части ее сторонников оказывается орудием против общечеловеческой логики и общечеловеческой этики и потому исключает возможность какой-либо логически или нравственно обязательной аргументации. А между тем еще слишком мало сделано для критики самой сути исторического материализма, почти так же мало, как и для его обоснования. В спорах «критиков» и «ортодоксов» одними также само собой подразумевается ложность некоторых догм марксистской социологии, как другими их непререкаемая истинность, и потому спорящие слишком часто говорят на разных языках и оказываются «варварами» друг для друга. «Буржуазные» в истинном смысле этого слова критики марксизма и исторического материализма только усиливали позицию классовой теории. Их грубое непонимание и некрасивые инсинуации питали то суеверное чувство, которое до сих пор мешает свободному умственному творчеству и догматически делит науку на буржуазную и небуржуазную, причем под буржуазной наукой подразумевается не заведомая защита буржуазии, буржуазного общества и буржуазных идеалов, что было бы совершенно справедливо и понятно, а огульно всякая научная и философская работа, которая не признает всех классовых догматов ортодоксии. Производится своеобразный сыск для открытия «буржуазной» материальной субстанции в самом искреннем правдоискательстве, в самой страстной жажде справедливости. Таким образом, одним взмахом пера упраздняется всякая свободная и прогрессивная работа мысли, всякое идеалистическое искание новых путей, упраздняется не путем доказательств и аргументов, а старым, унаследованным от католичества, путем «отлучения»: представляется достаточным показать, что такой-то отклоняется от «классовой» точки зрения и вступает в явные противоречия с Марксом, несчастный еретик осуждается, как «буржуа».

Я отношусь с большим хладнокровием и даже пренебрежением к такого рода полемике, поскольку она направлена против меня, и не вижу в ней решительно никакой теоретической ценности, это в идейном отношении *quantite negligeable*, и тут не может быть возражений по существу, так как само существо заменяется «полемическими красотами». Но дело обстоит не так просто, коренная причина тут не в склонности тех или других лиц к не совсем корректным полемическим приемам, к передержкам и инсинуациям, а в основном характере их мирозерцания, их догме, в которую многие верят так свято, так бескорыстно и беззаветно, что невольно забываешь их некрасивые полемические выходы и преклоняешься перед тем чистым идеалистическим источником, из которого исходит жажда справедливости, хотя и соединенная с ложными теоретическими идеями. Идеалист по природе не разменяет своей цельной «веры» на мелкие кусочки добра, на всякие маленькие улучшения, не объединенные какой-нибудь великой общей идеей, он может перейти только к новой «вере», еще высшей и тоже цельной и широкой, но это процесс мучительный и, во всяком случае, длительный. В «ортодоксах», моих противниках, мне всегда было

дорого их страстное, желание отстоять цельность и чистоту своего идеала, так как в этом я вижу неискоренимый идеализм человеческой души, который прорывается через материалистическую оболочку. Но эта идеалистическая потребность, просветленная и расширенная, может найти себе настоящее удовлетворение только в новой «вере», над созданием которой мы должны теперь работать. Чтобы расчистить почву для нового миропонимания и настроения, необходимо пролить критический свет на основные положения исторического материализма, которые все еще кажутся несомненными. «Небуржуазные» критики марксизма до сих пор делали это относительно ряда частных социологических вопросов, но недостаточно обращали внимания на те основные предпосылки, на которых покоится классовая точка зрения и материалистическое истолкование идеологии .

II.

Приступая к критике исторического материализма, мы прежде всего должны отметить его полнейшую методологическую и гносеологическую наивность. У сторонников этого учения существуют крайне путанные взгляды на характер той дисциплины, к которой применяется их «материализм». Есть ли это дисциплина историческая, социологическая или историко-философская? Определенного ответа на этот важный методологический вопрос нельзя получить от экономических материалистов. Марксистский «материализм» есть гносеологически-наивное смешение конкретных положений истории, абстрактно-научных положений социологии и метафизических идей философии истории. Поскольку исторический материализм проповедует монизм, строит теорию прогресса и применяет к социальному процессу предпосылки общеполитического материализма, он выступает в качестве философии истории, которая есть чисто метафизическая дисциплина. Материалистическую философию истории защищают те, которые наиболее дорожат цельностью своего мирозерцания, и они охотнее всего прибегают к термину «диалектический материализм». Таким сторонником материалистического понимания истории, как философского миропонимания является прежде всего сам Энгельс, затем популяризовавший Энгельса Н. Бельтов. Но исторический материализм стремится также построить науку об обществе, он ставит себе более специальную цель найти абстрактные социологические законы, обладающие такой же научной ценностью, как законы естествознания. Полной методологической ясности эта чисто социологическая задача не достигает почти ни у одного из представителей исторического материализма, методологическая путаница есть один из догматов ортодоксии, но во всяком случае исторический материализм претендует сделаться социологической теорией и двинуть вперед науку об обществе. Таковы все попытки установить постоянные соотношения между различными сторонами общественного процесса, которые методологически изолируются и выделяются из эмпирического хаоса конкретной истории, такова чисто социологическая теория борьбы общественных групп и общественной дифференциации. Наконец, самое распространенное и самое простое это – понимание исторического материализма, как чисто исторической теории, как замечательной попытки ориентироваться в конкретной истории, главным образом в истории буржуазно-капиталистической эпохи. Такой преимущественно исторический характер носит большая часть работ самого Маркса. Также Каутский склонен придавать «материализму» более тесное историческое истолкование, для него исторический материализм не столько философское мировоззрение или абстрактное учение об обществе, сколько метод истолкования конкретной истории.

Постоянное смешение принципиально различных задач, философской, социологической и исторической, приводит к очень неопределенному учению, которое называется «историческим», «экономическим» или «диалектическим» материализмом. Это смешение препятствует противникам разглядеть важные истины, скрывающиеся в этом учении, а ортодоксальных сторонников заставляет защищать положения заведомо нелепые. Критикуя основы исторического материализма, я все время буду указывать на смешение этих различных задач и различных дисциплин. Вывод из моей критики будет тот, что все-таки наибольшее значение остается за историческим материализмом, как за чисто исторической теорией, сознавшей свои границы, что для социологии он дает важные материалы, хотя не может быть и речи о материалистической социологии, наконец, что исторический материализм менее всего может быть философией истории, так как последняя возможна лишь на почве идеалистической метафизики. Начну с критики монизма, который лежит в основании материалистического понимания истории и составляет изначальный грех этого понимания, так как монизм во всех его видах недопустим не только в социологии, но и вообще ни в какой науке.

III.

Вся эмпирическая действительность, все объекты научного познания, данные нам в опыте, природа органическая и неорганическая, человеческая душа и история человечества поражают нас своим необыкновенным многообразием, в мире такое обилие красок, все так индивидуально и так трудно ориентироваться в этой пестроте, в этом множестве качеств. Наука прежде всего расчленяет и разлагает этот эмпирический хаос, она целиком покоится на принципе изоляции известной группы явлений из данного в опыте хаотического многообразия. Строго научное познание начинается лишь тогда, когда анализ выделил из того «всего», того «целого», которые мы называем природой, миром и т. п., ряд явлений более или менее однородного качества, напр. явлений физических или химических, биологических или психических и т. д. Только таким путем познающий ум ориентируется в эмпирическом мире и приходит к научным обобщениям, устанавливает сходства и различия, открывает типические соотношения, которые, приобретая характер обязательный для всякого времени и пространства, называются законами.

В мою задачу не входит углубляться в чисто гносеологические вопросы и для меня только важно установить следующее основное гносеологическое положение: наука, всякая наука, по самой своей сущности и задаче, по характеру своих объектов и по своим методам познания – плюралистична, в ней не может быть и речи о монизме, все равно материалистическом или каком-нибудь ином, монистические попытки всегда являются результатом некритического смешения задач положительной науки с задачами философии и метафизики. Не раз уже указывалось на то, что науки вообще, науки о мире, о «целом» не существует, такой научной дисциплины не только фактически нет, но и логически быть не может, так как она противоречила бы исходному пункту всякого положительного научного познания – выделению из целого, из этого многообразия типического ряда, в котором можно найти абстрактные соотношения. Наука начинается лишь тогда, когда она определила свои границы, свой особый объект и свои особые методы, это подтверждается всей историей наук. Поэтому существуют только отдельные науки с их специальными задачами, поэтому мы знаем только законы физические и химические, биологические и психологические, мы стремимся найти законы социологические, но ничего не знаем о законах какой-то несуществующей универсальной науки о

целом. Характерно, что о монизме много говорят только в применении к неразвитым наукам, не отделившим еще своей задачи от задач метафизики. О монистической астрономии и монистической физике ничего не слышно, сравнительно мало говорят о монистической биологии, уже больше о монистической психологии и до чрезвычайности много о монистической социологии, тут вопрос о монизме сделался чуть не основным вопросом социологической науки и в его торжестве многие видят залог будущего этой злополучной науки.

И действительно вопрос о монизме является самым жгучим вопросом для современной социологии, но только в одном смысле: социология делается научной лишь тогда, когда социологи поймут, что в науке не может быть монизма, что задача социологии открывать законы своеобразных социологических явлений, а отнюдь не объяснять исторический процесс из одного принципа, одного начала. Словом социологи должны сделаться настолько философами, чтобы понять все различие между научной социологией и философией истории, различие между позитивной наукой и метафизической философией. Первый признак отсутствия философского духа у социологов – это их упорное желание давать научно социологические ответы на чисто философские, метафизические вопросы. На этом недоразумении основана мечта о монистической социологии. И в самом деле, что может из себя представить монизм в социологии?

Монизм стремится объяснить все, весь мир у одного начала, одного принципа, все самые разнообразные качества он выводит из какого-нибудь одного изначального качества, он не может успокоиться ни на каком множестве, он последовательно идет к единому и стирает по дороге все индивидуальное, все многообразие опыта. Монистическое стремление к единству в познании есть глубочайшая, неискореняемая потребность человеческого разума, все величайшие философы были в известном смысле монистами. Но каким образом возможно социологическое удовлетворение этой монистической потребности? Социология, подобно всякой науке, начинается с выделения социологических явлений, явлений общественности, из всей природы, из всего

многообразия эмпирического мира. «Социальное» признается особым качеством, эмпирически неразложимым, и в этих пределах оказывается возможным найти

необходимые соотношения. Выделив общественность, «социальное», из всей совокупности мирового целого, социология начинает внутреннее расчленение, методологическую изоляцию различных рядов в общественном процессе, как, напр., экономического, правового и т. д., и таким путем устанавливает абстрактные соотношения, которые, если не сейчас, то хотя со временем получают тот общеобязательный характер, который позволит их назвать социологическими законами.

Если социология начнет искать единого, изначального и конечного в общественном процессе, то только по непоследовательности и половинчатости она может остановиться внутри явлений общественности и успокоиться на признании таким единым изначальным и конечным чего-то «социального» же. Последовательный монизм требует перехода через грань, отделяющую общество от остальной природы, он ведет социолога к мировой совокупности и погружает ученого, задавшегося целью, построить науку об обществе, в волны бесконечности. Тут начинается целый ряд в высшей степени увлекательных и важных философских проблем, но социология, с ее более скромными и специальными научными задачами, забывается совершенно. Как применить материалистический монизм, который есть хоть и плохая, но во всяком случае чисто метафизическая теория, к социологии, к социальному процессу? Так как материалистический монизм учит, что единое, изначальное и конечное есть материя и из нее исходит все многообразие мира, то последовательное проведение этой точки зрения в применении к социальному процессу должно разорвать грань, отделяющую общество от природы и должно открыть во всем многообразии общества ту же единую материю, которая открывается в многообразии природы. Н. Бельтов совершенно последовательно и говорит, что в невозможности чисто механического объяснения истории заключается слабость диалектического материализма и ссылается на несовершенство других наук в этом отношении. Но сила исторического материализма целиком покоится на этой его слабости, сила его в том, что, гонясь за решением чисто метафизической проблемы посредством материалистического монизма, он все-таки по дороге высказывает ценные социологические и исторические мысли. Все, что есть верного и жизненного в историческом материализме, прямо противоречит монистической тенденции утопить все социальные краски в бескрайнем море единой мировой материи.

Но может быть еще непоследовательное применение материалистического монизма к социальному процессу, таковы все попытки найти единую, изначальную социальную материю внутри социального процесса. Такой социальной материей признается экономика, производительные силы. Именно в этой форме проявляется монизм у большей части экономических материалистов. Но перенесение монизма в специальную науку, в частную сферу эмпирических явлений – это очевидный гносеологический абсурд, это ни то, ни се, ни наука, ни философия. Наука не доходит до единого и изначального в той группе явлений, с которой она имеет дело, она не задается конечными вопросами и не дает того понимания и объяснения, которое может дать только философия, философия же идет гораздо дальше и ищет единого и изначального не в такой частной области, как общественность, а в сущности мира, раскрывающейся во всей действительности вообще и в социальном процессе в частности.

Само понятие материи социальной жизни (экономики, производительных сил) устанавливается социологией путем изоляции, выделения известного ряда из совокупности социальных явлений, это детище «плюралистического» метода в социологии, а не «монистического». Все, что есть ценного в историческом материализме, носит на себе печать научного плюрализма и с монизмом ничего общего не имеет. Это ценное заключается в том, что методологически выделяется материальная сторона общественной жизни, устанавливаются необходимые соотношения в этой сфере (законы экономические) и соотношения между этой стороной и другими сторонами общественности, развитием человеческой культуры (законы социологические). Монизма нет ни в исходном, ни в заключительном пункте социологического исследования, так как социологическое исследование берет выделенную из всей природы общественность во всем ее многообразии, путем методологической изоляции устанавливает различные ряды в общественном процессе и открывает в них и между ними необходимые абстрактные соотношения, т. е. социологические законы. Некоторые еще понимают под монизмом применение принципа причинности ко всем явлениям, т. е. последовательное проведение научного детерминизма, но это злоупотребление термином, так как монизм есть онтологическое учение. Что принцип причинности обязателен при научном исследовании всех явлений мира, это истина, которую в настоящее время не станет отрицать ни один сторонник философского дуализма. Известно также, что для

психологии такие детерминисты, как, напр., Вундт, устанавливают принцип внутренней психической причинности, отличной от внешней физической". К социальным явлениям физическая причинность тоже оказывается неприменимой, так что детерминизм отнюдь не ведет еще к монизму.

Монизм отвечает метафизической жажде человеческого духа, которая и удовлетворена может быть только на почве метафизики. Монистическая тенденция нашего познания по отношению к историческому процессу удовлетворяется только философией истории, которая, есть часть метафизики, а не научной социологии. И тут громко заявляет свои права идеализм. Если Маркс много дал социологии, то для философии истории гораздо больше может дать Гегель. Только на почве метафизического идеализма можно преодолеть эмпирическое многообразие, можно понять его как видимое проявление единой духовной реальности. Но социология должна быть позитивна и ре-

' Даже в метафизике чистый монизм недостаточен и неудовлетворителен, так как не решает проблемы «индивидуального». Будущее, скорее, принадлежит метафизическому моно-плюрализму. ЛИСТИЧНЭ, как и всякая наука, и потому исторически материализм должен отбросить свои монистические претензии, только тогда из этого учения можно извлечь ценные данные для социологической науки.

IV.

Теперь перехожу к критике другой не менее важной основы исторического материализма. Сторонники исторического материализма считают свое учение не только самой совершенной формой монизма, но также и самой совершенной формой эволюционизма. Вот против этого социологического эволюционизма, доводящего до крайности все ошибки количественной, механической теории развития, я и думаю направить свою критику. Количественный, механический эволюционизм так же несостоятелен и так же ненаучен, как и монизм, ему должна быть противопоставлена другая, новая теория развития. Эволюционная теория второй половины XIX века, столь для него характерная, предмет гордости позитивно настроенных умов, покоится на совершенно ложных философских основаниях, и пора наконец признать, что мы не имеем еще удовлетворительной теории развития, что у нас есть только отдельные кусочки, сами по себе ценные, но объединенные ложной гипотетической теорией. А между тем факт развития есть самый крупный, самый великий факт и человеческой жизни, и жизни всего мира. В настоящее время не может быть споров между сторонниками и противниками теории развития, не быть эволюционистом невозможно, защищать эволюционизм вообще против антиэволюциониста есть анахронизм. Спор может быть только о том или другом понимании эволюции, так как могут быть разные теории развития.

Шаблонный эволюционизм, принимаемый на веру всеми экономическими материалистами в качестве непререкаемого догмата, хочет монополизировать отрицание чудес, но в сущности он допускает «чудо», как свое основное предположение. Вера в переход простого количества в сложное качество, – эта основная вера количественного механического и по существу материалистического эволюционизма, есть вера в чудо из чудес, в чудо рождения качественного духа из бескачественной материи, жизни из безжизненного, общественности из природы, в которой нет ее задатков, познания и нравственности из чего-то абсолютно от них отличного, не заключающего в себе даже намек на познание и нравственность. Тайну рождения всех качеств в мире не дано разгадать эволюционизму, оперирующему лишь с простыми количествами. Та лаборатория эволюционизма, в которой готовятся все высшие качества, все сложнейшие проявления духа из простых количественных комбинаций есть лаборатория алхимическая и позитивные алхимики творят в ней чудеса.

Говорят очень много о развитии, о приспособлении и т. п., но при этом забывают об одной маленькой безделице, забывают о том, кто развивается и приспособляется, о субъекте эволюции. И решили, что субъект развития есть тоже продукт развития. Так, напр., приспособление признается не только фактором развития жизни, для Спенсера и других биологов- эволюционистов сама жизнь, та жизнь которая развивается, есть не что иное, как приспособление внутренних отношений к внешним, она продукт развития. Но всякое «приспособление» с логической неизбежностью предполагает то, что приспособляется, в данном случае – жизнь, как субъект развития, и то, к чему происходит приспособление, в данном случае качественно отличную от жизни природу. Но у эволюционистов понятие «приспособления» поглощает все остальные моменты, особенно момент внутренний, и потому развитие оказывается висющим в воздухе, оно не имеет субстрата. Для того

чтобы поставить теорию развития на правильный и единственный возможный путь, нужно прежде всего признать следующее основное для всякой эволюции положение: во всяком развитии предполагается то, что развивается, субъект развития, как нечто изначальное и внутреннее, теория может показать, как развиваются в мире все его качественные проявления, но она не может рассматривать внутренние качества, как механический продукт развития; так, напр., теория развития открывает факторы развития жизни, но сама жизнь в ее качественной своеобразности предполагается, как нечто изначальное, неразложимое и невыводимое из отсутствия жизни, из физико-химических процессов неорганической природы; она открывает факторы развития общественной жизни людей, но сама общественность, т. е. известного качества взаимодействие людей, опирающееся на свойства человеческого духа, предполагается и не выводится из ее отсутствия, из неорганической и органической природы и т. д. Словом, количественному мировоззрению мы решительно противопоставляем качественное мировоззрение, вере в эволюционные чудеса, в алхимию, посредством которой из элементарных количественных комбинаций материи и единой энергии происходит все на свете, все высшие и сложные качества человеческой культуры, мы противопоставляем точку зрения, по которой качества, раскрывающиеся лишь в высших ступенях человеческой культуры, изначально заложены в духовной, внутренней природе мира и не выводимы из количеств. Это те субъекты или субстраты развития, которые раскрываются и разворачиваются взаимодействующими рядами. Но только основные качества человеческого духа изначально и устойчивы, вокруг них образуются текущие психологические наслоения, все социальные формы, все содержание культуры изменчиво и является лишь способом обнаружения первичных качеств. Развитие и есть именно раскрытие, разворачивание, в нем что-то изначальное и внутреннее становится внешним, получает свое наибольшее выражение. И мы должны признать, что то, что получает свое наиболее богатое выражение и обнаружение в духовной культуре человечества, его наивысшее познание, наивысшая нравственность, наивысшая религия и искусство, все это заложено в мировой жизни, как семя, как качественно неразложимый субстрат развития .

Таким образом возникает очень интересная и важная философская проблема, которая требует того или иного метафизического разрешения. Но ни одна наука со своими специальными задачами не доходит до решения этой философской проблемы, она должна сознать свои границы, которых эволюционисты слишком часто переступают. В задачу биологии так же мало входит вопрос о сущности жизни, о ее изначальном рождении от чего-либо, как в задачу физики и химии не входит вопрос о происхождении материи и энергии и о природе мира. В задачу социологии, которая нас сейчас особенно интересует, не входит вопрос о конечном происхождении общества и его отношении к мировому целому. Объединить различные ряды явлений, исследуемые социальными науками, и понять их, как единое целое, это задача метафизики, а не науки. Социология также предполагает психическое взаимодействие людей, направленное на совместное поддержание жизни и развитие культуры, как и все изначальные качества человеческого духа, познающий ум с его априорными формами и его стремлением к истине, нравственную волю с ее стремлением к добру и правде, чувство с его потребностью в красоте, религиозное сознание, объединяющее все душевные функции в одном стремлении к Божеству, и т. д. При поверхностном эмпирическом взгляде бросается, напр., в глаза, что сначала было невежество, а потом наступило просвещение, что этому способствовал ряд социальных факторов. Но просвещение сделалось возможно только потому, что для этого были внутренние задатки в человеческом духе, была потребность в знании и свете, оно не могло развиваться из невежества внешним механическим путем. Социология не имеет никакого права считать продуктом социального развития высшие функции человеческой души и соответствующие им высшие блага духовной культуры, это вне ее компетенции. Количественный эволюционизм в социологии так же недопустим и нелеп, как и во всех сферах знания, это переживание метафизического материализма.

Что такое материалистический эволюционизм в социологии? Это попытка вывести все качества человеческого общества и человеческой культуры, такие ее ценные блага, как познание и нравственность, религию и право и т. д., из бескачественной социальной материи – экономики. Все оказывается продуктом социального развития, и нет никакого субъекта развития, кроме того или другого количества социальной материи. Понятие причинности применяется к отношению между экономикой и другими сторонами социального развития в самом произвольном смысле этого слова. Механическое понимание причинности совершенно неприменимо к социологии, это уже достаточно часто выяснялось. Все качественно самостоятельные ряды мировой и социальной жизни можно было бы свести к единству только в метафизическом понятии

мировой субстанции, которое для науки не имеет значения. Материалистический монизм и эволюционизм в социологии оказывается недостаточно позитивен и эмпиричен. Присмотримся внимательнее, какие выводы можно сделать по отношению к историческому материализму и к его центральной идее – экономическому объяснению идеологии – из нашего понимания эволюции вообще.

V.

Соединение материалистического монизма с материалистическим эволюционизмом приводит в социологии к тому положению, что единственной реальностью и конечным источником всей социальной жизни людей, всей человеческой культуры является социальная материя – экономика, материальные производительные силы. Цвет человеческой жизни, вся идеология, все духовные ценности культуры – это только отражение экономики, «надстройка» над материальным «базисом». Идеальное развитие человечества объясняется из материального, из него выводится. Имманентное развитие материальных производительных сил создает все многообразие общественной жизни и культуры, т. е. по строгому смыслу материалистического понимания истории, накопление и комбинирование количества социальной материи – экономики – из себя творит разнообразные идеальные качества, нарастающие в развитии человечества. Возьмем для примера такое идеальное качество, как нравственность. Общественная наука констатирует факт развития Нравственности в историческом процессе. Каково должно быть правильное от-

5 Н.А. Бердяев

ношение социологии к этому факту? Прежде всего социология должна брать нравственность, как априорную предпосылку, как изначальное качество, невыводимое ни из какого другого качества, в ряде нравственного развития она не может допустить перерыва, до которого не было бы нравственности, как особенного качества человеческого духа, она должна мыслить этот ряд до бесконечности, теряющимся в недрах мировой жизни. Этот ряд нравственного развития исходит из идеальной стороны человеческой природы, которая изначальна и невыводима ни из чего внешнего и чуждого ей, в этом ряду развитие всякого нравственного качества, порождается нравственным же качеством, есть результат его нарастания изнутри. Для метафизики причинность есть внутренняя творческая работа духа, но социологическая наука призвана открыть только ту функциональную зависимость, которая существует между развитием нравственности и развитием всего общества.

Общественное развитие создает почву для внешних проявлений внутреннего нравственного начала, это внешнее проявление нравственности в общественной жизни людей часто называют «нравами», которые непосредственно входят в объект социологической науки. Тут социология констатирует связь между уровнем нравственного развития и уровнем общественного развития вообще, она рассматривает общественное развитие, как условие, при котором только и может развиваться в жизни человечества нравственное начало и кристаллизоваться в правах. Таким образом социолог ия может установить целый ряд необходимых соотношений и приблизиться к выработке социологических законов.

Словом, имманентное нравственное развитие, исходящее из идеальной природы человека, подвергается социальному трению, социальная материя оказывается благоприятным или неблагоприятным условием для раскрытия нравственного момента в жизни человечества, для воплощения в высшей человеческой культуре. Что касается вопроса о конечном источнике нравственности и ее сущности, то это уже не дело социологии, это вопрос философской этики. Но исторический материализм поступает совершенно иначе, он переносит плохую материалистическую метафизику в науку и переступающей свои границы наукой заменяет метафизику. Последовательный экономический материализм отрицает качественную самостоятельность нравственности, он стремится вывести ее из чего-то внешнего, из социальной материи, которая чудесным образом порождает все качества: ей только стоит увеличить свое количество, комбинировать его так или иначе, и получается и право, и нравственность, и познание, и религия, и художественное творчество, и все что угодно.

Впрочем, так будет рассуждать только последовательный экономический материалист, для которого эта теория является цельным философским мирозерцанием, менее последовательный, придающий теории более ограниченное историческое значение, как, напр., Каутский согласится признать основные свойства человеческой природы, как предпосылки, с которыми приходится считаться материалистическому пониманию

истории. То, что мы сказали о нравственности, можно применить к любой другой стороне «идеологии». По центральному для исторического материализма вопросу об отношении между экономикой и идеологией, между материальной и духовной культурой мы должны установить следующие основные положения. Социальная материя (экономика, производительные силы) не дана в объекте социологической науки, как единый субстрат социального процесса, она методологически выделяется из всего многообразия общественной жизни, что является очень плодотворным для социологии приемом. Вся идеология, вся духовная культура исходит из идеальных сторон человеческого духа, который и является истинным субъектом исторического развития: все стороны идеологии предполагают неразложимые качества человеческой души и в них коренятся. Между социальной материей, экономикой и духовной культурой, идеологией, существует функциональная зависимость, постоянное соотношение, которое может быть сформулировано так: материальное социальное развитие создает почву, условие для идеального развития человеческой культуры, есть необходимое соответствие между степенями экономического и идеологического развития, но отнюдь не порождение идеологического ряда экономическим рядом. Совместная борьба людей за поддержание жизни создает материальную культуру, тот ряд социально-экономических явлений, без которого невозможен духовный рост человечества. Но социологическая наука должна рассматривать экономическое развитие, как самостоятельный ряд, невыводимый из идеологического развития; этот ряд имеет свои собственные критерии в экономической целесообразности и производительности. Нужно признать большой заслугой исторического материализма, что он указал на огромное самостоятельное значение материального экономического развития и перестал искать причины этого развития в идеальных порывах человеческой личности, которая не может создать социальной материи и социологически зависит от материальных производительных сил. Свободный человеческий дух творит все высшие и высшие формы культуры, творит право и нравственность, науку и философию, искусство и религию, но в своем творчестве он опирается на материальное общественное развитие, накопление социальной материи, которая является таким же необходимым орудием для совершенствования человечества, как вообще внешняя природа для духа.

Из всего вышесказанного мы вправе сделать заключение, что исторический материализм может иметь значение в качестве ограниченной исторической теории, он может пролить свет на конкретную историю человечества, затем из него можно извлечь ряд ценных положений для социологии будущего, но как философия истории, как система философского материализма, доводящая до крайности все грехи количественного эволюционизма и неизбежно переходящая в отрицание качественной самостоятельности и истинной реальности всех духовных благ человеческой жизни, он должен быть радикально отвергнут. Нельзя искать материальной подкладки, материального субстрата для идеального развития, для всех идеальных построений, потому что «идеальное» эмпирически столь же реально, как и «материальное», а сведение их к единому субстрату есть уже метафизическая теория, которая непременно идеалистична и считает субстанцией дух, а материю лишь видимостью. Философия истории считается с относительной правдой исторического материализма, но делает отсюда выводы прямо противоположные всякому материализму. Философия истории, возможная лишь на почве метафизического идеализма, должна построить теорию прогресса, так как вопрос о прогрессе выходит из сферы социологической науки, и понять «экономический», как материальное средство для идеальных целей человеческой жизни. Смысла исторического процесса можно искать только в идеологии, сколько бы мы ни говорили о значении экономики и материального развития; с философской точки зрения, конечным субстратом исторического процесса, первоисточником всех ценностей, нарастающих с прогрессом, является живой дух, он субъект, творец и цель исторического прогресса.

Я решительно отвергаю всякий монизм и ходячий механический эволюционизм в применении к социологии, но в философии истории, в метафизическом понимании исторического процесса являюсь сторонником спиритуалистического монизма и идеалистической теории развития. Вл. Соловьев гораздо больше дает для философии истории и метафизической теории прогресса, чем все экономические материалисты вместе взятые. Возможно только идеалистическое понимание истории, только оно удовлетворяет монистической тенденции нашего познания и нашей потребности в теории прогресса, которая осмыслила бы нашу жизнь и нашу борьбу за лучшее будущее. Ряд почти банальных истин исторического материализма, в основании которых лежит подмеченный факт грубого жизненного материализма человеческой массы, пропитанной мелкими повседневыми интересами, нельзя отрицать, их нужно осветить философской работой разума. И тогда относительная истинность марксистского истолкования конкретной истории и марксистской социологии может

ужиться с абсолютной истинностью идеалистической философии истории, идеалистической этики и метафизики. Необходим синтез реалистической социологии Маркса и идеалистической философии истории Фихте и Гегеля. Таким образом решится поставленная, но не решенная Кантом проблема отношения между идеальными нормами, присущими человеческому духу, и объективным течением исторического процесса, в котором социальная материя является такой давящей количественной силой. После Маркса мы уже не можем быть экономическими реакционерами и утопистами, мы прошли хорошую школу социологического реализма и впитали в себя некоторые неумирающие по своему значению истины. Мы преклоняемся также в труде Маркса, беспощадного материалиста и реалиста, перед его идеалистической жадой справедливости на земле, этим отблеском вечной правды. Поэтому, несмотря на нашу решительную критику и резкое отрицание некоторых положений марксизма, мы отдаем дань уважения и удивления одному из величайших людей всех времен. А теперь переходим к социологической теории борьбы групп и классов, этому важнейшему выводу материалистического монизма и эволюционизма в социологии.

VI.

Марксистская теория классовой борьбы имеет огромное историческое значение. Это, прежде всего, историческая теория, понятие класса она заимствует из конкретной исторической эпохи, эпохи капиталистической, она является отражением самого заметного и крупного факта в социальной жизни XIX века, факта резких классовых антагонизмов и классовой борьбы, которого не замечают только ослепленные предрассудками и предвзятыми идеями. Но в том виде в каком теория классовой борьбы проповедуется марксизмом, она еще не может претендовать на социологическое значение; чтобы получить социологическую теорию, нужно прийти к положениям, имеющим абстрактное, независимое от конкретного исторического времени и пространства значение; на марксистской теории слишком сильна печать современной эпохи с ее живой борьбой, в этом ее сила с одной стороны, но с другой – в этом ее социологическая слабость. Но историческую теорию борьбы классов можно превратить в социологическую теорию борьбы групп.

Исторический материализм впервые ясно отметил ту важную для общественной науки истину, что люди борются за жизнь с природой и друг с другом не в одиночку, а путем соединения и группировки, что в социальном процессе мы всегда находим не борьбу людей, а борьбу групп. Он же установил, что социальная группировка происходит на основании того или иного перераспределения социальной материи, состояния производительных сил. Это методологическое выделение социологического понятия группы в высшей степени важно для социологической науки и ему нужно придать абстрактный социологический смысл. Тогда под группой мы будем понимать не только «класс» в том смысле, в каком это слово применимо к обществу XIX века, – классов не было на первых стадиях общественного развития и, по справедливому верованию марксизма, не будет на его высших стадиях, – группа есть основная, элементарная социологическая единица. Когда мы мыслим общественность, мы уже мыслим не отдельного, изолированного человека, которого для социологии не существует, – а особого рода взаимодействие людей, социальную группировку людей, мы берем социального группового человека и исследуем отношение личности к группе и отношение групп между собою. Понятие социальной группы, т. е. внешнего взаимодействия людей, прикрепленного к материальной основе социальной жизни, есть основное социальное понятие. Социология смотрит на весь социальный процесс, как на взаимодействие и перекрещивание различных социальных групп.

Для философии истории, для философской этики существует, прежде всего человеческая личность, как дух, который творит высшие блага человеческой культуры, как цель истории, но социология, принимая идеальные основы человеческой природы в качестве неразложимых предпосылок, не делает их объектом своего исследования; ее интересует не внутренняя природа человеческого духа, не идеальные ценности, а внешние отношения людей, которые и называются социальными в собственном смысле этого слова. Она не задается нелепой целью вывести всю духовную культуру из материального базиса, но она ставит себе более специальную задачу: выделить внешние отношения людей и установить необходимое соотношение между внешней социальной группировкой и социальной материей, и открывает ту социологическую истину, что внешнее распределение и взаимодействие общественных групп возникает на почве материального экономического развития. Общественное разделение труда есть самый общий социологический факт, порождающий все разнообразие общественных положений, но он же ведет к развитию личности путем сближения групп. В том ходячем положении марксизма, что «экономический фактор» является главным и определяющим в развитии социальных отношений, есть

значительная доля истины, но нужно это понимать критически. Экономический фактор не может играть никакой созидательной роли в идеальном развитии человечества, он не создает никаких идеалов, никаких духовных ценностей, но играет основную роль во внешней, социальной группировке людей, в развитии «общественности», которая всегда является лишь необходимым условием, необходимым орудием для развития «духовности», для внутреннего идеального развития человечества. Таким образом, мы еще раз убеждаемся, что учение о господстве «экономического фактора» может иметь первостепенное значение для истории, очень важное для социологии и не имеет никакого значения для философии истории. Еще раз подчеркиваю, что социология имеет дело не с внутренним, а только с внешним человеком, с человеком, поскольку он вступает во внешние социальные взаимодействия с другими людьми. Социология бессильна вывести внутреннего человека с его идеальным содержанием из человека внешнего с его взаимодействием с социальными группами, подобная попытка есть основная ложь марксистского философского миропонимания. Но социология должна установить соотношения между внешним социальным человеком и социальной группой, брать социального человека в его многообразных взаимодействиях с разнородными социальными группами и открывать те или иные групповые влияния на развитие личности (в чисто социологическом смысле). На этой почве мы приходим к очень важным выводам.

Личность, индивидуальность, с социологической точки зрения, есть результат перекрещивания различных социальных групп, в ней соединяются разнообразные социальные влияния, и степень ее развития и богатство ее содержания прямо пропорциональны степени социальной дифференциации. Обыкновенно это формулируют так, что личность есть продукт «социальной среды». Но это нужно понимать в ограниченном, специально социологическом смысле. Социология не властна утверждать, что внутренние идеальные качества личности создаются внешней социальной средой, этим вопросом она и не задается, она берет только внешние общественные наслоения, нарастающие на внутренней природе человеческого духа и образующие внешнего общественного человека. Социология имеет дело только с внешним групповым человеком, на котором лежит печать внешних наслоений социального процесса. Только философия истории, этика и метафизика открывают за этим групповым человеком общечеловека. Можно сказать, что социология имеет дело не с человеком, а только с его оболочкой. И потому социология не должна, как это пытается делать исторический материализм, смотреть на социальный процесс, как на лабораторию, в которой готовится человек, человека не может создать внешняя, материальная социальная среда, как бы ни было велико ее влияние; человек есть дух, он образ и подобие Божества и он предполагается социологией как данное. Социология пытается только открыть, как из-под внешней социальной оболочки показывается человек, как в борьбе групп подымает голову общечеловек.

Под влиянием известного исторического момента и боевых жизненных соображений марксизм преувеличил групповой антагонизм, противоположность классов, он вырыл между группами непроходимую пропасть. Совокупность всех общественных групп в своем взаимодействии образует данное общество, которое имеет свои общекультурные надгрупповые интересы. Общественное развитие знаменует собою сближение между общественными группами, ослабление пропасти, усиление общественной целесообразности. Падение рабства сделалось возможно только тогда, когда уменьшилась та пропасть между группой рабов и группой господ, которая препятствовала рабу сознать себя тоже человеком. Настоящая борьба между рабочими и капиталистами возможна только тогда, когда ступается непроходимая пропасть между групповым человеком из рабочих и групповым человеком из буржуазии, когда рабочий имеет возможность сознать, что у него такие же права, как у капиталиста. Мы можем установить следующее парадоксальное по форме положение: сама классовая борьба, рост ее силы и сознательности возможны только благодаря ослаблению классовых антагонизмов, благодаря сближению между различными общественными группами. Личность рабочего развивается только постольку, поскольку группа, к которой он принадлежит, перекрещивается с другими группами, сближается с ними, поскольку ослабляется его групповая ограниченность и он получает впечатления не только от своей узкой группы, а от всей совокупности общественных отношений, от самых разнообразных проявлений культуры. То же можно сказать про личность группового человека третьего сословия, она развивалась в прошлом, поскольку стиралось ее резкое отличие от аристократии, а в настоящее время она еще может развиваться только постольку, поскольку будет стираться ее отличие от представителей рабочего класса. Личность не может развиваться, пока ее единственным и определяющим жизненным впечатлением является отношение ее экономической группы к другой экономической группе, с которой она непосредственно связана. Только широкий круг общественной и культурной жизни

может дать материал для развития личности. Если рабочий будет знать только фабрику и капиталистов, с которыми он ведет повседневную борьбу, он еще не может быть развитым человеком, залог его развития в том, чтобы он вращался в как можно более разнообразных общественных кругах, ему необходимы впечатления от разнообразных культурных начинаниях, нужны союзы, преследующие чисто идеалистические цели. Личность социологически питается не непосредственно социальной материей, а общественными отношениями людей, перекрещиванием и взаимодействием всех общественных групп и различных культурных слоев, хотя личность прикреплена к своей социальной группе, как к основному впечатлению жизни, и на ней, прежде всего, лежит печать групповой ограниченности, как первоначальное общественное наслоение. Постоянное сближение и перекрещивание различных общественных групп в направлении преобладания групп демократических ослабляет групповую ограниченность и ведет к постепенному выделению общечеловека из- под толстых пластов, покрывавших его идеальную природу. В этом залог развития личности и демократизации общества.

Теперь перехожу к самой важной части статьи, к критике «классовой идеологии» и марксистской классовой точки зрения вообще, так как я отвергаю классовую точку зрения даже в применении к политическим идеологиям, я вижу в ней огромное препятствие не только для решения теоретических вопросов социологии и философии, но и вопросов практических.

VII.

Идея классовой идеологии, классовой точки зрения на жизнь с ее борьбой, на исторический процесс и даже на весь мир – это пункт, в котором марксизм перестает быть наукой или философией и становится религией. То негодование и раздражение, которое вызывает у экономических материалистов всякая попытка отнестись критически к классовой точке зрения, доказывает, что тут мы имеем дело со святыней, вызывающей религиозное к себе отношение. Я это не в насмешку говорю, для меня это яркий показатель того, что религиозная потребность неискоренима из человеческой души, и что, если она не удовлетворяется нормально религией, то – удовлетворяется чем-ни- будь иным, принимающим религиозную форму, тогда наука и социальная борьба становятся религией. Но религия классовая есть переходное состояние и суррогат, она должна перейти в истинную общечеловеческую религию.

Исторический материализм детализирует то общее положение, что всякая идеология вытекает из экономики, является лишь ее отражением, он считает понятие социального класса соединительным звеном между моментом экономическим и идеологическим. Получается следующая цепь рассуждений: материальные производительные силы создают определенную классовую структуру общества, социально-экономическое положение каждого класса создает определенную психологию у его представителей, посредством этой специфически классовой психологии экономическая действительность отражается в идеологии, внутренний духовный человек выводится из внешнего экономического человека, из социальной материи, как первоисточника. Это основное для марксизма понятие классовой психологии включает в себе несомненную долю истины, это прежде всего не теория даже, а констатирование факта. Во всяком обществе, представляющем собою взаимодействие социальных групп, а в особенности в сложном классовом обществе XIX века, нас поражает факт групповой ограниченности типических представителей тех или других групп. Что представители буржуазии, как класса, в подавляющем большинстве случаев закоренелые буржуа с крайне ограниченным групповым кругозором, что иную групповую ограниченность мы встречаем у мелкой буржуазии и опять иную у дворянства, все это истины, которые нужно признать почти банальными. На человеческой природе пластами лежат социальные наслоения и может быть самыми могущественными являются те, которые коренятся в групповом расчленении всякого общества. Каждый исторический человек представляет из себя смесь идеальной общечеловеческой природы с ее потенциальной возможностью творить правду и групповой общественной психологии с ее неизбежной ограниченностью, с узостью социальных горизонтов. Человеческий дух по своей природе рвется к свободе и свету из узких рамок всякой групповой и вообще эмпирической ограниченности, но на пути встречает накопившиеся веками групповые традиции, предвзятые социальные мысли, чувства и стремления. Каково же отношение этой групповой ограниченности, этой «классовой психологии» к идеологии, к идеологическому развитию человечества, к творчеству более совершенных форм культуры?

Тут, очевидно, не может быть причинного отношения. Классовая ограниченность

буржуазии может искажать науку, но не может ее создавать, она может искажать идеалы социальной справедливости, но опять-таки не создавать их. Классовые особенности представителей труда могут заключать в себе меньшую степень групповой ограниченности по отношению к некоторым истинам социальной науки и идеалу социальной справедливости, их групповая социальная обстановка может быть более благоприятна для истины и правды, чем таковая у буржуазии, но и тут никакие групповые особенности не могут создавать ни научных истин, ни социальных идеалов. Исторический материализм с поразительной нескритичностью смешивает причину с условием. Такое отрицательное условие, как групповая ограниченность, которая только может быть более или менее благоприятна, не может создать такого положительного, как истина в нашем познании и справедливость в наших идеалах. Очевидно самое большее, что можно сказать, это то, что искание истины и творчество идеалов подвергаются социальной трению и что потому так много лжи в творческих теориях и так много несправедливости в социальных стремлениях. На счет групповой ограниченности, «классовой точки зрения», можно отнести только искажение идеологии, всякая же истинная и справедливая идеология есть апелляция к идеальным сторонам человеческой природы против групповой ограниченности, всякий шаг в идеальном развитии человечества есть победа общечеловека над классовым человеком.

Мы уже говорили выше, почему идеология не может быть выведена из экономики, как из первоисточника, почему идеальное не может быть отражением материального. Отсюда само собой следует, что внешний факт того или иного классового социального положения не может объяснить внутреннего процесса человеческого творчества. Идеология имеет своим источником не социальную материю и соответствующую ей социальную группировку, а идеальную природу человеческого духа, она всегда есть преодоление групповой ограниченности, попытка возвыситься над ней. Словосочетание «классовая идеология» внутренне противоречиво и нелепо, могут существовать классовые интересы, классовые предрассудки и предвзятые мнения, но классовых идеалов, классовой истины, классовой справедливости быть не может. Идеал, вдохновляющий марксизм, сам есть не что иное, как попытка возвыситься над всякою групповою ограниченностью, в том числе и ограниченностью рабочего класса, путем окончательного устранения классов с их специальными интересами и сдавленным кругозором. Реальным материалом для всякой идеологии является вся совокупность социальной действительности, взаимодействие ее социальных групп, но живой дух исходит из идеальной стороны человека, его вносит в жизнь общечеловек, которым и для которого творится вся культура с ее идеальными целями.

Классовая точка зрения заключает в себе значительную долю истины, на которую мы уже указывали, она верно подмечает факт групповой ограниченности, указывает на благоприятное или неблагоприятное влияние групповых интересов и предвзятых мнений на искание истины и справедливости, но как социально- философское мировоззрение, как религия, она должна быть решительно отброшена, так как в основании ее лежит грубое смешение общечеловека, духовного существа, с внешним групповым человеком. Классовая точка зрения на идеологию есть завершительный ложный вывод из целого ряда ложных посылок, из ложного монизма и эволюционизма, из ложного взгляда на отношение между экономикой и идеологией, из ложного понимания социологической теории борьбы групп. На базарной площади валяется нелепая идея, что будто бы критическая философия есть проявление буржуазного инстинкта самосохранения, что философский идеализм реакционен и на руку господствующим классам, что в каждом философском построении нужно искать подозрительную материально-классовую подкладку. Этой ходячей, никем никогда недоказанной идеей пользуются люди неспособные к самостоятельному мышлению, и пора, наконец, прекратить это безобразие. Нормальная логика никому не дает права искать и находить материальную классовую подкладку в философских идеях, когда они по существу не заключают в себе ничего «материального» и «классового», когда они являются бескорыстным исканием правды и прямо и сознательно защищают справедливость. Нельзя быть идеологом класса; можно или принадлежать к данному классу, быть проникнутым его интересами, отстаивать их, тогда оказывается неуместным слово «идеолог»; или, не принадлежа к классу, и не будучи заинтересованным, защищать справедливость его требований, но это значит быть идеологом правды, руководиться сверхклассовым идеалом и потому тут неуместно слово «классовый». Чтобы окончательно уяснить свою точку зрения, перехожу к анализу правовой политической идеологии и, в частности, к выяснению роли интеллигенции в творчестве социальных идеалов. Эти животрепещущие вопросы, приближающие нас к практической жизни, будут заключительным звеном в нашей критике исторического материализма.

VIII.

Что существует связь и соотношение между экономикой данного общества и его государственно-правовым строем, это факт отмечаемый даже не экономическими материалистами. Все заставляет думать, что экономический момент является предпосылкой для момента правового и политического. Всякая политическая программа, по-видимому, есть реакция на экономическую действительность и она неизбежно считается с реальным перераспределением сил, с социальной группировкой. Исторический материализм видит в политической идеологии не просто отражение экономической действительности, он считает ее детищем того или другого социального класса, он признает только классовую политическую идеологию и только классовую политику. В основании этого утверждения лежит та доля истины, что на политической идеологии несравненно больше, чем на всякой другой, лежит печать групповой ограниченности, она на каждом шагу искажается своекорыстными интересами групп, которые с трудом способны возвыситься над узкими горизонтами своей обыденной жизни с ее мелкими интересами. Теоретические промахи исторического материализма находят себе объяснение и оправдание в крупном, можно сказать основном факте социальной истории XIX века, в факте безобразного искажения политических идеалов ограниченностью и своекорыстием господствующей в настоящее время буржуазной группы, искажения, доходящего до полного затмения человеческого облика. Бесстыдное оправдание угнетения человека человеком, небывалое еще по своему цинизму увлечение исключительно материальными интересами, грубый политический материализм, подавляющий идеальные запросы человека, все это естественно должно было привести к тому, что угнетенные и жаждущие справедливости потеряли веру в человеческую природу, они не видели возможности открыть в бесстыдном буржуа человека, так как человек, в котором живет нравственный закон, не может сосать человеческую кровь и ставить материю выше духа. И протестантские силы общества XIX века неизбежно облеклись в классовую одежду, хотя под ней и скрывался идеальный порыв к правде и справедливости, жажда восстановления человеческого облика, преодоления классового человека во имя общечеловека.

Прекрасно понимая те мотивы, которые привели марксизм к классовой точке зрения, мы все-таки должны признать ее ложной теорией и в настоящее время даже вредной не только в области философии, науки, искусства, нравственности, религии, но и в области политики. Понятие классовой политической идеологии немислимо прежде всего потому, почему вообще немислима классовая идеология, как это выше мы старались показать, а теперь постараемся поближе присмотреться, как создается политическая идеология. Мы уже говорили, что социальная группировка происходит на экономическом основании, каждая социальная группа имеет свои специфические экономические интересы, свою ограниченную социальную задачу, вытекающую из ее отношения к другим группам. Так, напр., рабочие борются с капиталистами за улучшение своего материального положения, у них есть ряд специальных групповых интересов и задач, которые решаются прогрессивной рабочей политикой. Имманентно из экономического положения рабочих, из рабочего движения вытекает только чисто профессиональная, узкогрупповая политика. Рабочее движение, поскольку оно остается строго групповым, поскольку оно вытекает из отношений рабочих к капиталистам, есть, прежде всего, тредьюнионистское движение, из него имманентно не вытекает еще никакой политической идеологии, оно не ставит себе еще идеальной задачи перехода к высшим формам человеческой культуры. Общий классовый интерес, единство стремлений в данном классе – это не более как фикция, что блестяще доказывается английским рабочим движением. Каждая группа имеет массу частных интересов, не может быть общей социально-экономической «идеи» четвертого сословия, она распадается на целый ряд отдельных стремлений, различающихся в пределах данной группы. Из экономического положения какого-нибудь класса и его отношения к другому нельзя еще вывести никакой политической идеологии; всякая политическая программа опирается на анализ взаимодействия всех классов, на их отношение ко всему обществу и культуре, т. е. предполагает преодоление классовой ограниченности. Государство даже с строго реалистической точки зрения не может быть органом какого-нибудь класса, оно есть продукт равнодействующей всех общественных сил. Социологически нелепо выделять рабочий класс из демократического государства и противопоставлять его исключительно в качестве разрушительной относительно этого государства силы, потому что рабочий класс является творчески-созидательной общественной силой и органической частью демократических государственных и правовых форм.

Социально-политический идеал, выставляемый марксизмом, не вытекает необходимо из

экономического положения рабочих и их групповой борьбы. Как и всякий идеал, он привносится в групповое движение со стороны, он коренится в идеальных сторонах интеллигентной души и стремится возвыситься над групповой ограниченностью, поднять профессиональное движение до общечеловеческого социального и культурного движения. В настоящее время это часто признают сами марксисты, хотя тем самым они отрекаются от основ своей теории, по которой всякая социально-политическая идеология есть продукт имманентного экономического развития. И в самом деле, какой смысл можно вкладывать в то утверждение, что социально-политические идеалы суть продукты имманентного экономического развития определенного класса? Тут возможно двоякое толкование. Прежде всего можно сказать, что политический идеал непосредственно исходит из данного класса, имманентно вытекает из его экономики. Это самый грубый смысл; экономические материалисты понимают, что социально-политические идеалы никогда не бывают непосредственным продуктом самого класса, что их привносят идеологи класса в имманентный процесс развития. Поэтому предлагают другое толкование: классовая идеология есть отражение социально-экономического положения данного класса, идеальное выражение его заветных мыслей, чувств и стремлений. Так, напр., «идея четвертого сословия»^{1*}, созданная не непосредственно самим рабочим классом, а интеллигентной душой Маркса и Лассалья, есть отражение социально-экономического положения четвертого сословия, идеальное выражение его дум и стремлений. Но тут мы встречаемся с несомненным злоупотреблением словами, с самым некритическим обращением с понятиями.

«Идея» четвертого сословия, как идеал общечеловеческой правды, коренится в идеальной глубине человеческого духа, раскрывающегося в творчестве великих идеалистов, она по самому существу своему есть попытка преодолеть групповую ограниченность рабочего движения, она превращает интересы в идеалы, вносит в социально-экономическое движение нравственное начало. Всякая правовая идеология есть применение к данной социальной действительности идеального начала естественного права, которого нельзя вывести не только из экономического положения какой-либо группы, но и вообще из эмпирической действительности, так как оно трансцендентной природы, она всегда призывает к вечной справедливости и абсолютной свободе и открывает в данной эмпирической действительности лишь новые способы для осуществления этой идеальной задачи. Естественное право есть самостоятельное качество, невыводимое из экономики, а оно есть настоящая основа всякого политического идеала. Носителем этого идеального правового начала, а следовательно и основанного на нем социально-политического идеала является развитая интеллигентная душа, возвысившаяся над групповой ограниченностью, т. е. общечеловек. Возьмем для примера либерализм, самую крупную политическую и правовую идеологию и вместе с тем наиболее подозреваемую в чисто классовом экономическом происхождении. Все повторяют ту до пошлости шаблонную формулу, что либерализм есть доктрина буржуазная и возникла для материальных интересов растущего третьего сословия; даже противникам экономического материализма это кажется необыкновенно правдоподобным. Все недоразумение основано тут на смешении идеальной сущности либерализма, его поистине вечных целей, с теми временными средствами, которыми он пользо-

вался в известную эпоху, с теми искажениями и тою непоследовательностью, которые проявляют реальные исторические силы. Очень легко показать буржуазность и реакционность германских «национал-либералов», непоследовательность и половинчатость «свободо-домыслящих», также как можно было бы показать, что социал-демократы являются единственными настоящими, последовательными либералами, так как несут знамя свободы и равенства, «естественных прав» человека. Не трудно также показать буржуазность экономического индивидуализма, возводящего «историческое» право собственности в право «естественное». Но нельзя доказать буржуазность вечной нравственной сущности либерализма: идеи личности с ее неотъемлемыми естественными правами, идеи свободы и равенства, этих основных моментов в осуществлении естественного права личности, идеи гарантий всех неотчуждаемых личных прав в государственном устройстве. Только непозволительное насилие над человеческой логикой и своеобразное нравственное ослепление могут привести к дикому утверждению, что право свободы совести, этот духовный источник всякой свободы, есть право «буржуазное» и потому не может особенно вдохновлять. Можно искать классовой материальной подкладки для объяснения ограниченности исторического либерализма, для тех искажений, которым он подвергается со стороны тех или других общественных сил, можно признать буржуазными те средства, которыми пользовались в известную историческую эпоху для осуществления целей либерализма, но идеальные принципы либерализма исходят из глубины человеческого духа и являются раскрытием вечных нравственных ценностей. «Идея» четвертого

сословия имеет совершенно то же идеальное нравственное содержание, что и либерализм, она только предлагает новые способы, соответствующие современному моменту социального развития, для более последовательного проведения в жизнь все тех же вечных принципов возвышающихся над всякою социальной действительностью и социальной группировкою, и теперь новые общественные силы группируются для решения этой вековечной задачи.

Марксистская идеология эклектическая и половинчатая, это еще середина между интересами группового человека и идеалами общечеловека. Марксизм есть нечто гораздо большее, чем выражение чисто группового, профессионального рабочего движения с его ограниченным реализмом, нечто меньшее, чем тот общечеловеческий идеал правды, который должен поднять людей на высшую ступень культуры. Поэтому это чисто переходная идеология, не разграничивающая еще в достаточной степени реальных задач группового движения и идеальных задач движения общечеловеческого. В марксизме общечеловек с его идеальным обликом, отрицающим всякую классовую ограниченность, всякое угнетение человека человеком, нравственно только просыпается и наша задача в том, чтобы дать ему полное выражение. А для этого нужно преодолеть «классовую» точку зрения, отвести ей ее узкую и ограниченную область, так как она только часть, а целое видно только с «общечеловеческой» точки зрения.

Носителем и творцом политической идеологии является междуклассовая, или вернее сверхклассовая интеллигенция, т. е. та часть человечества, в которой идеальная сторона человеческого духа победила групповую ограниченность. «Интеллигент» не имеет непосредственной связи с той или иной экономической группой, это человек с наибольшей внутренней свободой, он живет прежде всего интересами разума, интеллекта, духовный голод есть его преобладающая страсть. Каждый человек должен быть интеллигентом, но групповые социальные влияния являются крупным препятствием, преодолеваемым веками, и тут создается целый ряд градаций. Сам Маркс был сверхклассовым интеллигентом, смотревшим на рабочее движение и его отношение к общественному развитию с такой высоты, которая очень и очень возвышается над ограниченностью групповых стремлений, вдохновлявшими его интересами было познание социального процесса и осуществление социальной справедливости. Человеческий дух в лице лучших своих представителей свободно творит правовые и политические идеалы правды и справедливости, но он реалистически опирается на взаимодействие всех общественных групп, на все прогрессивные силы общества, претворяя ограниченные стремления профессиональных групп в идеальную задачу современности, пробуждая человека в ограниченном групповом существе. Идеал справедливости производит расценку реальных групповых интересов, признавая одни из них справедливыми, другие же несправедливыми. Несправедливость групповых интересов буржуазии и ее крайняя групповая ограниченность делает эту группу в современном европейском обществе реакционной и затрудняет всякое обращение к человеческой природе ее представителей. Группа, представляющая трудовое начало современного общества, поставлена в этом отношении в несравненно более благоприятные условия, на ней не лежит пятно угнетателя и она не заинтересована в поддержании существующего зла. Но и переход к высшей культуре, к более справедливому социальному строю может быть результатом только сложного взаимодействия наиболее передовых групп, а никак не деятельности только одной группы. Пути к будущему многообразны и тут не может быть сколько-нибудь точного социологического предвидения, так как нет исторических законов, по которым идеал лучшего будущего рождался бы с фатальной необходимостью. Всегда еще очень многое остается на долю свободы нашего духа. Науке не дано постигнуть тайну человеческого творчества, так как она невхожа в царство свободы.

Таким образом сверхклассовая интеллигенция, исходя из безусловной по своему значению идеи «естественного права», из вечных идеалов свободы и справедливости, выделяет очередную прогрессивную задачу, общую для многих реальных групп, объединяет параллельные ряды групповых общественных движений в общенациональном деле достойного человеческого существования. Интеллигенция возвышается над узостью каждой из общественных групп, понимая свой либерализм в настоящем, идеалистическом смысле этого слова, но вместе с тем пользуется всеми этими группами, как реальным базисом. Можно, напр., придавать огромное значение земству, влиять на него и опираться на него в известный исторический момент, не заражаясь групповою ограниченностью среднепоместного дворянства, которое, главным образом, представлено в наших земствах. Классовое движение может быть только частью общего освободительного движения, оно имеет свои ограниченные профессиональные цели и потому должно быть подчинено общечеловеческой задаче,

поставленной идеальными запросами человеческой личности, которая властно требует своих прав.

Пусть не думают, что мы реабилитируем старый утопизм и возвращаемся к «субъективизму», который сами же раньше критиковали, только философское невежество может выставлять подобное обвинение. Мы слишком хорошо понимаем все значение материального общественного развития, которое не может быть создано порывами интеллигентной души. Принимая развитие материальных производительных сил и соответствующую социальную группировку, как реальный базис, мы должны творить социально-политическую справедливость и духовную культуру, она имманентно сама собой из социальной материи не возникнет, так как социальная материя не причина, а условие, не цель, а средство. Наша практическая программа должна считаться и с реалистической социологией и с идеалистической философией истории, последняя указывает на цели, которые нас делают людьми, первая на средства, которые не делают нас бесплодными утопистами.

Необходимо выделить зерно истины, заключающееся в историческом материализме, и отбросить ложную материалистическую метафизику, искажающую все, что есть верного в этом учении. Тогда мы получим ценный метод для исторической ориентировки, ряд важных положений для социологии и реалистические указания для социальной политики. Но теория классовой идеологии, классовой науки и нравственности, классовой политики, заключающая в себе относительную историческую правду, в качестве миропонимания, в качестве религиозной святыни должна быть окончательно отвергнута. В той форме, которую теперь принимает классовая точка зрения, она делается вредным предрассудком, угощающим свободное творчество человеческого духа, препятствует обнаружению идеальной общечеловеческой природы, которая должна наконец развернуться во всей своей красе и мощи и создать царство правды. Иллюзия же «классовой» правды создана временным, переходящим злом жизни, от которого не должно остаться ничего, так как вселенская правда единая и вечная, должна победить.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ РЕЛИГИОЗНОГО БРОЖЕНИЯ В РОССИИ

От вершин интеллигенции (в лице национального героя мыслящей России Льва Толстого) и до низин народных оно (русское общество) сознательно и самочинно творит культуру, работая над разрешением высших ее задач – религиозных, выдвигая их как христианство первых веков и реформация нового времени рядом и в связи с проблемами моральными и социальными. Этой особенности нашего времени – упорной работе народного сознания над религиозной проблемой (работе, которая не есть просто мучительное недоумение, каким был раскол) мы придаем огромное значение: в ней видится нам явственный знак культурной зрелости русского народа в его целом и благое предзнаменование широкого подъема национальной культуры. Как ни тягостны те условия, в которых происходит процесс творчества национальной культуры, мы готовы с радостным сердцем повторять классические слова Гуттена: *Die Geister sind erwacht: es ist Lust zu leben!*² Да, они проснулись! в разных местах, под разными широтами, на том необъятном пространстве, где раскинулось русское племя, творится культура и творится человеческой личностью, притязающей на самочинное мышление и такое же строительство личной и общественной жизни.

Л. Струве. «В чем же истинный национализм»³*

Бывают эпохи в жизни народа, когда всякий факт духовной культуры, наиболее, казалось бы, далекий от политической злобы дня приобретает острый политический смысл, когда всякое живое проявление культуры, всякое духовное искание человеческой личности стоит под знаком национального политического освобождения и самым фактом своего существования требует свободы и права. Наша родина вступает теперь в эпоху небывалого еще подъема народных сил и несоответствие между властными запросами созревшей для свободы личности и нашим позорным государственным строем и наглой политикой правительства достигло крайнего напряжения. Вопрос о политическом освобождении России, о создании правопорядка, гарантирующего свободу, сделался вопросом дальнейшего достойного существования русской национальности, и вся наша национальная духовная культура нуждается в политической свободе, как в элементарном условии своего дальнейшего развития. В сознание всех русских людей, не потерявших окончательно совести и чести, должна войти та непререкаемая истина, что без свободы России грозит гибель и духовная смерть. Мы думаем показать это на религиозном брожении, которое имеет в наших

глазах большое симптоматическое значение. На страницах «Освобождения» уместно рассмотреть это брожение не с богословской или философской точки зрения, а с точки зрения политической.

Безобразный, давящий факт русского самодержавия сузил сознание передовых представителей русской интеллигенции и искажил их перспективы. Под влиянием этого тяжелого кошмара русской жизни наша передовая интеллигенция слишком «мнистически» и односторонне поняла социально-политическое движение, сложность и многообразие освободительных задач ступевались и в перспективу совсем как-то не вошли запросы религиозного сознания, не было создано огромное значение религиозной реформации, самым тесным образом связанной с политическим освобождением России. Как бы мы ни смотрели на православие, христианство и религию вообще, было бы нелепо и не исторично думать, что в России, освобожденной от гнета самодержавия, не будет никаких религиозных запросов и никакого свободного уже воплощения религиозного сознания. То учредительное собрание, которое призвано будет создать свободную Россию, не властно упразднить религию, но оно может и должно освободить религию, провозгласить и гарантировать свободу совести, как самый незабываемый параграф «декларации прав человека и гражданина» и, таким образом, дать возможность и православной церкви превратиться из министерства исповедания, подчиненного русскому царю, в свободную религиозную организацию, преследующую религиозные цели. Поэтому религиозное движение несомненно будет иметь у нас политическое значение и займет свое место в сложной и многообразной освободительной борьбе. Политически оппозиционными могут оказаться не только свободные религиозные искания нашей интеллигенции и сектантское религиозное движение в народе, это само собой ясно, но и сама православная церковь, если она оправится от «паралича», о котором говорил Достоевский^{9*}, проникнется живым духом и сознает свое христианское призвание. И в качестве посторонних свидетелей мы должны признать, что на почве православного христианства возможно движение, направленное против самодержавия, движение, выставляющее на своем знамени: свободу совести, освобождение церкви от гнета государства и требование христианской политики. В личности Победоносцева воплощен не столько дух русского православия, сколько дух русского самодержавия и была бы глубокая внутренняя логика в ненависти искренних представителей духовенства к хозяйничающему в церкви министру русского царя. По истинно христианской логике давно пора было бы изгнать из храма Божьего торгашей, совершающих" постыдный торг религиозной совестью в интересах полицейских, во имя иного бога, бога государственного насилия и гнета. На знамени обер-прокурора святейшего

Синода Победоносцева, и исторической православной церкви, поскольку она перед ним холопствует, написан идеал низменного государственного позитивизма, а не идеал религиозно-христианский.

Католицизм пал потому, что в нем церковь превратилась в государство, церковь пожелала быть хозяином земли и сделала государство орудием своих землевладельческих целей. Католический клерикализм основан на принижении церкви до государства с его материалистическими насильственными способами действий, и это падение церкви сказалось в кострах инквизиции. Но во всяком случае католицизм сыграл крупную творческую роль в истории, психологические переживания католицизма чувствуются еще в современном социализме. Православная же церковь не играла такой самостоятельной роли в русской истории, она была орудием государства, религия ставилась в униженно подчиненное положение к самодержавию. Искренно и глубоко религиозные натуры, которые видят в православии единственную истинную религию, должны признать, что православная церковь еще не создана, и им остается мечтать об идеальном типе клерикализма, в котором государство превратится в церковь и насильственный полицейский союз будет заменен религиозным союзом любви .

После того, как Духовным Регламентом Петра Великого учрежден был св. Синод и в нем властно было заявлено Петром: «делать сие должна Коллегия не без Нашего соизволения», православная церковь прекратила свое самостоятельное существование и превратилась в министерство исповедания, цезарепапизм, признание царя главой церкви, окончательно восторжествовал *. Приниженность церкви, ее готовность быть реакционным орудием в руках государства, вызывает брезгливое отношение к православию у лучших представителей русской интеллигенции. Та интеллигенция, которая справедливо видит в «неблагонадежности» свою высокую нравственную обязанность и свою историческую миссию, не считает православную церковь опасным врагом, она слишком понимает невозможность клерикализма на русской почве,

страшным врагом является абсолютный царизм, а православие внушает к себе презрительно-индифферентное отношение. Если русская интеллигенция, религиозная по природе в лучшем смысле этого слова, долгое время была пропитана религиозным индифферентизмом и была одинаково чужда, как активного религиозного отрицания, так и активного религиозного созидания, то ответственность за это падает на русское правительство, сумевшее превратить религию, это высшее проявление духовной культуры, в что-то отвратительное и отталкивающее. И, может быть, одним из самых страшных преступлений русского правительства будет признано то его низкое деяние, что оно воспитало лучшую часть русской интеллигенции, умевшую идти на крестную муку за правду, в духе религиозного индифферентизма и подозрительного отношения ко всяким религиозным исканиям, как к чему-то политически неблагоприятному. За это преступление русское правительство заслужило перед судом Божиим «гиену огненную» и анафему православной церкви, поскольку она представляет мистическую церковь Христову.

Великая русская литература – самая религиозная в мире. Творчество двух величайших русских гениев – Л. Толстого и Достоевского, носит по преимуществу религиозный характер, и есть зерно истины в славянофильской идее, видящей в этом отражение нашего национального духа. Религиозны ваши философские искания, и религиозный дух почил даже на нашей атеистической публицистике. Укажем на главные симптомы религиозного брожения, которое замечается в последние годы.

Всеми признается, что зачинателем религиозного брожения в России является Л. Толстой, он пробил брешь в религиозном индифферентизме русской интеллигенции, и запросы религиозного сознания поставил в центре внимания. За это он был отлучен от церкви, именно за свои религиозные искания, так как людей просто индифферентных от церкви не отлучают. Мы не особенно высоко ставим положительные религиозно-философские воззрения Л. Толстого, но значение Толстого для развития нашего религиозного сознания и для нашего освобождения так безмерно велико, что его нельзя преувеличить. Л. Толстой с гениальной мощью раскрыл безобразные противоречия и ложь в историческом христианстве, показал антихристианский характер нашего исторического православия. Только после проповеди Л. Толстого, силу которой мы видим отнюдь не в отрицании религиозной метафизики, почувствовалось, что к вопросам религиозного сознания нельзя относиться с пассивным индифферентизмом, что освободить религиозную совесть от государственного гнета возможно только при положительном, действительном отношении к религии, что сокрушить историческое православие можно только активным религиозным стремлением. Л. Толстой с необыкновенной силой поставил перед нами идеал служения Богу путем воплощения религиозно-нравственного начала в жизни. В толстовском идеалистическом анархизме есть зерно великой, неумирающей истины. Характерно, что особенно горячими и активными защитниками свободы совести явились у нас такие религиозные люди, как славянофилы и Вл. Соловьев, им принадлежит видное место в русском религиозном движении, они одинаково восстали и против пассивной безрелигиозности русской интеллигенции и против казенной, предписанной государственной властью религиозности так называемых православных христиан.

В последние годы можно указать на целый ряд фактов религиозной жизни нашего общества. Такова нашумевшая речь орловского предводителя дворянства Стаховича в защиту свободы совести^{9*}, такова проповедническая и публицистическая деятельность священника Г. Петрова^{10*}, по существу мало интересная, но характерная тем, что она исходит от представителя духовенства, от которого мы ничего не привыкли слышать кроме догматической мертвечины и холопства перед русским правительством. Очень характерно также пробуждение интересов к запросам религиозного сознания у ряда представителей передовой нашей публицистики, вышедших из марксизма, столь, казалось бы, чуждого всяких религиозных интересов, хотя и религиозного по существу. Но здесь мы предполагаем специально остановиться на очень характерном в этом отношении явлении, недостаточно известном русскому обществу и не получившем еще своей надлежащей оценки, мы имеем в виду петербургские «религиозно-философские собрания», протоколы которых печатались в журнале «Новый путь»^{11*}.

В этих «религиозно-философских собраниях» мы видим небывалое еще в русской жизни явление. Представители литературы и представители духовенства сходятся для свободной дискуссии о религиозных вопросах, русские литераторы сидят рядом с епископом Сергием, архимандритом Антонином, протопресвитером Янышевым и т. п. и спорят о свободе совести, об отлучении И. Толстого от церкви^{12*}, об отношении христианства к плоти, об отношении между интеллигенцией и церковью. Правда,

большая часть этих литераторов не популярна, это гг. Мережковский, Розанов, Минский и др., но говорят они подчас речи, которых не приходилось еще выслушивать ни одному архиерею. Мы знаем, что у нас обыкновенно или прикладывались к ручке высокого духовного лица и холопствовали перед ним так, как он холопствовал перед русским правительством, или не считали возможным пребывать с ним в одной комнате; мы не привыкли даже думать, что представители нашего духовенства способны к членораздельной речи, выражающей собою какие-нибудь мысли, и для нас дика была мысль, что с ними можно спорить о животрепещущих вопросах и высказывать перед ними свободно свои мысли. И вдруг свобода совести и свобода слова временно утверждаются в маленьком уголке Петербурга, называемом «религиозно-философскими собраниями», русскому духовенству приходится выслушивать очень горькие истины от русской интеллигенции и такой интеллигенции, которая не видела до сих пор своей нравственной обязанности в открытом провозглашении подобных горьких истин. Да эти собрания несомненно имеют политическое значение, как симптом глубокого политического брожения, проникающего в такие уголки, которые казались совершенно безнадежными в этом отношении. В России такие явления возможны только в эпоху небывалой еще «смуты», когда смута становится делом общенациональным – и «Освобождение» должно освещать и эти уголки, которые тоже займут свое место в освободительном потоке. Мы отнюдь не склонны раздувать значение этих петербургских «собраний» и прекрасно видим политическую малосознательность почти всех его участников. Мы берем это явление как симптом и хотим определить объективный его смысл. А объективный смысл большой, и он вот в чем.

Всякое религиозное искание, искреннее религиозное обновление и созидание, всякое духовное алкание и духовное творчество неизбежно упирается в одну точку, в которой связываются и развязываются все узлы русской жизни – в русское самодержавие и по объективной логике требует устранения самодержавия, хотя бы это и не было определено сознано. На почве самодержавия и бесправия невозможна не только политическая деятельность, не только экономическая деятельность, но и вообще никакое созидание, никакая самая, казалось бы, невинная в политическом отношении культурная работа, невозможна духовное творчество в религии, в науке, в литературе, в просвещении народа. Всякая культурная творческая работа, наиболее далекая от политики, требует свободы совести, свободы слова, свободы печати, свободы союзов, требует самостоятельной деятельности личности, свободного творчества человеческого духа и потому предполагает гарантию прав личности. В самодержавном полицейском государстве духовная культура есть контрабанда, своим существованием она только доказывает, что есть фактический предел полицейскому гнету даже самого сильного и самого реакционного правительства, что духа нельзя угасить окончательно, что он все-таки восстанет и заявит о своих правах.

Русское самодержавное государство не может утолить ни материального голода русского народа, ни духовного голода русской интеллигенции. Русский народ пытается утолить свой духовный религиозный голод не в православной церкви, замаранной прислужничеством врагу народа – бюрократическому правительству, а в свободном сектантском движении, русская интеллигенция делает свой религиозный духовный голод сознательным орудием в борьбе с гнетом самодержавия. Все слои русского общества должны понять, что русское самодержавие вступило в тот последний, ликвидационный фазис своего развития, когда оно может только злобно и бесчеловечно отрицать, все отрицать – виселицей, тюрьмой, кнутом, пролитием народной крови; оно ничего не может создать ни в одной сфере жизни. Наше правительство нигилистично в подлинном смысле этого слова, оно окончательно потеряло стыд и не знает велений законов Божеских и человеческих. Нет религии, достойной этого имени, которая могла бы оправдать деятельность г. Плеве и быть его союзником и, если христианская религия не окончательно еще погибла, то она должна заявить о своем существовании и возрождении протестом против преступлений русского правительства и требованием христианской «политики, которая возможна только при свободе и безусловном уважении к человеческой личности. Это пытался сделать Вл. Соловьев, но недостаточно определено и последовательно. Теперь лучшие славянофилы должны были бы сделаться революционерами, если бы они не пожелали отказаться от своей идеальной природы. Присмотримся ближе к разговорам в «религиозно-философских собраниях» и на них подтвердим нашу основную точку зрения.

В первой книжке «Нового Пути», журнала, который, главным образом, посвящает себя вопросам религиозным, помещена статья г. Минского «О свободе религиозной совести»^{13*}. «Я лично считаю, говорит г. Минский, свободу религиозной совести

величайшим благом жизни и соответственное изменение законодательства – неотложной реформой, от которой более, чем от всех других, зависит наше будущее. Но отношение к этому вопросу со стороны интеллигенции кажется мне неверным и неглубоким».

Мы готовы согласиться, что отношение к этому вопросу неглубоко, мы думаем, что позитивизм нашей интеллигенции, которого все еще держится большая

ее часть, и не может смотреть глубоко на этот вопрос. Но так ли уже глубок сам Г. Минский, который считает себя идеалистом? Он, конечно, защищает свободу совести, это очень похвально с его стороны, но защищает он ее аргументами, которые не представляются нам особенно глубокими и идеалистическими. Г. Минский подвергает расценке свободу совести, он взвешивает аргументы представителей церкви, отрицающих свободу совести, и в результате этих взвешиваний делает благоприятный для свободы вывод. Это старый, утилитарный прием позитивизма, в данном случае позитивизма религиозного, тут взвешивается полезность или вредность свободы совести для торжества христианской религии. Г. Минский решает на этой почве вопрос – в пользу свободы совести, архимандрит Антонин, с которым он полемизирует, – против свободы. Хорошо, что он открыто поднимает этот вопрос, спорит о нем и ценно то, что он пытается решить его не по ту сторону православия, а внутри его, но аргументы его в религиозно-философском отношении поверхностны, а в политическом обнаруживают элементарное непонимание и недодуманность. Ниже мы попытаемся сделать свою постановку вопроса о свободе совести.

Г. Минский заканчивает свою статью словами: «У нас интеллигенция и церковь не должны стать в положение воюющих сторон. Те «возвращающиеся», о которых я говорил, те борцы и творцы в области религиозных идей ждут от церкви чего-то большего, чем отказ от цензурного насилия. Они ждут деятельной и положительной помощи и приязни. Они надеются, что в лоне православной церкви религиозная реформация, подобно государственной реформе, осуществится не так, как в Европе, – придет не снизу, а сверху, не путем борьбы, а путем любви, не через одоление, а через благословение». В драме, которую переживает искренно религиозная русская интеллигенция, Г. Минский пропустил главное действующее лицо – русское самодержавие. Самодержавие угнетает не только русскую интеллигенцию, но и русскую церковь, религиозную совесть, и потому свободное отношение между интеллигенцией и церковью, ожидание от церкви «по-

б Н.А. Бердяев мощи и приязни» возможно только при «одолении» самодержавия, при устройении свободной церкви. Ждать религиозной реформы сверху, при сохранении существующего государственного строя, в лучшем случае наивно. Мы ждем позорно долго и не имеем права больше ждать, сама религиозная реформация должна у нас сделаться революцией снизу. Мы ждем благословения, но это «благословение» придет только от освобождения, которое освободит интеллигенцию и самую церковь и поставит ее в такие условия, которые, если в ней еще остались творческие силы, сделают для нее возможным «путь любви».

Как же решается вопрос о свободе совести и об отношении интеллигенции к церкви в религиозно-философских собраниях. Преосвященный Сергей, епископ ямбургский, говорит в своей вступительной речи: «настоящего, серьезного, действительно прочного единства мы достигнем только в том случае, если выскажем друг перед другом, чтобы каждый видел, с кем он имеет дело, что он может от него принять и чего не может. Без этого неперемного условия наш мир был бы недоразумением, и совместная работа – невозможной. Мы хотим правды и искренности; и потому всякий, кто искренно стремится к тому же, хотя бы он подходил с совершенно противоположной стороны, хотя бы крайне заблуждался, уже за одно это искание правды и желание помочь делу нашего единения, заслуживает с нашей стороны всякого уважения и всякой благожелательности. Итак, господа, доверяя искренности каждого, будем, при всех наших несогласиях, неизменно друг с другом благожелательны. Таким путем мы лучше узнаем друг друга и, может быть, достигнем единения». Таким образом, преосвященный Сергей до известной степени гарантировал свободу совести в пределах «собраний» и тем самым признал, что свобода совести необходима уж для того, чтобы дебатировать вопрос о свободе совести.

В собраниях читается ряд докладов на животрепещущие темы. Таков, напр., доклад Г. Тернавцева: «Русская церковь перед великою задачей»^{14*}. Автор, по-видимому, консерватор и православный и потому приобретает особенный интерес в его устах

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofff.org

такие речи: «Верховная власть, религиозная по своему происхождению и помазанию, носительница величайших вероисповедных упований, действует через бюрократию, этих упований не вмещающую, к благу управляемых непоправимо равнодушную, чуждую чувства ответственности за свои дела». Г. Тернавцев воздаст должное заслугам русской интеллигенции и не винит исключительно ее в вековой ее тяжбе с церковью. Единственным выходом из тяжкого положения, в котором находится теперь Россия, г. Тернавцев считает: «раскрытие со стороны церкви сокровенной в ней «правды и о земле», учения о христианском государстве и религиозном призвании светской власти».

В 3-м заседании читается реферат г. Мережковского «Л. Толстой и русская церковь». В отношении г. Мережковского к Л. Н. Толстому много неверного, но все-таки он ставит в конце своего реферата следующий вопрос: «насколько и само действие церкви независимо от внешних государственных? Насколько вообще является бывшая духовная коллегия подлинным, не только историческим, но и мистическим представителем русской церкви? Но тут-то и возникает поставленный мною раньше вопрос о действительности того «паралича», в котором, по мнению Достоевского, находится будто бы вся русская церковь «с Петра Великого»^{15*}, вследствие ее внешнего механического подчинения государству. Что, собственно, произошло: паралич ли, исцеленный, по слову Господа, встал и поднял руку для своей защиты, или же он все еще лежит в параличе и это кто-то другой, стоящий за ним, поднял омертвевшую руку расслабленного, чтобы ударить ею своего собственного врага?» «Да здесь опять возникает и вдруг обостряется до последней остроты своей не решенный, а лишь отсроченный Петром I вопрос об отношении самодержавия к православию...» Этот вопрос так определенно поставлен только г. Мережковским, но, в сущности, это основной вопрос всех дебатов в «религиозно-философских собраниях». Если его не ставят там еще резче и определеннее, то только – по недомыслию или трусости.

Л. Толстой был отлучен от церкви русским государством, отлучен по полицейским мотивам св. Синода, а

б)* не по религиозным мотивам церкви. В этом безобразная ложь и наглость этого отлучения, которое должно возмущать не только свободомыслящих людей, признающих лишь индивидуальные религиозные искания, но и искренно верующих христиан, которые не настолько ослеплены и забиты государственным насилием, чтобы видеть в св. Синоде и Победоносцеве подлинных представителей мистической церкви Христовой. Православные христиане, исповедующие свою веру не по предписанию начальства, могли бы защищать отлучение Л. Толстого от церкви только в свободной России, при существовании свободной церкви, и не теперь, когда у нас нет свободы совести и нет церкви в истинном смысле этого слова.

Самая скверная фигура в «религиозно-философских собраниях» – это г. Скворцов, чиновник особых поручений при обер-прокуроре св. Синода, редактор «Миссионерского Обозрения», сделавшийся известным своими гнусными преследованиями сектантов. Г. Скворцов является в собраниях в качестве агента самодержавия, с ним сидеть рядом как-то брезгливо и небезопасно. «Синод в России, говорит этот господин, есть форма и организация самая совершенная. Он не учреждение светской власти, а собор. Царь есть воплощение народной воли. Его участие в делах Синода есть, в сущности, участие в этих делах самого народа». Г. Скворцову другие члены говорят много колкостей и неприятных истин.

В 7-м заседании читается доклад кн. С. М. Волконского «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести». Этот доклад представляет из себя решительную защиту свободы совести и характерен, как голос, исходящий из высших и консервативных слоев русского общества. «Все, говорит кн. Волконский (речь идет о г. Стаховиче и нападениях против него), что появилось на страницах «Московских Ведомостей» за подписями Рождественских, Знаменских, Симанских и других, ряд возражений, опубликованных в «Орловском Вестнике» и перепечатанных в других газетах, все это канцелярское богословие – какая-то логическая немощь, облекающаяся в елейно-благословную церковность на подкладке политической благонадежности. (Курсив наш). Эта последняя нота так сильна, что она пробивается сквозь всякую другую аргументацию, лезет вперед, и теперь уже не только всякий церковный, не только всякий богословский вопрос на богословской почве, но всякий философский вопрос на богословской почве превращается в вопрос полицейско-политический; это какой-то заколдованный круг, из которого никто не может выйти, и в который непременно всякого хотят втащить». Тут кн. Волконский подходит к самому основному вопросу и, по-видимому, не без влияния Вл.

Соловьева. Православие, руководимое г. Победоносцевым и возносящее молитвы за русский неограниченный царизм, попирающий все заветы Христа, превратилось в способ обнаружения политической благонадежности. Против этой язвы русской жизни должны, наконец, подняться голоса не только индифферентных к религии людей, борцов за политическую свободу, но, может быть, еще более людей религиозных, для которых особенно должно быть отвратительно превращение церкви в полицейский участок, в который тащат, но в который никто уже больше не хочет идти по внутреннему порыву сердца. Такие голоса начинают раздаваться по почину одного из самых крупных русских людей – Вл. Соловьева, и люди, борющиеся за религиозную свободу и за религиозное обновление, должны сознательно войти в могучее освободительное движение, вне которого нет ни религиозной свободы, ни какой-либо другой. Пробудившееся религиозное сознание, жаждущее воплощения христианства в жизнь, не может не стать в резко отрицательное отношение к антихристианскому самодержавному государству и к существующей организации церкви. Историческое православие, приниженное, холопствующее перед правительством, пропитанное лишь мертвящей обрядностью, держится религиозной бессознательностью народа, индифферентизмом интеллигенции, слабостью духовного алкания.

Ответы представителей духовенства на запросы об отношении между церковью и государством, о роли св. Синода, о том, может ли христианская религия прибегать к орудиям государственного насилия в вопросах религиозной совести, поражают своей двусмысленностью и растерянностью. Архимандрит Антонин, один из главных духовных ораторов «собраний», может доказывать, что православное христианство есть абсолютная истина и потому исключает всякую другую веру и безверие, что представители христианства должны совершать духовное насилие над человеческими душами во имя их спасения, но как только дело доходит до пользования государственным насилием, к чему конкретно и сводится вопрос о свободе совести, аргументация обрывается, и начинает говорить представитель самодержавного государства, а не православной церкви. Литераторы, защищавшие свободу совести, одержали идейную победу над духовенством, хотя их аргументация была очень несовершенна, и они не решались поставить точки над і.

«Принципиальных рассуждений о том, говорит епископ Сергей, допускает ли христианство свободу совести, мне кажется не может быть. Известны слова Спасителя: «никто не может прийти ко мне, если не привлечет его отец, пославший меня», т. е. обращение ко Христу и верность Христу это такой внутренний и сердечный акт, который ведает только Бог, да сам человек. Христос в своей жизни показал нам полный пример свободы». Казалось бы, что принцип христианской свободы имеет безусловное значение, и его нельзя ограничить по соображениям утилитарным, но как только епископ Сергей и др. переходят к русской действительности, заветы религии мгновенно забываются и уступают место государственно-утилитарным соображениям, якобы преследующим интересы меньшей братии. Нас хотят убедить, что религиозная совесть насилуется во имя любви к народу, который может погубить свою душу отпадением и ересью. Тут за епископом стоит чиновник св. Синода г. Скворцов и подсказывает ему, что нужно делать на практике, практика – это его область, тут он хозяин и, если нельзя делать того, чему учит Христос, то он слишком твердо знает, чему учит пославший его г. Победоносцев. Один оратор верно замечает: «какая поразительная двойственность в речах всех духовных ораторов. Каждый начинает с утверждения, что христианство нераздельно с свободой совести, каждый ставит эту свободу в красный угол, а в заключение покадив ей в меру, задергивает над святыней завесу и начинает распоряжаться так, как будто этой святыни совсем нет на свете». Причины этой двойственности так понятны – нельзя безнаказанно служить разом Богу и мамоне, Христу и русскому самодержавию, попирающему на каждом шагу не только христианские заветы, но и самую элементарную человечность. Ничего не может быть уродливее и отвратительнее этого служения двум богам. «В принципе, говорит г. философ, свобода признается, de facto отрицается. То, что выставляется основой христианства, что является несомненным элементом для дальнейшего развития христианского учения – отвергается во имя удобства жизни». Г. Мережковский говорит: «когда же именно государство было религиозным, действительно христианским началом? Вы указали на самодержавие. Я думаю, что в самодержавии есть зерно религиозное, но ведь это только потенциально, а не реально. Мы теперь не можем вполне религиозно ощутить, что «царь – отец», это для нас только легенда прошлых веков. Когда церковь пользуется средствами насилия, то это не от Христа и не от христианского государства, возможного в будущем».

О г. Мережковском нужно отдельно поговорить, это талантливый человек и ставит он много интересных вопросов, его книга о «Л. Толстом и Достоевском» читается с

большим интересом[28 – О «четвертом сословии» см. выше, прим. 7*.]]. Он говорит иногда очень резкие истины представителям духовенства, но да будет стыдно ему за то место, где он легко утверждает, что «в самодержавии есть зерно религиозное». Для г. Мережковского борьба между православием и самодержавием есть как будто бы борьба «Богочеловека» с «человекобогом», это все та же проблема Христа и антихриста. Таким образом, самодержавие, если и оказывается у него злом, то злом возвышенным, мистическим по своей природе.

В русском самодержавии нет ничего мистического или демонического, о нем нельзя судить по исключительной личности Петра Великого, как это склонен делать г. Мережковский. Наше полицейское самодержавие покоится на культе грубой силы, на самом бесстыдном материализме, какой только знает история, и это подтверждается каждым действием русского правительства. Романтическая мечта славянофилов об идеальном самодержавии не имеет ничего общего с историческим и действительным самодержавием, и эта вредная и нелепая мечта была разрушена выразителем и истолкователем подлинного самодержавия – Катковым. Катков обнажил природу русского самодержавия и доказал, что в основании ее лежат принципы государственного позитивизма, полицейской казенщины, а не религиозные и идеалистические. Недаром Каткова назвал Вл. Соловьев исторической Немезидой славянофильства[29 – Имеется в виду речь «Программа работников», которая была произнесена Ф. Лассалем в 1863 г. и заканчивалась словами: «Высокая всемирно-историческая честь такого представления (сделать свою идею руководящей идеей общества) должна преисполнить собою все наши помыслы. Пороки угнетенных, праздные развлечения людей немыслящих, даже невинное легкомыслие ничтожных, все это теперь недостойно вас. Вы скала, на которой созиждется церковь настоящего! Пусть эта мысль во всей своей высокой нравственной строгости со страстной исключительностью овладеет вашими умами, пусть она наполнит ваш дух, и пусть вся ваша жизнь будет достойна ее, сообразна с нею и навсегда проникнута ею. Пусть нравственная строгость этой мысли никогда не покидает вас, ни в мастерской за работой, ни в часы досуга, ни на прогулках, ни на сходках и даже, когда вы ляжете на ваше жесткое ложе, пусть и там она наполняет и занимает вашу душу, пока вы не забудетесь сном. Чем исключительнее углубитесь вы в нее, чем безраздельнее будет ваша страсть к ней, тем скорее, поверьте, современный исторический период осуществит свою задачу, тем быстрее достигнете вы этой цели» (Цит. по: Булгаков С. Н. Два града. СПб., 1997, с. 201).]. И г. Мережковскому не воскресить заблуждений славянофильства, давно сданных в архив истории.

Единственной положительной, созидательной работой, к которой оказалось способным русское правительство, было поощрение промышленного развития. Самый видный представитель правительства г. Витте (во всяком случае, скорее позитивист, чем мистик) пытался быть экономическим прогрессистом, созидателем материальной культуры страны, и в то же время политическим реакционером и тем самым гасителем ее духовной культуры. Г. Плеве, менявший несколько раз религию во имя своей бюрократической карьеры, чужд уже всяких созидательных планов, он нигилистический и материалистический отрицатель всякой культуры, всякой жизни, всякого творчества и прежде всего духовного, так как оно предполагает ненавистную его полицейской душе свободу. Ведь религия, мистицизм и всякий идеализм предполагает прежде всего признание прав человеческого духа, его свободного от материально-полицейского гнета творчества, и не может быть признано религиозным и мистическим то, что направлено исключительно к угашению духа, приковывает его к земному участку, что всем оголенным, материалистическим существом своим отрицает духовную свободу и творчество и не знает других путей деятельности, кроме полиции и жандармерии, тюрьмы и кнута, виселицы и кровопролития. Г. Мережковский должен был громко заявить, что первым действенным проявлением мистического православия, возрожденного христианства, не может не быть ясное и решительное требование уничтожения полицейского самодержавия и низвержения принципов государственного позитивизма и утилитаризма, всякого полицейского и прямо физического гнета во имя мистических прав человеческого духа. Настоящий, искренний мистик, если он отрицает политическую логику и не понимает значения правовых гарантий, может быть только анархистом. Либеральному и социалистическому государству мистик, если он не торгует своим мистицизмом и относится к нему серьезно, имеет право противопоставлять только анархистический клерикализм, а никак не самодержавное государство. И мы думаем, что анархистическая мечта есть единственная, достойная и идеалистическая мечта о свободном общении людей, потому что идеалистический анархизм был бы окончательным торжеством внутреннего над внешним, свободы над насилием, человеческого духа над природной и социальной материей[31 – Анархистическая утопия есть последовательный и окончательный вывод из принципов

либерализма. Социализм есть только обусловленный известной исторической эпохой метод реализации либерализма в направлении анархистического идеала.] Но путь к этому царству свободы далек, и на пути этом вступает в свои права политическая логика, которая требует, как конкретной задачи, создания более свободной и совершенной организации государственного строя, наиболее гарантирующего свободу и права человека. Мечта конкретизируется и требует от нас не только идеалистической постановки задач, но и реалистического отношения к их выполнению.

На совести г. Мережковского есть еще один грех, это его двусмысленное отношение к аристократизму и демократизму. Он справедливо протестует против сведения христианской религии к альтруистической морали. Мы тоже склонны думать, что в основе христианства лежит любовь к Богу, которого завещано любить больше, чем самого себя, а отсюда уже выводится любовь к людям, которых можно любить только как самого себя. На любви к Богу, а следовательно, к правде, к истине и добру, которые нужно любить больше людей, больше их благополучия, основано высшее достоинство человеческой личности, это есть выражение ее метафизической природы. Но в каком отношении все это стоит к демократизму? В христианстве исторически и логически коренятся основы современной демократической культуры, хотя она глубже и шире его, политический и социальный демократизм нужно признать непререкаемой нравственной аксиомой, выражающей безусловное значение человека и равноценность людей перед Богом. Этому демократизму не может быть противопоставляем аристократизм на мистической подкладке. Можно и должно отстаивать духовный аристократизм, глубокие различия духовных индивидуальностей и многообразие духовной культуры, но этот аристократизм и эти различия не могут быть прикреплены к социальным неравенствам, духовный ценз не создается цензом материальным. Это должно было бы быть признано раз навсегда. Ценным в рассуждениях г. Мережковского нужно признать постановку вопроса об отношении между духом и плотью. В «плоти» для него символизируется вся светская культура, наука, искусство, государство, брак. Христианская религия может иметь будущее только, если она освятит «плоть» – человеческую культуру. Тут ставится очень важная проблема. Г. Мережковский, по-видимому, считает себя православным, что не мешает ему решительно выступать против исторического христианства, которое на его взгляд приняло одностороннее и прямо ложное аскетическое направление. Он проповедует христианство второго пришествия.

Последние заседания религиозно-философского общества посвящены вопросу о браке, существенной стороне общего вопроса о «плоти». Это – специальность г. Розанова, по этому вопросу он обнаруживает «еретическую» тенденцию к Ветхому Завету и очень пугает представителей православного духовенства. Но рассмотрение брачного вопроса не входит в нашу задачу.

В 13-м заседании г. Мережковский, между прочим, заявляет: «Мы сошлись сюда, чтобы помогать друг другу искать истину, разделить друг с другом неизбежные муки сомнения, у меня просто сердце закрывается в тех случаях, когда я встречаюсь с притязанием на обладание абсолютным знанием». Это есть провозглашение свободы религиозного алкания и неприятно слушать такие вещи г. Скворцову и ему подобным, монополизировавшим абсолютную истину и спекулирующим ею для самых земных целей. Иоанн Кронштадтский, этот ограниченный представитель полицейского православия, осудил «Новый путь» и признал его «неблагонадежность». Таким образом, он в тысячный раз подтвердил, что на почве самодержавия не может быть никакой религиозной мысли и никакого религиозного движения, что санкционируется, в качестве благочестивого, только холопство.

Все это ново на фоне русской жизни, но это только первые побеги сознательного религиозного движения, которое поставит русскому самодержавию свой ультиматум и тем исполнит свой исторический религиозный долг. В заключение мы хотим сказать, почему, на наш взгляд, аргументация гг. Минского, Мережковского и др. в защиту свободы совести несовершенна и неидеалистична, и как вопрос о свободе совести должно ставить.

Именно идеалисты и мистики не могут приводить позитивно-утилитарных аргументов в защиту ли свободы совести или против нее, во имя торжества какой-нибудь положительной религии или во имя ее сокрушения. Свобода совести есть абсолютная ценность, благо само в себе, право свободной совести есть неотъемлемое естественное право человеческой личности, непосредственное выражение ее метафизического существа, и нет на земле такой цели, во имя которой можно было бы посягнуть на это право, отчуждать его, по воле ли царя, или воле народа. Нет

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org

таких целей и на Небе, потому что царство Божие есть царство свободы, путь к нему лежит через развитие человечества к свободе и естественные права человека, которые должны быть воплощены в обществе, являются прежде всего показателем высшей, небесной природы человека, они – дар Божий и за охрану и развитие этого дара на земле человек отвечает перед Богом. Нам должен быть одинаково ненавистен как утилитаризм земной, расценивающий права человека с точки зрения государственного благоденствия [32 – Настоящим представителем государственного утилитаризма является г. Плева и ему подобные, и нам представляется чудовищным теоретическим недоразумением, когда на эту точку зрения сбиваются люди иных стремлений, люди жаждущие свободы.], так и утилитаризм небесный, посягающий на человеческое право и свободу во имя положительной религии, во имя насильственного спасения людей, их благоденствия на том свете [33 – В основании положительной христианской религии лежит свобода и потому аргументация представителей церкви внутренне порочна.]

В свободе, поставленной вам, ваше благополучие, спасение человечества и истинная человечность. Гибель грозит только от попирания свободы, от непризнания прав личности, в этом духовная смерть, смерть религии и культуры, в этом – невозможность самого общества, и борьба за свободу и право есть борьба не только за абсолютные ценности жизни, но и за самое жизнь, за элементарные блага жизни. Нам, русским людям, нужно ясно и решительно сознать нашу великую ответственность перед историей, перед будущностью нашей родины и направить все дела и помышления наши на наше национально-политическое освобождение, поистине освобождение всей нации нашей, в котором религиозное освобождение должно занять свое место. Исторический час уже пробил, силы народные восстали и никто не может теперь отказываться от своих политических обязанностей и политических прав.

О НОВОМ РУССКОМ ИДЕАЛИЗМЕ [34 – Напечатано в «Вопросах философии и психологии». 1904.]

«Русские мальчики как-то до сих пор орудут. Иные то есть? Вот, например здешний вонючий трактир, вот они и сходятся, засели в угол. Всю жизнь прежде не знали друг друга, а выйдут из трактира, сорок лет опять не будут знать друг друга, ну и что же, о чем они будут рассуждать, пока поймали минутку в трактире-то? О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну, те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца. И множество, множество самых оригинальных русских мальчиков только и делают, что о вековых вопросах говорят у нас в наше время. Разве не так?»

Достоевский¹

I.

Рост идеалистических исканий и идеалистических течений в философии, литературе и жизни можно считать основным фактом русской духовной культуры последних лет. Тут бьется пульс новой мысли, разыгрываются страсти, вызываются недоумения и раздражения одних, ожидания и надежды у других. Наши журнальные позитивисты, по-видимому, потеряли способность чем-нибудь интересоваться, кроме ниспровержения новейшего идеализма, и поднимают смешной шум, как будто человечеству грозит гибель от вторжения идеализма, как будто другой враг, старый, общий нам с позитивистами, бьющий на каждом шагу грубой силой, отступает на второй план. Пусть мы праздные мечтатели и томимся призрачной жадой, – мечты и призраки показались нашим противникам сильнее и опаснее реального врага. И сколько тут обнаружилось непонимания и незнания, сколько странных и печальных недоразумений, какая некультурность полемических приемов и примитивность настроений! Я хочу поговорить в своей статье об этом русском идеализме, стоящем теперь в центре внимания, и хоть отчасти рассеять некоторые недоразумения.

Прежде всего нужно сказать, что у нас нет определенного, ясного и цельного идеалистического мировоззрения, которое объединяло бы всех, так называемых «идеалистов», и никто из нас, участвующих в идеалистическом движении, не претендует на это. Идеалистов объединяет не столько определенное и единообразное положительное мировоззрение и верование, сколько искание и отрицательное отношение к ограниченности позитивизма, недовольство познающего духа. В

идеализме существует много оттенков и фракций, и его представители не пришли еще к устойчивому мировоззрению: впереди открывается много путей. Уже теперь определяется, по крайней мере, две фракции идеализма: одна решительно метафизическая, с тяготением к религии трансцендентного, другая этико-гносеологическая, плывущая в русле кантовского трансцендентального идеализма. Самое слово идеализм, сделавшееся случайно боевым кличем, очень сбивчиво и должно вызывать много недоумений. По разного рода нефилософским ассоциациям выражение это получило какой-то привкус прекрасноречия и дает повод к самым нелепым требованиям и непопадающему в цель остроречию. Можно, конечно, не останавливаться на том, что идеализм, как философское направление, не есть претензия на какую-то особенную возвышенность и идеальность. Мы никогда не пытались посягать на возвышенные добродетели позитивистов, мы только указывали на их философскую слабость, на упрощенность и примитивность их мировоззрения, на противоречия между их идеалистическими настроениями и их теориями. Но слово идеализм может вызвать недоразумения и с чисто философской точки зрения.

Самую большую путаницу вызывает термин идеализм в теории познания, и здесь особенно легко ввести в соблазн людей, мало знакомых с философией. Дело в том, что идеализм в теории познания не благоприятствует метафизике и в большинстве случаев приводит к феноменализму, или, что то же, к позитивизму, а реализм в теории познания, конечно, не наивный, открывает двери для метафизического знания, является как бы гносеологическим оправданием метафизики. Современные гносеологи, трансцендентальные идеалисты во всех его оттенках, примыкающие к Канту, приходят в конце концов к закреплению позитивизма. Реальность, бытие, истинно сущее объявляется фикцией и торжествует самый настоящий иллюзионизм. Идеалистическая теория познания, в сущности, все сводит к идеям и категориям, за которыми пустота, которые не имеют носителя; она не может выйти из заколдованного круга понятий и не находит путей к реальности, в глубь бытия. Чистый и характерный трансцендентальный идеалист Коген решительный враг метафизики и самый настоящий позитивист, он только на незыблемых, рациональных основаниях (идеях, априорных категориях) строит позитивное здание нашего познания и нашей нравственности. Загадка бытия в его бездонности и таинственности совершенно упраздняется для таких идеалистов и именно потому, что они идеалисты, что для них все сводится к идеям разума, к системе понятий [35 - Ближайший единомышленник Когена, Иаторп, в своей интересной книге «Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus», делает характерную попытку вытравить из Платона все онтологические элементы и истолковать платоновские идеи в духе неокантианского учения о категориях. Платон превращается чуть не в последователя Когена.]. Виндельбанд сводит объективную реальность к нормальности разума; он не выходит из категорий и понятий, из идей и ценностей на простор бытия, сущего; конечная его инстанция – сверхиндивидуальный разум, источник объективных норм и ценностей, но ведь разум этот не обладает жизнью, не есть бытие [36 - Талантливый и остроумный ученик Виндельбанда Риккерт еще ярче отстаивает разрешение всякой объективной реальности в нормативность разума.]. Остроумная и не лишенная глубокомыслия школа имманентного гносеологического монизма с Шуппе во главе доводит до логического конца и обнажает основные дефекты всей почти немецкой гносеологии. Это бледный призрак гегелевского панлогизма, окончательно отдающий нас во власть иллюзорности; тут совершенно невозможен трансцендентный бытию, так как всякое бытие объявляется имманентным мышлению, тождественным с ним, и все разрешается в «сознание вообще», в бессодержательную тавтологию. Один из замечательнейших позитивистов и эмпириков, Лаас, тоже ведь идеалист в теории познания, тоже отрицает реальное, превращает мир в призрачную видимость, в относительные явления без субстрата и носителя. Тут идеализм и позитивизм трогательно сходятся друг с другом и в конечном счете отстаивают одну и ту же философию сказуемого без подлежащего. Все эти гносеологические направления враждебны метафизическому познанию, так как в них или совсем игнорируется проблема реальности и не анализируется понятие бытия или наше глубокое сознание трансцендентной реальности, сознание бытия вне понятий, объявляется фиктивным, кажущимся, все признается имманентным мышлению с его категориями, сводится к идеям без носителя, без сущего.

В грандиозном и величественном памятнике германского идеализма, в панлогизме Гегеля, произошло как бы окончательное соединение гносеологического и онтологического идеализма, идея дана была жизнь, идея была понята как бытие, бытие – как идея. Но этой грандиозной идеалистической системе не дано было преодолеть иллюзионизма, скрывающегося в самой природе абстрактного, рационалистического идеализма. У Гегеля исчезает различие между бытием и небытием, абсолютный идеализм приводит к абсолютному ничто. За универсальной

логикой не оказалось истинного бытия, живого, индивидуального сущего, из удушливой темницы сковывающих нас понятий не было путей к бытию; это коренной грех абстрактного рационализма, пытающегося постигнуть мир путем дедукции понятий из разума, отвлеченно рассекающего нашу духовную природу во имя рассудочной ее стороны. Мы должны восстановить права живого опыта, не отвлеченного и частно-условного опыта эмпириков-позитивистов, а того опыта, в котором мы непосредственно соприкасаемся с истинно сущим, с живой душой мира. Мы должны живо протестовать против рационалистических попыток убить воззрение понятием; эту необходимость глубоко сознавал Шопенгауэр, может быть ближе других подошедший к истинному пути метафизического знания. Шопенгауэр был одним из немногих сверхрационалистов в истории философии и в этом он нам близок [37 - См. прекрасную книгу фолькельта «Артур Шопенгауэр». Иррационализм Шопенгауэра связан с пессимистическим учением о неразумности и слепоте мировой воли, но не сверхрационализм.]. Можно смело сказать, что судьба метафизики, судьба всей философской мысли будущего связаны с преодолением двух твердынь, стоящих на дороге: Канта и Гегеля, гносеологического идеализма, рационалистического, несмотря на весь свой критицизм, которым заражена вся современная немецкая философия, и абсолютного, абстрактного идеализма, еще более рационалистического, теперь многими незаслуженно забытого, но представляющего ту предельную точку, в которой мы упираемся в тупик; на этом пути уже все исчерпано и нужно искать новых. Гегельянцы в своих исканиях субстрата, подлежащего, сущего, в желании выйти из удушливой атмосферы абстрактных понятий перешли к материализму, и в этой попытке твердо опереться на материю была глубокая внутренняя логика. Но нам тут нечего делать. Самобытной русской философской мысли, которой мы еще не научились достаточно ценить, принадлежит самая глубокая и самая блестящая критика гегельянства и всякого вообще рационализма; вся она тяготеет к метафизическому реализму, к конкретному спиритуализму, к восстановлению того целостного опыта, в котором непосредственно дано сущее [38 - Первым русским мыслителем, ставшим на этот путь, был Хомяков. Он ясно сознал несостоятельность рационалистических путей европейской философии и дал глубокомысленную критику Гегеля. У него уже обозначились основные черты того, что можно назвать конкретным спиритуализмом. См. «Сочинения А. С. Хомякова», т. I, стр. 263-348. Славянофильские заблуждения Хомякова и отрывочный, случайный характер его философских работ помешали справедливой оценке этого выдающегося мыслителя. Дело, начатое Хомяковым, блестяще продолжал Вл. Соловьев, которого начинают все более и более ценить. Не могу также не указать на замечательный труд Л. М. Лопатина «Положительные задачи философии». Эта книга стоит выше многих признанных немецких философских работ и должна быть наконец оценена по достоинству.]. В этом я вижу семя, из которого вырастет рус-

3 См. прекрасную книгу фолькельта «Артур Шопенгауэр»³. Иррационализм Шопенгауэра связан с пессимистическим учением о неразумности и слепоте мировой воли, но не сверхрационализм.

1 Первым русским мыслителем, ставшим на этот путь, был Хомяков. Он ясно сознал несостоятельность рационалистических путей европейской философии и дал глубокомысленную критику Гегеля. У него уже обозначились основные черты того, что можно назвать конкретным спиритуализмом. См. «Сочинения А. С. Хомякова», т. I, стр. 263-348¹. Славянофильские заблуждения Хомякова и отрывочный, случайный характер его философских работ помешали справедливой оценке этого екая философская мысль, призванная внести свою лепту во всемирную культуру.

Вот почему в теории познания нам правильнее было бы называть себя реалистами; трансцендентный реализм – вот гносеологическая точка зрения, к которой тяготеет метафизическая фракция идеализма. В метафизике выражение идеализм тоже не совсем хорошее, лучше было бы назвать себя сторонниками спиритуализма или панпсихизма, так как в основе бытия мы полагаем дух, а не идею. Более как будто бы уместен термин идеализм в этике, поскольку мы признаем абсолютные ценности, но и то, пожалуй, неверно называть идеализмом этику, которая покоится на метафизике, онтологии, видит основу добра не в трансцендентальных идеях, а в трансцендентной природе духовных существ. Вообще многие так называемые идеалисты исповедуют скорее онтологизм, чем идеализм, в основе их мировоззрения лежит не понятие, не идея (гносеологическая и этическая), а метафизическое бытие. Мы опять должны признать примат бытия над мышлением, хотя совсем не в том смысле, в каком это признают эмпирики и материалисты. Это, конечно, требует больших пояснений, которые я со временем и надеюсь представить, а пока я только хотел указать на двусмысленность и неясность того условного словечка «идеализм», которым мы себя хвалим, другие же нас ругают. Временно будем пользоваться этой общей скобкой

П-

Некоторым нашим противникам кажется, что новейший идеализм есть досужая выдумка кучки литераторов, которые вдруг начали фантазировать. Другие обвиняют нас в простом переложении последних немецких книжек по философии. Но справедливый суд должен будет признать, что корни идеализма заложены глубоко в земле, что он в высшей степени национален и вместе с тем универсален. Эти корни лежат в глубине русского национального духа и их можно ясно видеть в великой русской литературе. Нельзя спорить против того, что литература является выражением и отражением национального духа. В литературном творчестве сказывается наша родная природа, самая интимная и индивидуальная сторона нашего национального существа. Самые общечеловеческие поэты были вместе с тем и самыми национальными, как, напр., Гёте. Русская литература – наша национальная гордость; она единственный вклад наш в мировую культуру и в ней сокрыты величайшие для нашей родины пророчества. Чрезвычайно интересно и поучительно было бы провести параллель между русской и европейской литературой.

Новейшее идеалистическое течение предсказано всей историей русской литературы: в ней заложены глубочайшие философские и религиозные алкания и, может быть, задачей русской философии и публицистики является разработка мотивов русской литературы. Уже не раз указывали на то, что никто не интересуется так конечными философскими вопросами бытия, как русские, и только нашу культурную молодость, слабым еще развитием интеллектуальной культуры можно объяснить недостаток систематической философской мысли. Я, впрочем, не теряю надежды показать, что зачатки русской философской мысли качественно выше современной европейской философии, измельчавшей и раздробленной, и в них заключена возможность самостоятельного и плодотворного философского творчества.

Присмотритесь прежде всего к Пушкину, этому чуду русской истории, настоящему созидателю и зачинателю не только русской литературы и русского языка, но и всей духовной нашей культуры. Мы не умеем его ценить, мы относимся к нему слишком пошкольному и не даем себе отчета в его величии и глубине, в его значении даже для нашего времени. Пушкина настоящим образом оценил только Достоевский в своей знаменитой речи на пушкинском празднике. Своим родственным Пушкину гением он понял общечеловеческий, универсальный характер творчества Пушкина и во всечеловеческом увидел национальную черту нашу [39 – «Статье настоящим русским, – говорит Достоевский, – статья вполне русским, может быть, и значит только статья братом всех людей, всечеловеком, если хотите». См. «Дневник писателя за 1877 г.»]. Достоевский часто указывает на эту национальную особенность русского интеллигента: он пламенный патриот Запада, так как Запад для него мечта о всечеловеческом, а не серая действительность, не скучная проза, как для человека европейского.]. Пушкин впервые вывел этого вечного скитальца земли русской, всечеловека с мятежным и тоскующим духом; он предугадал историю русской интеллигенции XIX века, в нем уже были те глубины, которые до последней степени раскрылись в творчестве Толстого и Достоевского [40 – Очень верные замечания об этом можно найти у г. Мережковского. См. его книгу «Л. Толстой и Достоевский»]. Вопрос о смысле жизни, мучительные религиозные, философские и нравственные искания все более проникают творчество наших художников. В этом отношении ярким примером является трагическая судьба Гоголя. Русская тоска по смыслу жизни, – вот основной мотив нашей литературы и вот что составляет самую сокровенную сущность русской интеллигентной души, мятущейся и скитающейся, тревожно работающей над проклятыми вопросами, которые сделались для нее вопросами собственной индивидуальной судьбы. В этом наше главное отличие от мещанства европейской интеллигенции, похоронившей под толстыми пластами буржуазной положительности веру в смысл жизни и искание Бога. Как отразился русский интеллигентный человек в творчестве Толстого и Достоевского? Пьер Безухий, князь Андрей, Левин, Нехлюдов, Раскольников, Иван Карамазов, Ставрогин, Кириллов и т. п., все они живут неустанной внутренней работой над вопросом о смысле жизни, о Боге, о добре и зле, ищут религии; их индивидуальная судьба тесно, неразрывно срослась с конечными вопросами человеческого существования. Герои Достоевского корчатся в муках, трагизм достигает в них небывалых еще размеров и все потому, что в их раздвоенной душе Дьявол с Богом борются. Толстой, у которого были все блага земные, и слава, и богатство, и семейное счастье, чуть не сходит с ума и хочет покончить с собой от того, что не может решить вопроса о смысле жизни. Поймет ли это западноевропейский человек, который привык кончать самоубийством в случаях каких-нибудь крупных неудач своей личной житейской карьеры? Эта глубокая

внутренняя тревога, эта тоска по утерянному Богу, эта жажда высшего смысла жизни чувствовалась уже у Пушкина, Лермонтова и Гоголя. У Гл. Успенского, писателя мало еще оцененного, в творчестве которого привыкли видеть только народническо-гражданские мотивы, можно найти религиозно-философское зерно. Это так характерно для русской литературы, что в ней вопросы социальные и гражданские тесно сплетались с вопросами нравственными, религиозными и философскими. Эта жажда высшей гармонии у Успенского есть жажда религиозная, искание Бога, она не исчерпывается простым желанием социальных улучшений. То же у нашего современника Чехова с его «Скучной историей». Да, в нашей литературе мы должны искать источника нашей национальной гордости, а никак не в других сторонах нашей своеобразной истории, позорных и темных [41 – Г. Волинский высказал совершенно верную мысль, что русская критика оказалась неспособной оценить все величие русской художественной литературы. На то были свои исторические причины, но теперь настало уже для этого время, и долг этот лежит на русском идеалистическом движении. См. книгу Волинского «Русские критики»¹]. Волинский высказал много верных и ценных мыслей, смелых для того момента, когда его книга появилась, но, к сожалению, он ее испортил отсутствием исторической перспективы.]

Иначе отразился европейский человек XIX века в своем буржуазном романе. Он цепко хватается за свою социальную среду и укрепляет свое жизненное положение; в нем нет этих исканий, этой религиозной тревоги. В социальной оппозиции буржуазному обществу тоже понизились духовные запросы, и она не создала своей литературы, своей духовной культуры, окончательно порывающей с мещанским царством [42 – Этим я, конечно, не хочу понизить социального значения этой борьбы с буржуазией.]

Фаусты и Манфреды временно исчезают из обуржуазившейся европейской культуры и как бы перевоплощаются в героев Достоевского и Толстого. Бог умер, и интересы так измельчали, что не осталось настоящего искания смысла жизни. Одинокая индивидуальность Ницше (без ницшеанцев) возвышается над европейской культурой и поражает своим чисто славянским религиозным алканием. В новейших течениях в искусстве замечается перелом, какие-то искания, начинается восстание против всепоглощающего мещанства, но и тут в психологической утонченности часто утопают конечные вопросы человеческого существования и нет творческой мощи, – школа мещанского позитивизма и натурализма слишком раздробила душу [43 – Декадентские и модернистские течения в литературе и искусстве – явление очень сложное и интересное. Тут глубокий внутренний кризис современного человека, и он не нашел еще себе достойного освещения и исследования.]]. Выше Толстого и Достоевского современная европейская литература не подымалась, и она долго еще будет учиться у наших великих художников-философов.

Те же черты русского национального духа сказываются и в истории нашей публицистики и критики, и в наших общественных движениях. Русская публицистика и критика пропитаны философскими исканиями; замечательнейшие наши публицисты были мыслителями и учителями жизни. Славная эпоха 40-х годов, которая нам теперь опять близка, была философской по преимуществу. Публицисты и критики, как славянофильского, так и западнического лагеря, решали все вопросы жизни в связи с основными вопросами философии, духовная атмосфера была пропитана немецким идеализмом, Шеллингом и Гегелем. Славянофилы решительно строили свое мировоззрение на принципах философского идеализма и проявили даже философскую самобытность. Крупнейший теоретик славянофильства и один из замечательнейших русских умов – Хомяков был настоящим философом, и у него уже намечены оригинальные черты конкретного идеализма в отличие от германского абстрактного идеализма, которые впоследствии сложились в целую философскую систему у Вл. Соловьева [44 – Хомяков несомненно предвосхитил соловьевскую критику отвлеченных начал]. Но Герцена и Белинского тоже мучили философские проблемы; философский идеализм провел в них глубокую борозду и к своему социальному радикализму они пришли, как к религии, в результате своих философских и моральных исканий. Они страшно национальны; они не могли ни на чем успокоиться. 60-е годы были эпохой отрицания философии и торжества самого элементарного и наивного материализма; но и тут сказалась идеалистическая и философская природа русского интеллигента. На материализме и атеизме Чернышевского и Писарева лежит почти религиозная печать; их беспокоят все те же проклятые вопросы, публицистика их в конце концов философская по духу: они хотели учить смыслу жизни. В 70-е годы Лавров и Михайловский были настоящими философами по вопросам, которые их мучили, которые они пытались разрешить. Уже не раз указывали, что вся субъективная социология наша была неуклюжей попыткой решить на почве позитивизма чисто метафизические проблемы. Когда у нас в 90-е годы возник марксизм, то он сразу принял

философскую окраску: его связывали то с гегелевской диалектикой, то с кантианством, и он удовлетворял все той же религиозной жажде русской интеллигенции.

А наши общественные течения? Социальный радикализм был религией для русской интеллигенции и потому часто приводил к религиозному мученичеству. Как мало было в наших общественных движениях политического реализма; общественная борьба была для русского интеллигента не столько преследованием конкретных политических задач, сколько решением личной нравственной проблемы. Странное существо русский интеллигент, единственное в своем роде, и наряду с чертами отрицательными и даже нелепыми он несет в себе зачатки чего-то высшего и лучшего, чем европейские люди.

Но почему же у нас не было настоящей философии и настоящих философов? Вот вопрос, которым обыкновенно побивают все утверждения о нашем философском национальном духе. Философия, часто говорят, есть у нас чужеродное растение; она у нас является плохим переводом с немецкого. Это неверно: в этом мнении сказывается незнание и русской, и европейской философии. Да, у нас не было философов, которых можно было бы сравнить с великими классиками европейской философии; у нас не было Спинозы и Лейбница, Канта и Фихте, Гегеля и Шопенгауэра; в русской философии мы никого не могли бы сопоставить с нашим Пушкиным и Гоголем, Толстым и Достоевским. При всей глубине наших философских исканий у нас еще очень низкая философская культура и тяжелые препятствия стоят на пути ее развития. Но сравним русскую и европейскую философию последних десятилетий, и мы увидим, что русская философия немногим ниже, а качественно даже выше европейской и что она вполне самобытна. Европейская философская мысль находится в состоянии упадка, раздробления и измельчания: позитивизм произвел слишком большое опустошение. Во Франции философии почти нет, в Англии слабо дает себя знать только неогегельянское течение [45 – Грин, Керд, Макензи и др.]. Наиболее процветает философия в Германии, философская культура там действительно очень высока. Но куда девался великий философский дух прошлого, как измельчала мысль у современных академических философов Германии. Все они пишут гносеологические трактаты, перебирают всевозможные оттенки критицизма, так или иначе примыкающего к Канту, с научною кропотливостью исследуют отдельные вопросы и не могут выйти на простор философского творчества. В современной Германии нет ни одного настоящего крупного философа, если не считать одинокого Гартмана [46 – в ближайшем прошлом можно остановиться только на Лотце, настоящим метафизике, редком в немецкой философии спиритуалисте.]. Даже у Вундта при всей его широте и многосторонности нет настоящего философского творчества, нет смелости и глубины. Конечно, у Виндельбанда и Риккерта, Когена и Наторпа, Шуппе и Авенариуса можно найти много остроумных и тонких мыслей, можно многому научиться; но и у этих лучших как понизилось качество философских исканий, какое чувствуется бессилие творить, созидать философскую мысль будущего. Германская философская мысль переживает несомненный кризис; это такое же переходное состояние, как и новейшие течения в искусстве. Нужно стать на совершенно новую дорогу, чтобы идти дальше, нужно преодолеть и неокантианство, и имманентную школу, и эмпириокритицизм, вообще весь этот рафинированный позитивизм или позитивный идеализм, приведший к безнадежному иллюзионизму, к отрицанию сущего. Все оттенки позитивизма и критицизма, самые позитивные и самые идеалистические, страдают одной и той же болезнью духа – в раздробленных интересах обыденной жизни, обыденного знания и обыденной морали оказалась затерянной проблема Бога, проблема человека, как сущего. Раздробленность и разорванность всех сторон культуры, философии, искусства, социальной борьбы, распределение всего по отдельным комнатам, неспособность претворить все в один вопрос о судьбе человека и о его отношении к сверхчеловеческому – вот основные черты, которыми характеризуется современное состояние европейского общества и все его мышление. В молодой еще русской философии есть задатки более здорового и правильного развития философской мысли; у нас в большей степени охраняются великие философские традиции прошлого. Прежде всего я должен указать на двух крупных философов, которые по размаху мысли, по ширине кругозора, по глубокому проникновению в историю философской мысли стоят значительно выше современных немецких философов, – я говорю о Б. Чичерине и Вл. Соловьеве, которых так обидно мало знает русское интеллигентное общество. Чичерин менее самобытен и менее близок нам: он слишком рационалист и доктринер, но это крупный ум, человек огромных знаний и в большую заслугу нужно ему поставить то, что он охранял заветы классического идеализма, защищал метафизику в эпоху философского безвременья; он был гегельянцем и гегельянцем критическим, когда Гегель вызывал только легкомысленное зубоскальство [47 – о заслугах «философии права» Чичерина, о его решительной защите естественного права, этой

основной для нас идеи, нужно было бы говорить особо.] Вл. Соловьев – самый крупный и самый оригинальный русский философ, достойный занять место в истории философии после немецких классиков идеализма. Самобытный и национальный характер философии Соловьева выразился в том, что он сознал необходимость перехода абстрактного идеализма, нашедшего себе завершение у Гегеля, к идеализму конкретному, полагающему в основание философии не абсолютные идеи, а конкретное сущее[48 – См. «Критику отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания»]. Вместе с тем он понял философию не как «отвлеченное начало», а как цельное, органическое миро- и жизнепонимание, в ее неразрывной связи с вопросом о смысле и значении жизни, с религией. Ниже я еще буду говорить о конкретном идеализме, или вернее спиритуализме, как той философии будущего, которая зачинается в России. Во всяком случае Соловьевым могла бы гордиться любая страна, как мыслителем первоклассным. Но у нас есть еще настоящие философы ничуть не ниже современных европейских, но совершенно не оцененные. Особенно я бы хотел напомнить об А. А. Козлове, которому принадлежит очень тонкая гносеологическая защита спиритуализма, или как он предпочитал выражаться, панпсихизма. Я считаю большою заслугой Козлова, что в эпоху позитивизма и неокантианства, игнорирования проблемы бытия и отрицания всякой онтологии он на первое место поставил гносеологический анализ понятия бытия и решительно защищал идею субстанциональности, шел по пути гносеологического оправдания безвременного и беспространственного бытия духовных субстанций[49 – См. его «Беседы с петербургским Сократом», печатавшиеся в «Своем слове». Эти «Беседы» должны занять видное место в истории русской философии; да они сделали бы честь и немецкой гносеологической литературе. Огромное значение имеет то различие между сознанием и знанием, которое пытается установить Козлов: этим открывается путь к утверждению трансцендентного бытия и устраняются вредные рационалистические предположения. Козлова скорее всего назвать неолейбницианцем. Теперь очень своевременно и полезно противопоставлять Канту Лейбница, но Лейбница, очищенного огнем критицизма от старого рационализма.]. Талантливыми и значительными философами являются также наши современники Л. Лопатин и кн. С. Трубецкой; у них тоже можно отметить самобытные черты русской философии – конкретный спиритуализм, метафизическое учение о сущем[50 – Я уже указывал на замечательный труд Лопатина «Положительные задачи философии». Козлов по гносеологическим своим взглядам, отрицающим реальность пространства, времени и материи, приходит к более решительному спиритуализму, чем Лопатин и Соловьев.]. При подъеме нашей культуры и нашего философского образования мы можем ждать расцвета философской мысли в России и мысли самобытной. Эти особенности русской философии, философии будущего заложены в русской литературе, в нашем национальном духовном складе.

В русской духовной культуре глубоко лежат корни своеобразного идеализма, который теперь сознательно разрабатывается новейшей русской философией и публицистикой, – вот на что я хотел указать. Новейший русский идеализм, несмотря на его краткую историю и неопределенный характер, национален в лучшем подлинном смысле этого слова; он не есть продукт шатания мысли кучки неустойчивых литераторов. За нами и за нас вся история нашей родной культуры и в этом залог нашей правоты и жизнеспособности. Мы глубоко сознаем наше духовное единство с Толстым и Достоевским, которым удивляется весь мир.

Так как я подвергнусь обвинению в славянофильских и национальных симпатиях, то нужно устранить все возможные тут недоразумения. Славянофильское учение, некогда славное и привлекательное по многим своим чертам, умерло; хуже, чем умерло: оно выродилось в катковщину, в человеконенавистнический национализм, в реакционерство чистой воды, в «русские собрания». Ничего не осталось от идеалистического духа старых классических славянофилов; вся их романтика с верой в великую миссию русского народа и непосредственною любовью к свободе переродились в казенный патриотизм, поклонение казенной государственности, грубой материальной силе. И это было наказание за ту роковую ошибку, которую допустили славянофилы в своем учении о национальности. Свою пламенную веру в национальный дух, в самобытное творчество, осуществляющее национальное должествование, они роковым образом связали с идеализацией национальной материи, отсталых экономических, юридических, политических, церковных и всяких вообще устоев жизни и ошибочно искали национального духа в прошлом историческом бытии нашем. Таким образом они сковывали творческий дух нации, ставили границы тому свободному созиданию, в котором только и может выразиться свободная национальная культура[51 – Это блестяще показано в статье П. Б. Струве «Что такое истинный национализм». См.: «Вопросы философии», № 59, статья эта вошла в сборник «На разные темы»]. Славянофилы идеализировали общину и экономическую отсталость и некультурность, государственно-правовые формы, давно осужденные

историей, застывшие материальные формы религиозного сознания. Нация есть понятие духовное; индивидуальным и своеобразным может быть только свободное творчество культуры; национальный дух не может быть ограждаем и укрепляем никакими насильственными, материальными, полицейскими мероприятиями – вот несомненная истина, которую славянофилы не додумали до конца. Во имя нашей национальной культуры, во имя самобытного творчества нашего мы прежде всего нуждаемся в европеизации всего нашего общественного строя, в осуществлении и гарантировании некоторых абсолютных правовых постулатов; только это освободит наш скованный и гонимый национальный дух от цепей, сделанных из металла не национального и не самобытно-индивидуального, а из самого грубого вещества, общего нам со всеми царствами насилия. Индивидуальное и самобытное в человеческой личности только в свободе; в насилии все безлично и бескрасочно. То же верно и для жизни нации, которая лишь в свободе осуществляет свои великие исторические возможности, а в насилии и гнете теряет свою индивидуальность. Казенная государственность, государственный позитивизм – вот смертельный враг, загубивший романтические и мис-сионистские мечты славянофилов. Если каждый народ имеет свое призвание в мире, то путь его осуществления лежит через свободу, свободное творчество, созидание, не знающее цепей, не скованное никакими насильственными застывшими формами. Религия, литература, философия, нравственное перерождение, все, из чего слагается духовная культура, в чем выражается величие и индивидуальность народа, – все это требует свободы и не терпит насилия над творческими порывами, все это не может расцениваться по утилитарным критериям государственного позитивизма. Да, мы можем и должны гордиться нашей великой литературой, отражающей национальный склад души, и видеть в ней залог нашего самостоятельного места в мировой культуре; но краску стыда должна вызывать в нас мысль о тех насильственных формах, которые сковывают наше свободное творчество. Поэтому мы с негодованием отворачиваемся от политических заблуждений славянофилов и с презрением относимся к их выродившимся наследникам. Этим я не хочу отрицать больших заслуг славянофильства в постановке национального вопроса. Кроме бескровного отвлеченного космополитизма и насильственного, безнравственного национализма, может быть еще третья, идеалистическая точка зрения на национальность, полагающая национальный дух не в задачах государственности, а в самобытном, творческом осуществлении универсальных общечеловеческих задач [52 – Самое верное и глубокое, единственное не только в русской, но и в европейской литературе решение национального вопроса дано Вл. Соловьевым, развивавшим только лучшие стороны славянофильства и более всех сделавшим для ниспровержения изуверского национализма. См. также книгу С. Булгакова «От марксизма к идеализму», в которой решительно отвергаются отрицательные стороны славянофильства, и национализму противопоставляется не плоский космополитизм, а идея личностное понимание национальности и горячая вера в призвание России, в ее огромное значение для всемирной культуры.]

Новейший русский идеализм имеет свои корни не только в нашей национальной культуре, но и в тысячелетней истории философской мысли, которую так склонны игнорировать современные позитивисты. Философское творчество только тогда может быть плодотворно, если оно связано с прошлым, – величайшие революции в области мысли имеют предшествующую историю. Мы хотели бы вызвать воспоминания о классическом прошлом философии в нашу обесцвеченную и приниженную позитивизмом эпоху. Нужно создать и открывать новые ценности, но мы не верим, чтобы эта творческая задача могла быть выполнена без обращения к вечным ценностям прошлого. А теперь перейдем к теоретическим основам нового русского идеализма, как они мне вырисовываются. Эта интерпретация идеализма будет в значительной степени индивидуальной.

III.

Есть две проблемы – проблема личности, индивидуальной судьбы человеческой души, ее прав, ее ценности и проблема прогресса, судьбы человечества и мира, цели и смысла истории; в них перекрещиваются самые отвлеченные, теоретические и самые конкретные, жизненные наши интересы, и весь новейший русский идеализм сложился на попытке поставить и решить эти вопросы. Все так называемые прогрессивные, передовые стремления современного человечества, которыми оно гордится, опираются в эти две коренные идеи – идею личности и идею прогресса. Претворить судьбу человеческой личности и судьбу человеческого прогресса в единую судьбу – вот тема новой истории, над которой она упорно и мучительно работает. В философии, которая обрабатывает темы, заданные человеческою жизнью, это выражается в тенденциях к универсализму и индивидуализму, к монизму и плюрализму, и великая трудность всякого философского построения заключается в сочетании этих как бы

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org
противоборствующих тенденций. Огромная ошибка большей части философских систем была в исключительном преобладании тенденций универсалистической и монистической. В этом сказался основной грех старой философской мысли, грех рационализма, унаследованный и всем позитивизмом.

Позитивизм всех видов и оттенков не может построить ни теории личности, ни теории прогресса; он даже не может понять этих проблем, не умеет их поставить и живет теми крохами, которые контрабандным образом попадают к нему с метафизического стола. Самые понятия личности и прогресса, без которых не может обойтись позитивизм, потому что его сторонники – живые люди, стремящиеся осмыслить жизнь, невозможны на почве позитивизма и насквозь пропитаны метафизическими предположениями. С этого и начали «идеалисты»; они пришли к заключению, что те понятия, которыми позитивисты так бессознательно оперируют, к которым приводит все существо наше, все, что в нашей жизни есть ценного и возвышающего, – что понятия эти насквозь метафизичны, что своим существованием и своим значением для нас они уже опровергают позитивизм. Какой смысл имело бы все социальное движение, созидание истории, борьба и труд, к которым нас зовут, если человеческая личность есть звук пустой, случайная комбинация энергии и материи, игра ощущений, если прогресс – процесс без цели и смысла? Борьба и труд могут заглушить в нас мучительный вопрос о смысле жизни, ослабить духовную жажду, но это постыдный и уничительный выход. Тысячу раз прав Л. Толстой, когда в своем «неделании» он призывает нас сделать перерыв в этом бессмысленном и суетливом делании, чтобы осмотреться, поставить вопрос о значении этой работы, осмыслить жизнь¹⁶. Труд не должен быть тем дурманом, которым заглушается сознательная постановка проблем жизни. Идеалистов часто поносят, как реакционеров, обвиняют в оторванности от жизни, в отвлечении от насущных задач времени. Но с какой высоты позволяют себе это делать позитивисты, во имя чего, исходя из каких ценностей? Во имя наших же идеалистических ценностей, карабкаясь на нашу же гору, контрабандно пользуясь нашими же метафизическими понятиями. Вы клянетесь правами поруганной и угнетенной человеческой личности, вы зовете к борьбе за прогресс, вы благоговееете перед свободой, но не смеете открыто признать метафизический характер всех этих святынь. Когда вы начинаете благородно и возвышенно нас обличать, мы заранее знаем, что вы нашим же добром будете нас бить, что своего вы ничего не выдумаете, потому что и выдумать нельзя, и всю вашу горячность мы раз навсегда признали показателем вашего нравственного рвения, соединенного, к сожалению, с низким уровнем философского сознания. Мы уже давно поняли ту психологическую тайну, что можно быть атеистом из религиозной потребности, имморалистом из потребности нравственной, материалистом из метафизической, космополитом из потребности национальной. Это часто бывает благородно, но иногда право же не особенно умно. Нет, ничего вы не выдумали и не выдумаете такого, в чем мы не имели бы оснований увидеть контрабандное провозезение наших товаров. Вы были бы хорошими людьми, если бы не имели этой склонности к контрабанде; но мы понимаем, что вам надо чем-нибудь жить, что вы рискуете умереть от духовного голода, что не проживешь законами природы и статистикой, абстракциями биологии и социологии, и мы готовы открыто поставлять вам пищу; вы заслужили быть обладателями этих теоретически ненавистных вам, а практически столь любимых вами идей личности, прогресса, свободы и т. д. Но пора бросить эту дурную привычку видеть хороший прогрессивно-позитивный тон в вульгарной ругани, издевательствах и обвинениях по адресу непонятого идеализма. А теперь перейдем к философскому рассмотрению проблемы личности, индивидуальности.

Проблема индивидуальности есть основная проблема нашего времени; она связана с глубочайшими нашими переживаниями; ею пропитано все современное искусство, к ней восходит и всякая борьба за право, всякая нравственно осмысленная постановка социального вопроса. Нет вопроса, который так нуждался бы в философском освещении и разработке, как этот вопрос об индивидуальности. Позитивная наука останавливается в недоумении перед тайной индивидуального; ее интересуют только законы природы, только общее, типическое, бескрасочное; для своих специальных целей она слишком соблюдает экономию в мышлении, чтобы подойти к индивидуальному. И позитивная наука права. От прикосновения научного познания все живое и индивидуальное умирает, все конкретное превращается в абстракцию [53 – см I книгу Риккерта «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung». 1902." Это одна из лучших книг по теории знания в современной философской литературе.]

Весь так называемый научный опыт, основанный на условном противопоставлении субъекта и объекта, не подводит нас к истинно сущему, реальному; в нем даны лишь условные значки реального бытия. В другом месте я постараюсь оправдать ту

гносеологическую точку зрения, по которой материалы и основания для выработки понятия бытия, этого основного философского понятия, мы берем из непосредственных данных сознания, – сознания живого трансцендентного, а не имманентного нашему гносеологическому субъекту, который создает и познает так называемую «природу». Это основная ошибка всякого рационализма, а также критицизма, исходящего от Канта, и позитивистического эмпиризма, как бы они ни отрецировались от рационализма, – считать, что гносеологический субъект, мышление с его категориями, обнимает бытие и тем самым ограничивает его, делает невозможным трансцензус. Ошибка эта основана на смешении сознания с знанием, с субъектом, с разумом, приниженным до рассудка, на толковании всякого сознания, как логического и уже искусственно рассеченного[54 – Очень глубокие замечания можно найти по этому поводу у Козлова в «Своем слове». См. также Н. Лосского «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», стр. 107-136". Это прекрасная книга, представляющая очень незаурядное явление в русской философской литературе.]. Рационализм рассекает человеческий дух, создает искусственное противоположение между тем, что от «разума», и тем, что от «опыта», причем и разум и опыт одинаково ограничены и сдавлены. Нужно восстановить единство и цельность нашего познающего существа и построить теорию метафизического опыта, обнимающего и условно опытное, и условно рациональное познание. Воззрение и интуиция должны, наконец, быть освобождены от этого гнета «понятий», тяготеющего и над так называемым опытом. Непосредственно данное, преднаходимо[55 – Я нарочно употребляю авенариусовский термин Vorgefundenes, так как Авенариус тоже ставил себе задачу начать гносеологию до обычного противоположения между субъектом и объектом. См. его «Der menschliche weltbegriff». К сожалению, он сбился на старый позитивно-натуралистический путь и принял слишком много рационалистических «предпосылок».] это не субъект, не рассудочное мышление, а сознание[56 – Лучшего слова на человеческом языке нет, и не будет никакого выигрыша, если заменить его какой-нибудь буквой или условным знаком.] в его беспредельности, и тут мы вплотную соприкасаемся с самыми недрами бытия, с сущим. Нужно настойчиво повторять, что всякое бытие трансцендент- но мышлению, что оно не заключено в понятие и вместе с тем имманентно нашей целостной природе, нашему метафизическому существу, поэтому возможен, я бы сказал, трансцендентный, метафизический опыт, бесконечное движение в океан сознания, в котором мы приходим в соприкосновение с сущим, а не только условный так называемый научный опыт и дедукция понятий из разума. Это очень приближается к гносеологической теории мистического восприятия у Вл. Соловьева, но есть и некоторая разница. Прежде всего мы возражали бы против почти полного отождествления философского знания с религиозной верой. Опыт (непосредственное восприятие), который дает материалы для метафизического знания сущего, обязателен для всех познающих существ и только по интеллектуальным ошибкам рационализма не находит себе верного истолкования и часто остается непознанным. Самым важным результатом подобной гносеологии будет особенная инструкция понятия бытия. Всякое бытие есть сознание, всякое бытие живое и индивидуальное, т. е. всякое бытие есть конкретный дух, живая и индивидуальная субстанция[57 – Различие, которое устанавливает Вл. Соловьев между бытием и сущим, очень остроумно и глубокомысленно, см. «Философские начала цельного знания», IV гл. в I т. «Собр. соч.». Но терминологически удобно сохранить слово бытие, истолковывая его как сущее.]. Спиритуализм оправдывается первыми же шагами гносеологии; гносеологически нелепо вкладывать в понятие бытия какой бы то ни было смысл, кроме того, который почерпнут из непосредственно создаваемой жизни духа. Категория субстанции[58 – Модное теперь энергетическое направление совершенно изгоняет категорию субстанции из научного познания и разрушает призрак субстанциональности материи. Это очень полезно и нам только на руку, но наивны и жалки попытки энергетике выдать себя за целую метафизическую систему. С субстанциональностью духа энергетизм не может ничего сделать и совершенно бессилён дать учение о бытии: его компетенция чисто научная. См. «Натурфилософию» Оствальда. Книга эта очень интересна и поучительна в научном отношении, но философски очень наивна.] есть основная категория метафизического знания о бытии; ее применяет метафизический «большой» разум при обработке материалов непосредственного живого сознания. А какое понятие бытия дают нам позитивизм, критицизм, рационализм? Позитивизм просто не интересуется истинно сущим, реальным бытием; он объявляет его или фиктивным понятием или непознаваемым, или склоняется к наивному и нелепому материалистическому понятию бытия, о котором сейчас и разговаривать не стоит. Критицизм в этом отношении очень близок к позитивизму и только тоньше и лучше обставляет свою позицию. Для некоторых фракций неокантианства бытие тоже фикция, для других оно непознаваемо, третьи, подобно самому Канту, постулируют спиритуалистическое понятие бытия, не имея никаких для этого оснований в своей теории познания. Рационализм всех

оттенков пытается открыть бытие путем дедукции понятий, выводит бытие из разума и в конце концов приходит к панлогизму, к пониманию бытия, как идеи, он все пытается свести к отношениям логическим. Все возможности эмпиризма, критицизма и рационализма исчерпаны, и неспособность их выработать понятие бытия, основное для гносеологии и метафизики, нужно считать несомненной, несмотря на частую правоту этих точек зрения. Бытия нет ни в текучем опыте эмпириков- позитивистов, ни в категориях и понятиях критицистов, ни в онтологизированных идеях рационалистов. А вопрос о бытии есть основной и в конце концов единственный вопрос философии, и только в связи с тем или другим пониманием бытия можно решить поставленную нами проблему индивидуального [59 – Еще раз должен указать на большие заслуги покойного Козлова в анализе понятия бытия.]

В потоке эмпирических явлений есть краски и различия, есть бесконечное многообразие, но нет индивидуальности, личности, если стоять на позитивистической точке зрения. Конститутивным признаком понятия индивидуальности является неразложимость, субстанциональное единство ее, невыводимость природы этой индивидуальности извне, из неиндивидуальной природы, единственность ее. Индивидуальность есть бытие в себе, бытие изначальное и все ее состояния, ее творческие акты, ее взаимодействие с другими предполагают эту ее внутреннюю метафизическую природу: она не может быть продуктом внешних текущих процессов. Рационалисты выработали отвлеченное понятие личности, идею личности, но живого, конкретного неповторимого в своем своеобразии бытия для них не существует; они подчиняют бытие мышлению, для них есть только жизнь в понятиях. И вот целое направление критицизма, очень характерное проявление немецкого идеалистического движения, пытается поставить проблему индивидуального; я имею в виду Виндельбанда, а в особенности Риккерта и Ласка [60 – См. цитированную уже книгу Риккерта «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» и остроумную книгу Ласка «Fichtes Idealismus und die Geschichte»¹. У Ласка можно найти те метафизические крохи, которые свойственны этому полупозитивистическому направлению.]. Это направление признает иррациональность индивидуального и за этим индивидуальным признает ценность. Научное познание стирает индивидуальное; конкретное многообразие исчезает в вырабатываемых познанием общих понятиях; так создается «природа» с ее законами и покоится она на общеобязательных нормах разума. Кроме этих норм, общего, «природы», есть еще индивидуальное, иррациональное, не подлежащее разумному познанию, «история», под которой Риккерт понимает все конкретное и живое. Это тоже позитивизм, отклоняющий метафизическую постановку и решение проблемы бытия вообще и бытия индивидуального в частности; но позитивизм более высокого качества, так как он настойчиво выдвигает великую проблему, игнорируемую позитивизмом вульгарным. Направление это не хочет допустить, что кроме научного познания, для которого нет индивидуального, может быть еще познание метафизическое, которое только с индивидуальным и имеет дело, так как хочет знать бытие, сущее.

Позитивисты считают индивидуальность биологическим понятием, видят в ней биологическое образование. Многие в наше время в биологических инстинктах и психологических настроениях усматривают суть индивидуальности. Но ведь инстинкты, биологические свойства общи человеку с животными, с природой, это именно то, что делает его наиболее схожим со всеми, что совершенно неиндивидуально или вернее подин- дивидуально, не доводит еще до того состояния, которое мы называем личностью. С биологической и вообще натуралистической точки зрения нельзя даже констатировать факта индивидуальности, нельзя его уловить, и позитивист самое большее может считать этот факт стоящим вне компетенции научного познания, какой-то тайной. Если человек есть лишь капля в волнах природного бытия, если он только отрывок природного процесса, случайный продукт необходимости, то он не личность, не индивидуальность, его просто нет. Какой бы теории мы ни держались, мы живем тем непосредственным сознанием, что человек есть существо метафизическое, что корни индивидуальности нужно искать глубже биологии и психологии. Психологический индивидуализм усиленно проповедуется современными течениями в искусстве; он очень моден и близок сердцу современного человека, хотя по недоразумению, по грубой интеллектуальной ошибке. Если психологические переживания и настроения не имеют носителя в живом едином духе, если понимать нашу психику не как субстанцию или духовную монаду, а как временный отрывок необходимого процесса природы, извне образовавшуюся игру душевных состояний, то все наши индивидуалистические притязания будут висеть в воздухе, все титанические мечты о могучей человеческой индивидуальности, которыми грезит современный человек, будут жалким самообманом. Индивидуальность не в мгновении, а в вечности. И субстанциональное понимание души не только не противоречит актуальному, но даже предполагается последним, именно активный

процесс, свободное творчество, все душевные акты и состояния нуждаются в носителе, в нутре, в самобытном единстве[61 – Не может быть и речи об истолковании субстанции в духе Гербарта, как неподвижной математической точки совершенно оторванной от душевных процессов. Это чисто рационалистическая ошибка. Для нас субстанция есть живой дух, в котором все активные процессы органически неразрывны с своим носителем.]. Когда мы сознательно говорим я, то мы уже констатируем субстанциальность души. Великий индивидуалист Ницше лучше всего доказал на своем примере невозможность биологического и психологического понимания индивидуальности; весь Ницше есть крик безмерной тоски по утерянной метафизической индивидуальности. Я знаю, что, слишком принято считать индивидуальное эмпирическим, а метафизическим общее и единое. Даже Шопенгауэр не решился признать безвременное и беспространственное бытие индивидуального и тем стал в противоречие с глубочайшими тенденциями своей метафизики. Но для меня это истина самая основная, самая важная.

Просветление возможно только при коренной переработке теории познания, которая положит в свое основание проблему реальности и анализ понятия бытия. Мы непосредственно сознаем, а затем и познаем себя, как бытие, как духовную субстанцию, как я, неразложенное, из «природы» невыводимое, единое и единственное. Это образчик всякого бытия, которое иначе нельзя мыслить, как я, как индивидуальное, живое и духовное. Для метафизики несомненно большую роль сыграет волюнтаризм, который окончательно утверждается в современной психологии и тоже ведет борьбу с рационализмом[62 – См. уже цитированную книгу Н. Лосского «О волюнтаризме»]. Мы живем и движемся в трансцендентной глубине, и эти трансцендентные переживания более имманентны нашему существу, чем условный, потусторонний для непосредственного сознания мир опыта, природа. Вообще, нужно протестовать против того разрыва между имманентным и трансцендентным, которое идет от Канта, нужно признать имманентность трансцендентного и раскрыть двери для опыта метафизического. Все это нуждается в оправдании и развитии; но никем и никогда не была настоящим образом опровергнута эта непосредственная сознаваемость и познаваемость нашего субстанциального я, не гносеологического, а онтологического я, источника всякого истинного бытия.

Гносеологи всегда начинают с противоположения мышления и бытия, субъекта и объекта; но это еще не начало; еще до этого противоположения мы находим непосредственную данность, которую принято называть сознанием, и наш рефлектирующий разум должен обращаться не только туда, где все условно, все вращается в понятиях нашего мышления, создающего научный опыт, но и сюда, где дано безусловное бытие, где открывается опыт трансцендентный и возможно метафизическое познание. Тут открывается перед нами бесконечный путь в опознании состояний, в переходе их в знание истинное. Если есть в философии истина незыблемая, так это то, что всякое бытие субстанционально и духовно, что всякое бытие – индивидуальное я, что мир есть сложная система взаимодействия духовных субстанций разных порядков, высших и низших. Конкретный спиритуализм есть единственная возможная метафизическая система и единственное решение проблемы индивидуального, единственное оправдание самой постановки проблемы личности. Панпсихизм связан с самыми древними и самыми глубокими человеческими верованиями и чувствами, и это неоскоренное убеждение в одухотворенности мира бессильны отнять у нас позитивно-рационалистические теории знания. Как мощно призывает нас живопись Бёклина к вере в душевную жизнь мира, в населенность его живыми духами. И это не имеет ничего общего с плоским пантеизмом, поглощающим все индивидуальное и разрешающимся чисто словесными и тавтологическими утверждениями. Самобытные проявления русской философской мысли тяготеют к спиритуализму и носят характер антирационалистический. Мы, может быть, ближе современной европейской философии подходим к коренному вопросу, проблеме реальности и проблеме бытия и ищем исхода из болезненного кризиса современной мысли.

Все положительные утверждения, связанные с проблемой личности, пропитаны тем метафизическим предположением, что личность есть свободная, самоопределяющаяся, духовная субстанция. Только живой, конкретный дух, безвременный и беспространственный по своей природе, может обладать безусловной ценностью, только ему могут быть присущи безусловные, неотъемлемые естественные права, только его индивидуальная судьба может иметь глубокий смысл и только над ней могла так крепко задуматься новая история с ее основным мотивом – выработкой и утверждением индивидуальности. Боевые позитивисты возражают: если человеческий дух и так свободен, если в его ценности не может быть сомнения, если его права абсолютны и неотъемлемы, то зачем бороться за свободу, за право; такой дух не

может быть угнетаем, угнетается лишь эмпирическая видимость. Это недоразумение или софизм. Субстанциональный дух не есть что-то далекое и совершенно отличное от живущего на земле человека, угнетаемого и борющегося; мы решительно протестуем против такого рода дуализма. Духовная природа человека подымает восстание во имя своего первородства; она борется против низших сил, связывающих и гнетущих во имя окончательного освобождения, индивидуального и универсального. Кусок материи, случайная игра ощущений не могут написать декларацию своих прав, не могут противопоставлять себя бессмысленной природе, грубой силе. Борьба за свободу и право с логической обязательностью предполагает борющегося, свободного по своей внутренней природе и внутренним существом своим сознающего свои абсолютные права. Прометей был великий дух божеского происхождения и титаническая борьба его велась во имя признания его высшей природы. Низшая природа не может перерасти себя в своих собственных продуктах; все высшее должно иметь другой, самобытный источник, поэтому необходимость никогда не родит свободы, а сознание абсолютных прав никогда не может быть выведено из фактического бесправия, а борьба с насилием должна иметь внутренний источник, противоположный всякому насилию.

Исповедуемая нами спиритуалистическая монадология понимает мир, как состоящий из множества духовных существ разных порядков, неразложимых в своей индивидуальности и стремящихся к свободному самоопределению, к разрушению необходимости, к уничтожению гнета материи, того кажущегося бытия, которое создается низшей, связанной природой существ элементарных и простых. Эта философская концепция может быть названа метафизическим плюрализмом; в ней находит себе выражение тенденция к множественности, к индивидуальному, заложенная глубоко в нашей познавательной природе и не находящая себе достаточного выражении в большей части рационалистических и монистических систем[63 – Из великих философов плюрализм более всего выражен у Лейбница, но был испорчен ошибками рационализма.]. Мир множествен по своему бытийственному составу; всякое бытие индивидуально. Слишком многие философские направления грешат тем, что мыслят акты, состояния, процесса без субстанционального носителя; мир представляется драмой с действием, но без действующих лиц, и таким образом бытие превращается в призрак, иллюзию. Современная теория познания должна глубоко подумать над категорией субстанции и признать ее основной, неустранимой при выработке понятия бытия. В плюралистическом спиритуализме находят себе метафизическое отражение наши индивидуальные стремления, наша борьба за права личности, за свободу, получает смысл наш мучительный интерес к основному вопросу человеческой жизни, вопросу об индивидуальной судьбе, с которым связан глубокий трагизм, неведомый позитивистам. Теория личности завершается философией бессмертия, и тут мы переходим к совершенно иной полосе мыслей, к вопросу о миссии человечества, его коллективном призвании, т. е. к проблеме прогресса.

IV.

Можно считать неопровержимо установленным метафизический характер идеи прогресса, и мне не хотелось бы в сотый и тысячный раз повторять, что прогресс предполагает цель и смысл истории, что он приводит к идее нравственного миропорядка, что позитивизм должен в сущности отказаться от идеи прогресса и признать лишь процесс, эволюцию, движение бесцельное и бессмысленное[64 – См. статью С. Булгакова «Основные проблемы теории прогресса» в цитированном выше сборнике.]. Укажу только вот на что. Если проблема личности неизбежно приводит нас к признанию духовной субстанции, к спиритуалистическому плюрализму, то проблема прогресса столь же неизбежно приводит к единой, высочайшей субстанции, к добру как мощи, к спиритуалистическому монизму. Неискоренимый из нашего сознания факт смысла человеческой жизни и человеческой истории основан на предположении, что кроме меня и всякого другого, кроме человека и человечества есть еще третье, высшее, чем я и мой ближний, есть Единое, и в отношении к этому Единому множественности вся загадка бытия, метафизическая основа движения в мире.

Не раз уже произносили суровый суд над прогрессом с точки зрения трагической судьбы индивидуальной человеческой души, ее загубленных надежд, ее неудавшейся жизни, пролитой крови и слез. С особенной силой ставит прогресс перед судом индивидуальной судьбы Достоевский в знаменитых словах Ивана Карамазова о слезинке ребенка. Это принято называть проблемой теодицеи и очень неудачно. Нельзя Бога оправдывать миром, наоборот, мы мир с его злом и страданиями хотим оправдать Богом, хотим найти смысл и выход из трагедии мира в Высочайшем. И вот стоит перед нами вопрос об оправдании и осмыслении прогресса с его ужасами и

жертвами, с гибелью и страданием индивидуальности – человека, признанного за самоцель.

Идея прогресса пропитана мечтой о совершенном, высшем, сверхчеловеческом состоянии людей, в котором восторжествует окончательная гармония, не будет крови и слез, в котором высочайшее могущество будет сочетаться с высочайшей благостью. Предположение такого высшего состояния, как предела, есть необходимый признак понятия прогресса. Конкретно в истории человечества эта мечта принимает различные формы: в социализме она воплотилась в идеи *Zukunftsstaat*'a26', которого верующий социалист ждет так же, как верующие христиане ждут второго пришествия. Много утопий родилось из этой потребности мыслить вершину прогресса, освещенную ослепительным солнцем человеческого совершенства и могущества. Допустим, что человечество взберется на высокую гору, что оно войдет в царство желанной гармонии, будет сильным, прекрасным и радостным. Эта кучка людей, счастливо устроившаяся на груди наших трупов, на почве увлажненной нашими слезами, не может нас привлекать, не может быть нашей целью, не может искупить гибели индивидуальной, не может ответить на крик проклятия хоть одной загубленной человеческой души, не может осмыслить трагический ужас человеческой жизни. Прогресс позитивистов есть самая безобразная, самая бесчеловечная идея; прогресс должен быть отвергнут, если позитивизм прав: его нравственно нельзя принять, нельзя ничем окупить. Почему будущие поколения должны быть поставлены выше современных и прошлых, почему для их будущего довольства и устройства я должен работать, страдать, губить себя и других? Это необходимо, вот единственный ответ, который мы слышим от позитивистов; этого требует растущая и развивающаяся жизнь, которой мы поклоняемся, как высшей святыне; вы погибнете, как неприспособленные, если не будете служить нашему прогрессу. Этот жалкий ответ ясно показывает, что для последовательного позитивиста даже не существует и не может существовать проблемы прогресса, как нет и проблемы личности; он перестает понимать, в чем тут вопрос, заглушает в себе голос непосредственной человеческой природы. Идею прогресса, как и идею личности, могут брать под свою защиту только идеалисты, позитивисты же не имеют на это никакого права; они в конце концов могут защищать только законы природы, этот фетиш новейшего изобретения, и склонять во всех видах и формах слово «жизнь», – жизнь, взятую из книжек по биологии и представляющую собой самое пустое и бессодержательное понятие. Мы готовы вполне присоединиться к гимнам жизни, которые складывают поэты позитивизма, но это ничего не скажет ни о наших согласиях, ни о наших разногласиях, так как это вообще ничего не значит [65 – В этом отношении очень характерен позитивистический сборник «Очерки реалистического мировоззрения»¹¹]. Вся философия этого сборника сводится к чисто словесным упражнениям над понятием жизни и разрешается в такие тавтологические утверждения – добро есть максимум жизни, красота тоже максимум жизни, прогресс – рост жизни и т. д.]. Будем жить, углублять и расширять жизнь, но не будем злоупотреблять биологическими метафорами!

Но проблема оправдания прогресса, искупления его жертв, отношения прогресса к судьбе личности должна быть решена, без этого сознательный человек не может участвовать в работе прогресса, не может служить этому бессмысленному идолу – кучке будущих счастливых. Спиритуалистическая метафизика, моноплюралистическое истолкование бытия может приблизить нас к решению этой проблемы, индивидуальный человек, творчески участвующий в прогрессе, создающий лучшее будущее, работает для себя, создает свое будущее. Высочайшая гора прогресса есть царство Божие, в которое войдут все индивидуальности, в котором искупится всякая слезинка ребенка и превратится в радость. То, что в эмпирической видимости представляется вытянутым в хронологическом порядке, во временной последовательности, то в метафизическом, безвременном бытии вытягивается в одну линию и в этой одной линии окажутся все духовные субстанции мира, все человеческие поколения на нашем обыденном языке. Только это делает возможным радостное и осмысленное участие в прогрессе, вечном творчестве и совершенствовании, мучительном и тяжелом, в освобождении человечества, связанном с освобождением всего мира. Тут соприкасается и перекрещивается индивидуальная человеческая судьба с универсальной судьбой человечества и мира и универсалистический монизм понимается, как окончательное завершение индивидуалистического плюрализма, так как множественность находит в Едином не отрицание свое, а полноту своего утверждения. Веру в Бога хотели заменить люди XIX века верой в прогресс, но оказалось, что, отбросив Бога, нужно и прогресс отбросить, так как он теряет смысл и не может быть оправдан. И пусть позитивисты не слишком гордятся своим прогрессом и своей прогрессивностью: на их языке это ничего не значащее слово; а что они любят жизнь, так кто же ее не любит. Попытаемся еще расшатать одну из

излюбленнейших идей позитивистов, идею служения человечеству, как высшей цели жизни; тут мы найдем новое подтверждение того, насколько невозможно построить позитивную теорию прогресса.

Цель прогресса и высший критерий прогрессивности обращается для позитивизма в пределах понятий человека и человечества и приводит к религии человечества. Нам представляется важным расшатать это фиктивное и номинальное понятие человечества и показать, что у позитивистов оно некритически подставляется вместо сверхчеловеческого, которое неизбежно предполагается признанием безусловных ценностей. Коренная ложь философии и религии человечества заключается в том положении, что будто бы мой ближний имеет большую ценность, чем я сам, что «многие» увеличивают по сравнению с «одним» качество ценности, что будущее поколение ценнее настоящих и прошлых, что в человечестве есть что-то большее и высшее, чем в человеке. Мы верным инстинктом ищем чего-то высшего, чем человек, только на этом высшем мы считаем возможным основать оценку и определить отношение человека к человеку. На индивидуальном человеке, как фактической данности, нельзя ничего построить, из него, как факта эмпирического и случайного, нельзя добыть огня для человеческого прогресса, и вот начали позитивисты теоретически суммировать эти нули и перемещать их хронологически вперед, выработали понятие человечества, манящее, властно зовущее вперед, не замечая того, что психологически это понятие было пропитано элементами сверхчеловеческими и метафизическими, а логически было номинально и фиктивно. Присмотримся к этому поближе и подойдем с совершенно особой стороны.

Есть человек «я» и есть другой ближний, «ты». С точки зрения позитивизма их соединяет биологическое понятие человеческого вида и социологическое понятие человеческого общества. Да, они части одной и той же «природы», и по ее «законам» они поедают друг друга; они части того же «общества» и по его «законам» ведут друг с другом смертельную борьбу. Это необходимость, которую позитивисты так страстно оберегают от нас во имя своей свободы, и эта необходимость так беспредельно пустынна; в ней нельзя даже найти базиса для установления ценности и не отличишь в ней десницы от шуйцы. Во имя чего может быть единение между «я» и «ты», во имя чего один видит в другом человека и брата, во имя чего мы признаем друг за другом безусловную ценность? Во имя чего-то дальнего, во имя третьего, высшего, чем «я» и «ты», сверхчеловеческого, во имя той высочайшей природы, которую мы оба отображаем, которую носим в себе, как высшее свое назначение и как сознание своего первородства, которого не продадим за чечевичную похлебку человеческого счастья, общего блага и других измышлений позитивистов. В позитивном понятии человечества нет большого качественного содержания, большей ценности, чем в отдельном человеке, это было бы простым сложением, а действие это не призвано для образования ценностей и качеств. Человек не может и не должен, если не хочет потерять своего человеческого облика, служить себе, как позитивному факту, или служить ближнему, такому же факту, или той сумме ближних, которая обозначается громким словом «человечество». Человечество, состоящее из моих ближних, это плоскость без единой вершины; любить его и служить ему «я» не могу, если нет третьего, высшего, чем один и другой человек, сверхчеловеческого, высокой горы, на которую нам всем надо подняться. Эгоизм и альтруизм, между которыми колеблются все позитивные теории, одинаково жалки, ничтожны и плоски, одинаково не доросли до того сознания, что человеческая личность выше эгоизма и альтруизма, выше «моих» и «чужих» интересов, что призвана она служить чему-то третьему, индивидуально и универсально воплощать сверхчеловеческое, которое нельзя получить никакими сложениями, никакими количественными комбинациями. На этом третьем, не моем человеческом и не другом человеческом, покоится высшее достоинство, абсолютная ценность всякого человеческого я. Гордиться в себе человек может только тем, что его возвышает в собственных глазах, что ведет его от природного состояния к сверхприродному.

Просто любить ближнего нельзя, нельзя и признать в нем родную человеческую природу; «я» могу любить в нем лишь то третье, которое выше нас и которого мы являемся индивидуальным образом; путь от человека к человеку только через Единое, только Единое можно любить, только Его и можно любить в каждом человеке. Организовать взаимные отношения людей так, чтобы человек человеку был не волк, а брат, можно только на начале сверхчеловеческом, во имя Единого, Высочайшего, и организация эта предполагает цели супранатуральные. Это глубже всего поняла христианская философия.

Для всего вышесказанного можно найти чисто психологические иллюстрации. Каких бы

теорий, самых даже позитивных, ни держался человек, третье, высшее, чем он и ближний его, живет в его душе, хотя является под разными именами. Когда человек служит какой-нибудь «идее», социализму, прогрессу, науке, искусству, истине или справедливости, он ставит эту «идею» выше себя и своего ближнего, выше человека и человечества; она будет для него психологическим выражением сверхчеловеческого, третьего по сравнению с ним и со всяким другим. Этого третьего так мучительно жаждал Ницше, когда говорил, что нужно дальнего любить больше, чем ближнего, вещи и призраки больше людей, когда он создавал свой образ сверхчеловека. Но если этот далекий сверхчеловек есть только биологически усовершенствованный человек, передвинутый вперед во времени, то ничтожность результата не соответствует грандиозности искания. Было бы жалким самоутешением довольствоваться приростом мускулов, количественным прибавлением к человеку. Сверхчеловеческое у Ницше, не по замыслу, а по выполнению, – все то же человеческое позитивистов, но художественно опозитивированное. Гордая мечта о человекобоге, дорогая для нового человечества, может иметь только один достойный смысл – смысл движения человека к Богу, вверх от природы. Натуралистический человекобог есть ничего не значащее измышление. Я не хочу быть средством, орудием других я, равноценных мне, и всего человечества, состоящего из таких же я, и сверхчеловека, только более сильного, но не более ценного, это противоречило бы моему достоинству, моей самоцельности. Сверхчеловечество Ницше и будущее счастливое и гармоническое человечество позитивной религии не могут заставить меня выйти из моего я, перейти к другим, принять участие в коллективном прогрессе: все это слишком человеческое, плоское, все это ценности мнимые.

Свободный человеческий дух, самобытная субстанция, не может полагать свой долг и свое призвание в подчинении внешней ей природе, внешнему социальному целому, именуемому человечеством; это коренным образом противоречит заложенным в нас индивидуалистическим тенденциям и так восторжествовал бы только механический, чуждый нам универсализм; достоинство и призвание личности в том, чтобы признать высшим и сверхчеловеческим только внутреннее, имманентное нашей природе, какую-то духовную субстанцию, с которой каждый внутренне связан самыми интимными, самыми индивидуальными нитями, во имя ее только и можно увидеть брата в другом человеке и соединиться в гармоническое целое; человечество должно быть организовано не извне, насильственно, путем муштровки и приспособления человеческой личности к человеческому обществу, а изнутри, свободно, путем самочинного, из самой глубины человека идущего воплощения в жизнь сверхчеловеческого. Метафизическая связь субстанций, в силу которой они составляют мировое целое, – космос, может быть только в единой, высочайшей субстанции, в которой дана полнота всякого бытия и к которой вся множественность мира, все индивидуальности тяготеют, как к предельному совершенству и силе, к окончательному своему утверждению. Тут индивидуальное и универсальное перестают быть началами противоборствующими.

Позитивная теория прогресса мыслит бесконечное совершенствование, как отсутствие конца во времени; в движении этом все будет количественно прирастать, но никогда не будет создано «новое небо и новая земля»^{28*}. Гегель называл не имеющий конца прогресс дурною бесконечностью^{29*}. Настоящая, хорошая бесконечность не в отсутствии конца во времени, а в преодолении всякого времени и всякого конца, в безвременности. Не может быть соприкосновения с вечностью в этой скучной перспективе временного движения с его малыми улучшениями. Это одно из коренных противоречий позитивной теории прогресса.

V.

Мы видели, что проблема прогресса может быть поставлена и решена только метафизически. Прогресс предполагает единое, – сверхчеловеческое, высшее по сравнению с человеком и другими людьми, – человечеством, то третье, во имя которого человек для человека не волк, а брат, в силу которого возможно общение духовных индивидуальностей, это цель и источник ценностей. Но для определения истинного смысла прогресса нам нужно обратиться к основной идее того новейшего идеализма, который мы пытаемся характеризовать, к идее свободы. На анализе свободы мы должны еще раз показать несостоятельность позитивизма и необходимость метафизики.

Философия будущего должна быть названа философией свободы. Свобода есть одинаково религиозно-метафизическая и социально-политическая идея, и истинная философия будет философией освобождения. Не позитивисты выработали идею свободы

как в философском, так и в политическом смысле этого слова [66 – Теперь слишком часто забывают, что декларация прав человека и гражданина была написана метафизическим разумом.]. Позитивисты часто бывают практически беспредельно преданы свободе и готовы жизнь свою за нее положить, но теоретически это всегда для них звук пустой, и они не способны понять задачу человеческой жизни и человеческой истории, как освобождения; для них целью является победа над природой, социальная организация людей, счастье и удовлетворение, все, что угодно, но свобода пробирается к ним лишь контрабандным путем. Позитивизм бессилён дойти до той высоты, чтобы признать, что свобода выше счастья и довольства, выше крепких устоев жизни, выше, может быть, самой жизни, что свобода – Бог, что Бог – абсолютная свобода, как сущее. Позитивизм никогда не поймет, что задача человечества, его мировая миссия, – не устройство и организация жизни для блага людей, а освобождение, что поэтому человек должен служить не своему довольству или довольству своего ближнего, а свободе во имя Высочайшего, во имя свободы абсолютной; крепкое здание, в котором устраивается человечество, есть лишь временное средство. Тут разница огромная.

Настоящий последовательный позитивизм должен выбросить из своего лексикона слово свобода; он ничего не может противопоставить необходимости, природе, внешнему насилью. Позитивизм и полупозитивизм, под которым я понимаю неокантианство, бились над тем, чтобы спасти свободу, так как чувствовали, что без нее исчезает вся краса жизни, но ничего из этого не вышло. Гносеологические попытки дать чисто отрицательное истолкование свободе, как противоположного необходимости, не могут никого удовлетворить и имеют лишь методологическое значение. И тут, как и вообще в философии, чувствуется настоятельная необходимость стать на точку зрения онтологическую, раскрыть те метафизические предположения, которые заключены в идее свободы. Мы не можем успокоиться ни на отрицательном и иллюзионистическом учении о свободе неокантианцев, ни на старокантианском учении об умопостигаемом характере. Особенно возмутительны все эти полицейские, чисто внешние аргументы в защиту свободы, как чего-то нужного и полезного, без чего падает различие между добром и злом, умолкает голос совести, теряет значение наказание и т. п.; такой ход доказательств не достоин философии. Пора уже перейти к положительному пониманию свободы, – свободы, как бытия. Нетрудно будет показать, что свобода тесно связана с признанием духовных субстанций, ни из чего не выводимых, индивидуально неразложимых, из недр своих развивающих творческую энергию. Если свободу можно противопоставить природе и бытию эмпирическому, то ни в коем случае нельзя ее противопоставить субстанциональному бытию духа. Свобода есть субстанциональная мощь, творческая сила духовного существа, от себя создающего будущее. Это понимание свободы связано с особой теорией причинности, с чисто метафизическим учением о причинности, как причинения, созидании следствий активным духовным субстратом. Тогда устанавливается тесная связь между категориями свободы, причинности и субстанции [67 – Лучшее в современной философской литературе исследование вопроса о причинности и свободе можно найти у Л. Лопатина во II т. его «Положительных задач философии». См. также интересные статьи С. Аскольдова «В защиту чудесного» в «Вопросах философии и психологии»]. Все это нисколько не будет противоречить условному научному пониманию причинности, как функционального отношения, и остроумная попытка Маха окончательно изгнать из научного знания метафизические притязания, связанные с причинностью, может только расчистить почву для метафизического знания.

Но свобода есть сила иррациональная и может творить как добро, так и зло, как разумное, так и неразумное; она мыслима лишь при волюнтаристическом и алогическом, сверхрациональном понимании бытия. Для рационалиста, все равно позитивиста или метафизика, подчиняющего все рациональному опыту или рациональному, «малому» разуму, свобода есть непостижимая и страшная тайна. Рационалист всегда пытается прикрепить свободу к необходимости; он боится свободы, этой темной глубины бытия, из которой в мире родилось не только добро, но и зло. Рационалист и позитивист никогда не поймут, что необходимое добро не имеет цены, внутренне противоречиво и даже отвратительно, что только свободное добро может быть признано высочайшей ценностью, только добро, прошедшее через всю мировую трагедию, через свободное отпадение и отрицание достигшее царства Божьего.

Но свобода индивидуальных субстанций относительна; они связаны множеством других субстанций низшей природы, и прогрессивное разрушение этой необходимости и насилия наполняет собою историю человечества. Смысл свободы заключается в таком самоопределении и творчестве духовных субстанций, при котором из мира образуется космос, а не хаос, иначе индивидуальный дух попадает в насильственную

зависимость, связывается. Освобождение есть уничтожение зависимости от множества самобытных субстанций, составляющих для нас «природу», и достигается оно таким направлением внутренней свободы нашей, при котором из мира создается Царство Божие. Отношение связанной множественности к единому, а к этому сводится вся суть бытия, разрешается освобождением всей множественности по образу абсолютной свободы Единого. Это метафизическое освобождение находит себе отражение в том отрывке бытия, который мы называем человеческой историей; эта история наполнена значками и символами метафизического освобождения бытия, метафизической трагедии, в которой действуют, борются и страдают духовные существа разных градаций.

Мы приходим к пониманию исторического прогресса, как освобождения, имеющего смысл метафизический и религиозный. Человечество должно творческим усилием освободить себя и мир. Свобода человеческой личности, ее права имеют абсолютное, трансцендентное значение. Борьба за свободу и право окрашиваются в цвет вечности; в свободе мы «соприкасаемся мирам иным»³². Свобода выше счастья, выше устройства жизни, выше мира, это ценность беспредельная и не перед чем она не может склониться, так как Единое Высочайшее есть абсолютная свобода. Позитивисты и утилитаристы всех оттенков хотят устроить человечество, сделать его благополучным, создать царство обыденности и думают таким образом пройти мимо трагизма жизни, заложенного в метафизической сущности мира, в отношении множественности к единому. Поэтому их понимание прогресса плоско; их сковывает мещанская ограниченность; для них свобода не обладает самоценностью: она только средство для благополучия, и с точки зрения позитивизма ничего нельзя возразить против того, чтобы продать свободу за удобное здание, в котором поселится человеческое счастье.

Для нас свобода личности есть верховный принцип общежития; права личности имеют своим источником не положительное право, не государство, не коллективную общественную единицу, властную их давать и отнимать, а метафизическое существо человека, поэтому свобода и права личности не могут быть расцениваемы по утилитарным и государственным соображениям, не могут отчуждаться во имя иного бога, бога насилия, а не свободы^{[68} – Эта основная для нас точка зрения ведет к отрицанию всех форм государственного позитивизма, всех государственных теорий права и к утверждению естественно-правовой теории государства. В основании общества для нас лежит право в идеалистическом смысле этого слова. См. статью П. Новгородцева в «Проблемах идеализма»]. никакие твердые государственные и общественные устои, создающие человеческое удовлетворение и спокойствие, не могут быть поставлены выше свободы человеческой. Многие, слишком многие рассуждают так, как рассуждал Великий Инквизитор у Достоевского: они знают способ, как сделать людей довольными и счастливыми, как устроить их на земле, все равно, будет ли этот способ католицизмом, социализмом или другой системой успокоения, и вот они готовы распать того, кто явится к ним со словом беспредельной свободы; они боятся окончательной свободы, они часто клялись ее именем, но прокляли ее, если она помешает им построить теплое и удобное здание для счастливого человечества. Тут нужно сделать окончательный выбор – свобода или довольство; прогресс, как развитие свободы, переходящей все грани нашего опыта, или прогресс, как устройство и успокоение человечества, развитие счастливой обыденности. И еще выбор: признать права личности, как неотъемлемые, абсолютные, невыводимые извне, из коллективной воли, или права личности, как средство, подлежащее утилитарной расценке, имеющее своим источником социальное целое. Борцы за права человека, за свободу человеческую должны признать наконец, что дорогие им идеи и права – насквозь метафизичны и окончательно должны предпочесть свободу устроенному счастью, право – социальному и государственному утилитаризму.

Свобода социально-политическая самым неразрывным образом связана с свободой метафизической, на ней покоится и ей предполагается. Если человек не есть свободное по своей метафизической природе существо, самобытный дух, если он случайный отрывок процессов природы, если он целиком выводится из естественной и социальной среды, то тогда можно говорить об его приспособлении к среде, которым совершенствуется его организация, о воспитании его для социального целого, которым увеличивается его благополучие, но нельзя говорить языком свободы. Раз навсегда нужно прекратить разговоры о той жалкой иллюзорной свободе, которая есть продукт необходимости, нельзя называть великим именем свободы простое отсутствие внешних стеснений, которое должно явиться результатом приспособления людей к общежитию. Борются за свободу, жаждать свободы, видеть в ней величайшую ценность может только существо свободное по своей внутренней природе, по своему

назначению и призванию в мире, образ и подобие высшего свободного бытия, которое оно может противопоставить внешнему для себя, связанному природному бытию. Свобода может войти в наш связанный мир только из свободного источника, только от духа, в котором заложена величайшая потенция свободы; свобода, как мощь, и шествие свободы в мире упирается в мощь абсолютную, образ той высочайшей свободы, в которой мир превращается в свободную гармонию. Предельным идеалом общежития для нас может быть только окончательное устранение отношений властвования и насилия между людьми и замена их окончательно свободным, внутренним союзом. Практика позитивистов бесконечно выше их теории, и мы хотели бы, чтобы их теория сделалась достойной их практики, чтобы великой борьбе за освобождение соответствовала философия свободы.

VI.

В своей статье я сделал попытку в основных чертах характеризовать суть новейшего русского идеализма; но сделал это индивидуально, согласно личному своему пониманию. Выводы получились следующие: наше идеалистическое движение вполне национально и самобытно; оно пытается решить на почве традиций, завещанных нам историей философской мысли, проблему личности и проблему прогресса и приводит к философии свободы и освобождения. Я думаю, что не без основания можно было бы назвать наше молодое и не окрепшее еще идеалистическое движение своеобразным русским романтизмом, тесно сросшимся с освободительными стремлениями нашей эпохи. Романтизм может принимать очень разнообразные формы и некоторые черты романтизма прошлых времен погребены навеки; но есть в романтизме и что-то вечное: в нем узнается трагическая сущность человеческой природы, в нем находят себе опоэтизированное выражение наши неискоренимые религиозные стремления и чаяния. Мы хотели бы сохранить и передать будущему эти наши национальные черты мятежности и тревоги, эту упорную работу над проклятыми вопросами, это неустанное искание Бога и невозможность примириться с какой бы то ни было системой успокоения, с каким бы то ни было мещанским довольством. Романтизм – здоровое явление, поскольку он есть реакция против чисто рассудочной культуры.

Но мы многому научились и ничего не забыли, поэтому мы не можем повторять ошибок старой романтики. Мы не противопоставляем своего направления позитивной науке и реалистической политике, наоборот, с нашей точки зрения и позитивизм в науке, и реализм в политике должны быть усилены, так как в научных и политических утопиях мы не считаем возможным искать Бога. Эта клевета на идеалистов, что они будто бы отрицают науку и отворачиваются от земли с происходящей на ней суровой борьбой, должна быть наконец окончательно отвергнута. Мы никогда не разделяли неба и земли; мы думаем, что так называемая земная жизнь вся наполнена метафизической природой людей; мы особенно подчеркиваем, что трансцендентное для нас не далекое, чуждое и оторванное от всего хода нашей жизни, а наоборот, близкое, родное, присутствующее в каждом акте нашей жизни. Мы хотели бы только охранить миссионерские чаяния, национальные и общечеловеческие, связанные с борьбой за свободу, отстаивать смысл свободы. И исторически знаменательно, что эти стремления наши совпали не с упадком, а с общественным подъемом нашей родины, с ростом надежд на лучшее будущее.

А. С. ХОМЯКОВ КАК ФИЛОСОФ [69 – напечатано в «Мире Божьем». 1904. Июль.]

Теоретический глава славянофилов А. С. Хомяков по справедливости должен быть признан одним из крупнейших русских умов. Огромные умственные, силы Хомякова были оценены современными ему противниками западнического лагеря [70 – Герценом в «Былое и думы»]. Человек необыкновенно многосторонний, философ, богослов, историк, публицист и поэт, Хомяков является видной фигурой эпохи 40-х годов, столь богатой яркими дарованиями. И вместе с тем Хомякова не знают и не читают, он забыт и не оценен. Целые поколения русской интеллигенции от Хомякова отделяли его славянофильские заблуждения, с которыми исторически ассоциировались слишком тягостные для нас впечатления. Некоторые стороны славянофильского учения Хомякова были захвачены нечистыми руками, и от прикосновения их были загублены мессианские мечты о высоком призвании русского народа; вера в самобытную национальную культуру, в национальное должествование наше превратилась в проповедь человеконенавистничества и насильничества. Романтик и идеалист, Хомяков с ужасом должен был бы отвернуться от этих «русских собраний». Дорогой ценой искупает этот большой человек, так беззаветно любивший свою Россию и веривший в ее великое творческое будущее, свой грех перед будущим России –

идеализацию отсталых форм жизни, пытающуюся приковать творчество национального духа к этим застойным формам. Проглядели все, что было у Хомякова значительного и ценного, действительно пророческого* для нашей национальной культуры. Я предполагаю в своей заметке дать оценку Хомякова исключительно как философа.

Философские статьи Хомякова, несмотря на их отрывочный и несистематический характер, представляют выдающийся интерес, и ничем нельзя оправдать игнорирование Хомякова в истории нашей философской мысли [71 – Важнейшие философские статьи Хомякова помещены в первом томе собрания его сочинений: «По поводу Гумбольдта», «По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В.Киреевского», «О современных явлениях в области философии», «Письмо о философии к Ю. Ф. Самарину». Богословские работы Хомякова составляют второй том собрания сочинений, но их я не предполагаю касаться]. Философское мировоззрение Хомякова сложилось в духовной атмосфере германского классического идеализма, мысль его неустанно работала над философией Шеллинга и Гегеля. Величественная система гегелевского панлогизма была предельной точкой в развитии германского идеализма. Дальше нельзя было идти, крушение системы Гегеля было серьезным кризисом для философии вообще, и вот Хомяков задумался над теми коренными недостатками и противоречиями, которые привели европейскую философскую мысль к полному крушению. И Хомяков дал блестящую и глубокомысленную критику гегельянства, критику рационализма, этого изначального греха всей почти европейской философии, и ясно сознал необходимость перехода от абстрактного идеализма, превращавшего бытие в ничто, к конкретному спиритуализму. Эти зачатки конкретного спиритуализма делают Хомякова родоначальником самостоятельной русской философии, так блестяще потом представленной Вл. Соловьевым. Соловьев по справедливости должен был бы назвать Хомякова своим непосредственным предшественником.

Прежде всего посмотрим, как Хомяков критиковал Гегеля. «Сущее, – говорит он, – должно быть совершенно отстранено. Само понятие, в своей полнейшей отвлеченности, должно было все возродить из собственных недр. Рационализм или логическая рассудочность должна была найти себе конечный венец и Божественное освящение в новом создании целого мира. Такова была огромная задача, которую задал себе германский ум в Гегеле, и нельзя не удивляться той смелости, с какою он приступил к ее решению» [72 – См.: «Сочинения Хомякова», т. 1, стр. 267]. «Логика Гегеля следует назвать воодухотворение отвлеченного бытия. Таково бы было ее полнейшее, кажется, никогда еще не высказанное определение. Никогда такой страшной задачи, такого дерзкого предприятия не задавал себе человек. Вечное, самовозрождающееся творение из недр отвлеченного понятия, не имеющего в себе никакой сущности» [73 – Там же, стр. 268. Честь этого глубокого проникновения в дух гегелевской философии Хомяков должен разделить с И. В. Киреевским, философские мысли которого он извлекает из найденных в бумагах отрывков.]. Хомяков так формулирует ту точку, на которой остановилось философское движение в Германии: «воссоздание цельного разума (т. е. духа) из понятий рассудка. Как скоро задача определила себя таким образом (а собственно таков смысл гегелевской деятельности), путь должен был прекратиться: всякий шаг был невозможен» [74 – Стр. 291]. И дальше: «общая ошибка всей школы, еще не ясно выдающаяся в ее основателе – Канте и резко характеризующая ее довершителя – Гегеля, состоит в том, что она постоянно принимает движение понятия в личном понимании за тождественное с движением самой действительности» [75 – Стр. 296.]. «Нельзя было начать развитие с того субстрата, или лучше сказать, с того отсутствия субстрата, от которого отправлялся Гегель; от этого целый ряд ошибок, смешение личных законов с законами мировыми; от этого также постоянное смешение движений критического понятия с движением мира явлений, несмотря на их противоположность; от этого и разрушение всего титанского труда. Корень же общей ошибки Гегеля лежал в ошибке всей школы, принявшей рассудок за целостность духа. Вся школа не заметила, что, принимая понятие за единственную основу всего мышления, разрушает мир: ибо понятие обращает всякую ему подлежащую действительность в чистую, отвлеченную возможность» [76 – См.: «Сочинения Хомякова», т. 1, стр. 299.]. Хомяков глубоко понял невозможность дальнейшего развития философии по рационалистическому, рассудочному, отвлеченному пути, так как путь этот приводит к абсолютному ничто, превращает мир в тень тени. Нужно выйти из этого безысходного круга понятий к бытию, искать субстрата, сущего. Гегель сделал грандиозную попытку вдохнуть в отвлеченные идеи живой дух, но оказалось невозможным создать мир сущего рационалистической дедукцией понятий.

Хомяков превосходно объясняет роковую неизбежность перехода гегельянства в материализм, который фактически произошел в немецкой философии и был показателем болезненного ее кризиса. «Критика сознала одно: полную несостоятельность

гегельянства, силившегося создать мир без субстрата. Ученики его не поняли того, что в этом-то и состояла вся задача учителя, и очень простодушно вообразили себе, что только стоит ввести в систему этот недостающий субстрат, и дело будет слажено. Но откуда взять субстрат? Дух очевидно не годился, во-первых, потому что самая задача Гегеля прямо выражала себя как искание процесса, создающего дух; а во-вторых, и потому, что самый характер Гегелева рационализма, в высшей степени идеалистический, вовсе не был спиритуалистическим. И вот самое отвлеченное из человеческих отвлеченностей, – гегельянство, – прямо хваталось за вещество и перешло в чистейший и грубейший материализм. Вещество будет субстратом, а затем система Гегеля сохранится, т. е. сохранится терминология, большая часть определений, мысленных переходов, логических приемов и т. д., сохранится, одним словом, то, что можно назвать фабричным процессом Гегелева ума. Не дожил великий мыслитель до такого посрамления; но, может быть, и не осмелились бы его ученики на такое посрамление учителя, если бы гроб не скрыл его грозного лица» [77 – Стр. 302.]. Это очень интересная страница в истории человеческой мысли. Так сложился «диалектический материализм», владеющий и до сих пор многими умами, или вернее, сердцами, – это странное и логически несостоятельное сочетание идей, взаимно исключающих одна другую. Диалектика предполагает панлогизм, диалектическая логика вещей немыслима при принятии материального, вещественного субстрата, это было бы чудовищным логизированием материи, которое делает материалистов такими же рационалистами, как и идеалисты, и указывает на невозможность, внутреннюю несостоятельность материализма. Все это Хомяков понимал лучше многих людей нашего времени, претендующих на звание философов. «Вся школа, которой фейербах служит блистательным средоточием, считает себя гегельянскою, а между тем посмотрите на ее отношения к основным положениям Гегеля. Кант говорил, что вещи в ней самой знать не может. Гегель говорил, что вещь в себе самой вовсе не существует, а существует только в понятии» [78 – Это теперь повторяет так называемая имманентная школа]. У него это положение не случайно, не вводное, а коренное и прямо связанное с самым основанием его философии; ибо вся его система есть не что иное, как возможность понятия, развивающегося до всего разнообразия действительности и завершающаяся действительностью духа. И вот у его учеников вещь вообще является как общий субстрат, и именно вещь в себе самой, не как самоограничивающееся понятие и даже не как предмет понятия, а именно в себе самой. Вы видите, что я был прав, говоря, что новонемецкая школа, мнимо гегельянская, взяла от учителя только, так сказать, фабричный процесс мышления и терминологические графы, будучи в то же время совершенно чуждою его духу и смыслу. Понятие без субстрата, или возможность быть понятием, переходящая в действительность помимо чего-нибудь понимаемого и чего-нибудь понимающего, такова была задача Гегеля, и об ней-то вообще Шеллинг сказал, что это мысль, в которой ничто не мыслится*. Для осуществления всей системы, хотя, разумеется, с полным ее извращением, введено было новое начало – вещь как вещество вообще. Устранено ли было, по крайней мере, то обвинение, которое падало на первоначальный, настоящий гегелизм, т. е. получена ли мысль, в которой что-нибудь мыслится?» [79 – См.: «Сочинения Хомякова», т. 1, стр. 303–304.] «Когда школа в своем последнем, гегелевском развитии дошла до окончательного отрицания какого бы то ни было субстрата, понятно, что ее последние ученики, чтобы спасти погибающее учение, с которым они срослись всеми привычками ума, решились ввести в него субстрат самый осязательный, самый противоположный той отвлеченности, от которой гнула система учителя, и не позаботились спросить у себя, примиримы ли между собою понятия, которые они насильно сводили» [80 – Стр. 308.]. Материализм не выдерживает ни малейшей научной критики; но перед чистым рационализмом он имеет то кажущееся превосходство, что представляет какой-то (хотя и мнимый) субстрат и тем удовлетворяет внутреннему требованию действительности, которое лежит в душе человека; оба же, и рационализм чистый, и материализм, суть не что иное, как две стороны одной и той же системы, которую я иначе не могу назвать, как систему нецессарианизма¹, иначе безвольности» [81 – Стр. 312.] .

Я сделал много выносок из Хомякова ввиду того большого интереса, который представляют его мысли и для нашего времени. Хомяков в этом отношении несколько не устарел: мы стоим перед теми же философскими проблемами, мы также живо чувствуем несостоятельность рационализма во всех его видах и формах, хотя бы под маскою критицизма или эмпиризма, также ищем субстрата, – истинно сущего. Разница лишь в том, что мы критикуем теперь не столько Канта, сколько неокантианцев; не столько Гегеля, сколько неогегельянцев, и пережили еще большее количество разочарований. Хомяков предвосхитил теорию «мистического восприятия» Соловьева и его «критику отвлеченных начал», а также и все новейшие искания гносеологических точек зрения, преодолевающих рационализм, эмпиризм и критицизм. «Вся немецкая

критика, – говорит он, – вся философия кантовской школы, осталась еще на той ступени, на которую ее поставил Кант. Она не двинулась далее рассудка, т. е. той аналитической способности разума, которая создает и разбирает данные, получаемые ею от цельного разума, и, имея дело только с понятиями, никогда не может найти в себе критерия для определения внутреннего и внешнего, ибо имеет дело только с тем, что уже воспринято и, следовательно, сделалось внутренним. Вы помните, что, стараясь отчасти изложить тот великий шаг, который совершен был нашим слишком рано умершим мыслителем, И. В. Киреевским, именно – разумное признание цельности разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка. В этой только области данные еще носят в себе полноту своего характера и признаки своего начала. В этой области, предшествующей логическому сознанию и наполненной сознанием жизненным, не нуждающимся в доказательствах и доводах, сознает человек, что принадлежит его умственному миру и что миру внешнему» [82 – Я подчеркиваю это место как особенно важное для гносеологии]. Рационализм и эмпиризм отвлеченно пересекают живое сознание и закрывают от нас тот опыт, в котором непосредственно дано реальное бытие, сущее. Я не считаю философски удачными термины «мистическое восприятие» или «вера». Этот опыт, в котором соприкасается с сущим целостное наше существо, а не рационалистически рассеченное, обязателен для всех, возвышается над условным противоположением рационального и эмпирического, является источником метафизического знания и обрабатывается метафизическим разумом [83 – Часто интеллектуальные ошибки мешают верному истолкованию].

Русская философская мысль стоит теперь на распутье и ей следует помнить, что есть пути уже пройденные и ведущие в пустыню. Таковы пути рационализма, путь кантианства, с роковой неизбежностью ведущий к гегельянству, упирающемуся в ничто или призрачное вещество. Для нас есть только один путь, ведущий к сознанию сущего, – путь спиритуализма, очищенного от всех грехов рационализма и отвлеченности. Наша философская мысль вступает на этот путь, и в момент ее подъема не мешает вспомнить о первом русском мыслителе, указавшем верный путь нашей самостоятельной философии, – об А. С. Хомякове.

Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ и Б. Н. ЧИЧЕРИН [84 – Напечатано в «Новом пути». 1904. Октябрь.]

(О личности, рационализме, демократизме и проч.)

Этот год унес двух крупных людей, занимавших видное место в истории нашей мысли и нашей общественности, – Н. К. Михайловского и Б. Н. Чичерина. Судьба этих людей очень различна, до странности противоположна: один был «властителем дум» нескольких поколений русской интеллигенции, и вся жизнь его протекала в шумных журнальных боях; другой никогда | не пользовался популярностью, мало читался и работа его сильной мысли происходила где-то вдаль, не совпадала ни с одним из преобладающих наших умственных и общественных течений. И все-таки можно найти что-то общее у этих противоположных людей, никогда и ни в чем не сходящихся. Оба они были точно высечены из цельного куска гранита, с твердостью, внушающей величайшее уважение, пронесли они свою веру через всю жизнь, крепко вросли в свою почву и искренно презирали все колеблющееся и мятущееся, все несогласное с их раз навсегда установившимися убеждениями. Это – бросающееся в глаза психологическое сходство между людьми в социальном отношении столь противоположными, но можно продолжить сопоставление. И Михайловский, и Чичерин были типичными рационалистами, хотя первый шел от Конта и утверждал рационалистический позитивизм, второй – от Гегеля и создал целую систему рационалистического идеализма. Оба они, и Михайловский, выразитель дум и стремлений нашей демократической интеллигенции, и Чичерин, барски презиравший всякую демократию и зара- | женный буржуазными предрассудками, нашли свой пафос, вдохновлявший каждую их строчку, в одном и том же – в идее верховенства личности, в ее самоценности и самоцельности. Каждый из них по-своему

любил свободу, но при всей противоположности философских основ и социальных выводов оба умерших мыслителя исповедовали чисто рационалистический индивидуализм и были глубоко чужды иррациональным индивидуалистическим стремлениям и борениям мятежного духа наших дней.

Сила Чичерина была в философском обосновании индивидуализма, в замечательной

философии права, в сознании метафизической природы либерализма, взятого в его идеальной, надисторической чистоте. Отсюда вытекала вся значительность юридической публицистики Чичерина, потому-то так и импонируют требования права, исходившие из его уст, что праву он придавал абсолютный метафизический смысл. Сила Михайловского – в демократических выводах из индивидуализма. В своей блестящей публицистике он связал запросы интеллигентной личности с движением народных масс, и целая эпоха нашей общественности тесно срослась с его именем. Почему Михайловский был так популярен, а Чичерин так непопулярен? Ответ на этот вопрос будет характеризовать некоторые особенности русской жизни.

Сначала о Михайловском, более близком нам и родном. Мы принадлежим к тому поколению 90-х годов, которое было выдвинуто новой могучей общественной волной и вступило в непримиримую борьбу со всеми старыми направлениями. Борьба велась с резкостью и беспощадностью зеленой молодости, с сознанием растущей силы, и верили мы беззаветно, что будущее принадлежит только нам. Особенно резко и горячо мы спорили с ветераном старого направления, последним крупным его представителем, – Н. К. Михайловским. В пылу полемики мы часто бывали несправедливы и даже грубы по отношению к этому замечательному человеку. И не понимали мы того, что «были противниками, но очень странными. У нас была одна любовь, но не одинаковая. И мы, как Янус, или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно» [85 – Слова Герцена об отношении между западниками и славянофилами]. У нас была одна любовь к свободе, билось одно сердце русского интеллигента, и еще теснее общей любви связывала нас одна общая ненависть... Сейчас наша родина стоит у такого исторического поворота, что это одно, общее, как-то особенно чувствуется и особенно хочется положить венок на могилу нашего противника, друга и отца – Н. К. Михайловского.

Со смертью Михайловского как бы сошла со сцены целая эпоха в истории нашей интеллигенции, оторвалась от нас дорогая по воспоминаниям частица нашего существа, нашей интеллигентской природы. И каждый русский интеллигент должен живо чувствовать эту смерть и должен задуматься на могиле Н. К. над своим историческим прошлым и над своими обязанностями перед будущим. Когда-то в дни ранней юности все мы зачитывались Михайловским, он будил нашу юную мысль, ставил вопросы, давал направление нашей проснувшейся жажде общественной правды. Потом мы ушли от нашего первоначального учителя, переросли его, но бьемся и до сих пор над поставленными им проблемами, так тесно сближавшими философию и жизнь. Это очень характерно: Михайловский никогда не был философом по способу решения различных вопросов и по недостатку философской эрудиции, но беспокоили его всю жизнь именно философские вопросы, и у порога его сознания уже поднимался бунт против ограниченности позитивизма. В этом он был типичным русским интеллигентом, полным философских настроений, но лишенным философской школы и связанным предрассудками позитивизма. Мы любили и любим Михайловского за ту духовную жажду, которая так резко отличает русскую интеллигенцию от мещанства интеллигенции европейской. С Михайловским нас некогда разделяли разное понимание общественного развития России и разные общественные программы. Тут возгорались самые сильные страсти. Теперь многое смягчилось, и мы спокойнее можем оценить общественные заслуги Михайловского, искреннего и глубокого демократа и борца за личность, хотя по-прежнему относимся отрицательно к народничеству и принимаем наследие марксизма, но критически проверенное. Одно несомненно: и народничество, и марксизм бледнеют в своей противоположности перед великой исторической задачей водворения права в нашу жизнь. Теперь мы более всего поставили бы в упрек Михайловскому, что он не умел дать юридической формулировки общественным требованиям своей публицистики. Народничество всегда грешило слабым политическим правосознанием и в 70-е годы даже приводило к политическому индифферентизму. Но с грустью нужно отметить, что и марксисты, которые исторически выступили с совершенно иными политическими настроениями, не всегда дооценивают огромное самостоятельное значение правовых требований [86 – Я имею в виду некоторые печальные предрассудки ортодоксальных марксистов, хотя в общем очень высоко оцениваю общественно-политическое значение движения, связанного с марксизмом.].

Я остановлюсь на одном центральном пункте литературной деятельности Михайловского, на том, что я назвал его пафосом, на идее личности, на его индивидуализме. Тут будет видно разом и наше родство с Михайловским, и наше глубокое с ним различие, может быть большее, чем то, которое создается общественными программами, так как речь тут идет о самом святом святых. Философская позиция Михайловского была поистине трагической и безысходной. Он вел идеалистическую борьбу за личность, противопоставлял человеческую индивидуальность не только природе, но и обществу. Мы это готовы всей душой

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org
приветствовать. Но что такое личность, откуда она черпает силы для
противоположения своей индивидуальности окружающему?

Увы! для позитивиста личность только биологическое понятие, для рационалиста личность не имеет индивидуальности. «Личность» Михайловского есть биологическая абстракция, это какая-то безличная биологическая нормальность (максимум физиологического разделения труда внутри индивидуума). Михайловский верным инстинктом протестовал против притязаний дарвинизма, он угадал основной грех натуралистического эволюционизма – игнорирование того, что приспособляется и развивается, неспособность ввести эту внутреннюю творческую активность в процесс развития. Он не мог стать на точку зрения философского идеализма и пытался создать нечто вроде биологического идеализма. Но это ведь самообман. Личность с присущей ей творческой энергией, если стать на точку зрения позитивизма и натурализма, целиком разлагается на социальную и природную среду, индивидуальность оказывается случайной игрой биологических и социальных сил. Тут нечего отстаивать, нечего противопоставлять внешнему миру. Самое страшное испытание для всякого позитивизма (не только в его крайней натуралистической форме, но и со всеми психологическими коррективами и со всей утонченностью новейшего критицизма) – в полнейшей невозможности с этой точки зрения не только обосновать идею личности, но и просто констатировать ее. Нельзя найти того устойчивого центра, который образует единство личности, нельзя найти носителя всех психических состояний и творческих актов. Философски сознательный индивидуализм совершенно несовместим с позитивизмом, а индивидуалистические настроения и порывы нужно признать психологическим опровержением позитивизма, вызовом ему. Философская теория личности предполагает существование вневременного и вне-пространственного конкретного духа, из «природы» и общества невы выводимого и на простейшие моменты неразложимого. Только сущий индивидуальный дух, свободный и обладающий творческой энергией, а не временное социально-биологическое образование, не отрывок процесса природы и не случайная игра ощущений, может восстать против внешнего мира и противопоставлять ему свои абсолютные права. У Михайловского было несомненное тяготение к метафизическому индивидуализму, но духовная атмосфера, в которой он вырос, не позволяла ему порвать с традициями и предрассудками позитивизма. Но он был также несомненным рационалистом, и тут между нами образуется пропасть.

К рационалистическому учению о личности я еще вернусь, когда буду говорить о Чичерине, но и по поводу рационализма Михайловского нужно сказать несколько слов. Михайловский, как и всякий рационалист, защищал всю жизнь личность безличную, бескрасочную, отвлеченную, общую, защищал биологическую абстракцию, лишенную индивидуальности, и это была ирония судьбы над «борцом за индивидуальность». Подобно всякому рационалисту, он брал человеческую природу не в ее мистической, сверхрациональной целостности и полноте, он брал ее отвлеченно, рационалистически рассекал, и таким образом убивал живую непосредственную жизнь, соприкасающую нас с тайной мира [87 – см. статью «О новом русском идеализме»]. Полнота переживаний человеческой личности недоступна для рационалиста, а только эта полнота приводит нас в связь с «иными мирами» и только тут мы обретаем свою индивидуальность, по существу иррациональную, неповторимую в своем своеобразии.

Рационализм слишком боится всего темного, таинственного, проблематического в человеческом существе, всего, что может помешать благополучно устроиться, выстроить человеческие личности в ряды, нормировать все и вся. Для нас человеческая личность есть не биологическая или этико-гносеологическая абстракция, а живой конкретный индивидуальный дух, в сверхразумной полноте своей соприкасающийся с внутренним существом мира. Рационализм имеет дело всегда с вторичным, рационализированным, отвлеченно-рассеченным сознанием, и для него закрыт путь к сознанию первичному, живому, переживающему всю полноту бытия. Поэтому-то рационализм, выступающий под маской эмпиризма, признает только условный, рациональный, заключенный в пространственно-временную темницу опыт, опыт, огороженный высокими стенами категорией разума. И боится он смотреть прямо в глаза опыту трансцендентному, мистическому, разрывающему все грани и разрушающему все стены. В нашем национальном духе заложены задатки философии сверхрационализма, сверхразумности, и это сказывается в нашей мятежности, не вкладывающейся ни в какие рамы, в нашей тоске и томлении по новым, «иным мирам»². Основы истинного индивидуализма заключены в философии и религии христианства. Только христианство поставило любовь и свободу выше всякого закона и судьбе индивидуального человека придало абсолютный смысл и значение. И мы хотели бы обрести его вновь, очищенным от исторических искажений. И думается

мне, что мы имеем большие философские права объявить «борьбу за индивидуальность»³, так как не унизим личности отвлеченной рациональной нивелировкой. Михайловскому простится его рационализм за демократизм, за его упорную и неустанную думу о народе. Но Чичерину не простили ничего.

Справедливость требует признать Чичерина одним из самых сильных русских умов. Его знания и сфера его интересов были необыкновенно обширны. Но никому он не пришелся по вкусу, в его Писательской индивидуальности было что-то неприятное, что-то связывающее, а не освобождающее. Это был ум административный, он отдавал распоряжения и не терпел ослушания, в уме этом было что-то слишком доктринское, а в натуре что-то слишком рассудочное [88 – Вл. Соловьев назвал Чичерина «умом по Преимуществу распорядительным»]. Порядок Чичерин любил ужасно, и в системе его все нашло себе место, все оказалось оправданным и зачисленным по известной категории. Читайте его «Науку и религию»⁸ (это главный философский труд Чичерина, представляющий целую философскую систему), и вас неприятно поразит, что религиозная проблема трактуется так рассудочно, что Бог оказывается богом благоустройства и порядка, что самый решительный, казалось бы, идеализм не ведет к новым мирам, что в старом, ветхом мире все остается на прежнем месте. Религия у него сила консервирующая, а не освобождающая. И консервирует она старые экономические, семейные, государственные и прочие устои жизни. О рождении новых форм жизни не идет и речи. Чичерин очень разносторонний и сильный ум, но у него всегда не хватало творчества, и он защищал ту форму гегельянства, которая считает истину раз навсегда открытой. И как-то тоскливо и душно было жить в этой рационалистической темнице кантизированного гегельянства, тут уже прекращались всякие искания. Рационалистическая логика все прибрала к своим рукам и создала железную дисциплину; иррациональные настроения, для которых открываются всякого рода бездны, не допускаются. И это была клевета на живого Бога.

Современным идеалистам указывали, что они должны были поставить Чичерина в свою генеалогию. И в известной степени это, конечно, справедливо. Не мы выдумали метафизический идеализм, и хвала Чичерину, что он защищал его в самую трудную для этого направления эпоху. Но есть и большая разница. Чичерин никогда не стремился к новым настроениям, к созданию нового, преображенного человека. Он создавал только систему рациональных идей для утверждения крепкого строя жизни, неизбежного познания, нравственности, государства, семьи и т. д. Этот человек никогда не понимал трагедии, не допускал ее, и потому он чужой для нас. Чичерин был в сущности консерватором [89 – Говорю «консерватором», хотя он был одним из самых сильных теоретиков либерализма.] и всегда был чужд самым дорогим для нас алканиям-

Самая сильная сторона Чичерина – это его философия права, тут мы должны дать высокую оценку его деятельности. Чичерин был блестящим защитником теории естественного права, и новейшие идеалистические течения в философии права должны почитать его как самого главного своего предшественника. Позитивизм торжествовал победу, и всякий разговор об естественном праве вызывал только снисходительную улыбку, а Чичерин мужественно отстаивал эту старую и вечную идею, к которой опять вернулась человеческая мысль и которая лежит в основании всей общественной философии. Михайловский не в состоянии был философски защитить права личности, он в конце концов должен был в противоречии со своим индивидуализмом выводить их из общества, из целого, вне личности находящегося и расценивающего ее права. Это удел всякого позитивизма; личность не имеет абсолютного значения и присущих ее природе прав, она все получает извне, все в ней расценивается согласно интересам внешней для нее коллективной единицы. Борец за индивидуальность, Михайловский не мог освободить личность от рабства внешней природе и обществу, не видел того внутреннего метафизического существа личности, которое только и можно признать безусловно и беспредельно ценным и противопоставить всякому внешнему насилию.

Чичерин занимает гораздо более укрепленную позицию. Для него человеческая личность была метафизическим существом, не выводимым из естественной и социальной среды. Права личности коренятся не в велениях общества и не в случайных дарах исторического развития, а в метафизической безвременной природе человека, являются ее непосредственным выражением. Требования права – это голос разума абсолютного, универсального Разума. Человек нравственно-разумное, свободное существо, и его метафизическая свобода – источник его прав, которые должны быть признаны и кристаллизованы в обществе. Чичеринское определение права как свободы есть единственно верное и самое глубокое определение. И дело только в том, чтобы сделать из этого все последовательные выводы. Чичерин понял метафизическую природу права и глубокую внутреннюю связь свободы политической со

свободой метафизической. В нем было глубоко заложено идеалистическое правосознание, и уважение к личности, к ее правам и свободе, составляло пафос его жизни, его религию. Чичерин был нашим единственным теоретиком либерализма, и только он понял глубочайшие идеальные основы либерализма. Где достоинство личности еще не признано, где свобода подвергается поруганию, а права субъективные не кристаллизовались еще в праве объективном, там такой мыслитель и публицист должен был бы особенно почитаться, заслуги его должны были бы быть признаны всеми. Почему же Чичерина так мало знают, почему он никогда не владел сердцами, не управлял мыслями нашей интеллигенции, всем существом своим рвущейся к свободе и праву?

Чичерин всю свою жизнь был непримиримым врагом демократии. Его блестящие и глубокие труды переполнены самыми злобными выходками против социального движения, самым грубым его непониманием. Неприятно читать те места «Философии права», в которых речь идет о социализме, тяжело видеть, как буржуазная ограниченность искажает мысль такого выдающегося мыслителя. Этот великий логический и этический грех не могли и не должны были простить Чичерину. Исторические условия сложились так, что буржуазный либерализм не мог у нас иметь успеха. Наши освободительные стремления окрашивались не только в демократический цвет, но и носили более или менее социальный характер. И нельзя найти доступа к широкому кругу русской интеллигенции, если повторять историческое предательство принципов либерализма, которое совершено было в Европе либеральными общественными силами. С давних пор мы впитывали в себя чувство ненависти и презрения к буржуазному обществу, и этот справедливый в своей основе инстинкт часто приводил нас к искажению исторической перспективы в политике. Мы не умели быть реальными политиками и потому не в состоянии были оценить большого политического значения публицистической деятельности Чичерина. Только теперь непосредственная сила жизни толкает нас на более реалистический путь и заставляет признать сложность и многообразие способов борьбы, неизбежность разного рода временных соглашений и временного сотрудничества разных общественных сил [90 – Это писалось еще в эпоху существования «Союза освобождения», распавшегося после 17 октября]. И сейчас нужнее чем когда бы то ни было разбить предрассудки двух противоположных сторон: той, что считает буржуазной самую природу либерализма, и той, что делает из принципов либерализма буржуазные выводы в угоду своему классовому своекорыстию.

Слово либерализм замарано и обесценено, хотя происходит оно от величайшего из человеческих слов – от слова свобода. Если брать принципы либерализма в их идеальной чистоте, в их надисторическом, безвременном значении, то они являются прямым выражением метафизической природы человеческой личности, политической формулировкой безусловного уважения к свободе духовного существа. Сущность либерализма в естественных, неотъемлемых, абсолютных по своему

8 Это писалось еще в эпоху существования «Союза освобождения», распавшегося после 17 октября¹.

источнику правах личности, в свободе и равенстве; осуществление либерализма есть замена насильственных отношений между людьми отношениями свободными, и опирается оно в предельный идеал – в союз людей, основанный на внутренней свободе. Истинный либерализм видит источник прав личности не в государственной власти, какова бы она ни была, хотя бы она была выражением суверенной воли народа, – а в абсолютных ценностях, независимых от воли отдельных лиц, части народа или всего народа. Поэтому «декларация прав человека и гражданина» не есть декларация воли народа – случайной воли людей, а есть обнаружение абсолютных ценностей, заключенных в метафизическом существе свободного духа. Свобода и права личности выше всякой власти, хотя бы то была власть народа, выше всяких желаний и интересов, хотя бы и рабочего класса. Случайной и относительной волей людей (известной общественной группы) было провозглашено право частной собственности, но право свободы совести или свободы слова было раскрытием абсолютного, сверх-исторического блага. И вся задача в том, чтобы воспитать волю людей, волю творческих общественных групп в уважении и любви к абсолютным ценностям, выраженным в «декларации прав». И горе тем, которые соблазняются временными благами и предпочтут их вечной свободе, которые ценное подчинят полезному и не поймут, что есть права неотчуждаемые. Чистый, истинный либерализм, не запятанный прикосновением общественных сил, предавших свободу во имя своих интересов, утверждает за человеческой личностью абсолютное значение и права ее в принципе не ставит в зависимость от случайных исторических сил, поэтому он выражает задачи общественной жизни людей, ставит цели, обладает неумирающей

ценностью. Не может устареть идея естественных прав личности и их гарантии в общественном строе, идея свободы и равенства, не устаревает понимание смысла общественного развития как процесса освобождения, корни которого заложены в метафизической глубине человеческой природы. Чичерин понимал эту глубину либерализма и превосходно связал его с идеалистической метафизикой. Он стоит многими головами выше обыкновенных либеральных позитивистов, которые защищают либерализм, не понимая его сущности и значения. Таким образом Чичерин верно установил первоначальный фундамент в построении общественной философии. Он первоклассный философ-юрист. Но дальше Чичерин делает роковую ошибку.

Каково отношение либерализма к демократизму? Демократизм есть только одно из определений либерализма, его разъяснение, неизбежный вывод из принципов либерализма. Недемократический либерализм есть в сущности *contradictio in adjecto*⁷, и антидемократические либеральные течения, которые обнаружили уже в эпоху великой французской революции, были логическим и этическим искажением идей либерализма в угоду классовым интересам, были проявлением исторической и классовой ограниченности. Раз признаются абсолютное значение и неотъемлемые права за всякой человеческой личностью, то этим уже идейно утверждается демократизм со всеми его выводами и отрицаются классовые различия. «Декларация прав человека и гражданина» есть провозглашение царства демократии; она требует уважения не только к правам личности (всякой личности безотносительно к ее внешнему положению), но и ко всякой индивидуальной воле, через которую должно пройти творчество новых форм жизни. Последовательный и искренний индивидуализм всегда демократичен, так как для него существует только индивидуальная личность как таковая, ее духовная природа и внутреннее ее своеобразие, а не социальные определения личности, обращающие ее в часть целого, затемняющие ее облик. Отстаивать социальное и политическое неравенство – значит посягать на святое святых индивидуализма, значит ставить вещи выше человека, значит одну человеческую индивидуальность возвышать за ее вещи (социальные преимущества), а другую принижать за отсутствие этих вещей. В оценке, основанной на социальном и политическом неравенстве, индивидуальность как таковая исчезает, затемняется, духовно-ничтожное торжествует над духовно значительным, потому что платье определяет отношение к человеку. Это царство мещанских ценностей, которыми живет буржуазный мир, и загубило человеческую индивидуальность. Настоящий духовный аристократизм только в демократии возможен, только после того как хозяевами исторической сцены перестанут быть сильные своим социальным положением, а не духовной своей мощью. Именно потому, что мы индивидуалисты, что мы признаем глубокие духовные различия индивидуальностей, что мы признаем ценность человеческой личности как таковой, во внутренней ее природе, мы требуем самого решительного демократизма и жаждем прекращения власти вещей над людьми. Пусть жизнь творит личность и кладет на нее свою индивидуальную печать, а не вещи, принадлежащие личности, не безличные вещи, власть которых так гениально была когда-то схвачена Марксом^{8*}. И может быть социализм есть единственный реактив, которым можно проявить различие духовных индивидуальностей и определить каждую из щ в действительном ее своеобразии. И во всяком случае он нуждается в оправдании перед судом индивидуализма как исторически-относительное его средство. Это оправдание дается современной историей...

Михайловский понимал связь между индивидуализмом и демократизмом, и это было его сильной стороной. Чичерин не понимал этого и не мог понять, его светлый ум был искажен классовыми традициями и предрассудками, он был прикован к фиктивным ценностям буржуазного общества. Чичерин всю жизнь боялся даже чисто политической либеральной демократии, и, чтобы укрыться от ее победоносных требований, он шел на самые жалкие компромиссы с своей философией права, подменял естественное право, всегда радикальное по духу, правом историческим, под сенью которого могли спокойно себя чувствовать господствующие классы современного общества. То отношение к демократии, которое Чичерин выводил из своего идеалистического либерализма, было и чисто логическим падением. Либерализм и демократизм – одно и то же, и если мы все-таки подчиняем второй первому, то потому, что принципиально ставим свободу выше народа, право – выше власти. Но народ должен быть свободен, и свободное сизидание нового общественного строя должно пройти через индивидуальную волю всего народа [91 – Народный суверенитет может и должен быть ограничен не какой нибудь частью народа, а неотчуждаемыми правами личности, ценностями, ни от какой человеческой воли не зависящими.] .

Отношение Чичерина к социальному движению уже совершенно постыдно для мыслителя. Этот холодный, рассудительный ум начинал тут просто ругаться и выказывал самое чудовищное непонимание. Чичерин был очень плохим экономистом и уже совершенно по

дон-кихотски отстаивал манчестерство *, когда оно было всеми оставлено. Это не делало чести экономической прозорливости и экономическому образованию Чичерина, но, пожалуй, делало честь стойкости его характера. Он никогда не уступил ни одной пяди экономического индивидуализма и был самым упорным старовером, он готов был защищать какого-нибудь Бастиа, когда все о нем давно уже забыли. У Чичерина переплетались высокие черты индивидуального характера, внушавшие всем уважение, с очень неприятным упорством в предрассудках, пристрастием и нежеланием двигаться вперед, искать. Он никогда ни в чем не сомневался, этот каменный, рациональный человек. Отметим ту заслугу Чичерина, что он один из первых восстал против народнической идеализации общины и дал ей более верное истолкование. В этом его даже можно признать предшественником русского марксизма. Опровергать социально-экономические заблуждения Чичерина нечего, это слишком элементарно. Укажу только на одну очень существенную сторону этого вопроса.

Социально-философским грехопадением Чичерина, подобно историческому грехопадению буржуазии, было провозглашение исторического права частной собственности правом естественным. Это не только логически дефектно, не только было проявлением классовой буржуазной ограниченности и исторической относительности буржуазной эпохи, но и было посягательством на индивидуальное достоинство человеческой личности, так как этим ценность человека связывалась с безличными вещами, не им созданными. Экономический индивидуализм был исторически случайным предикатом либерализма и не входил в его истинную сущность. Либеральная «декларация прав» последовательно применяется и развивается современным социальным движением. Например, германская социал-демократия является единственной либеральной партией, которая действительно борется с реакцией во имя свободы, а германские «либералы» менее всего могут претендовать на это звание, так как предали свободу во имя своего социального благополучия. Социальный демократизм есть только метод последовательного развития и воплощения в жизнь принципов либерализма. Мы не должны этого забывать. Если демократия есть неизбежный вывод из сущности либерализма, то также неизбежно демократия делается социальной. И творческой задачей является устранение несоответствия между социальным содержанием и формами «декларации прав», идейно осудившей классовое устройство общества. Мы должны смело и безбоязненно сделать самые последовательные кон-секвенции из либерально-демократической «декларации прав человека и гражданина», то есть должны признать борьбу за освобождение от социального порабощения борьбой последовательно либеральной и оправдываемой метафизическими предпосылками нашего либерализма.

Но так называемые «идеалисты» не прикрепляют своих чувств и своего пафоса к определенным способам и формам осуществления прав личности, свободы и равенства. Мы считаем эти способы и средства борьбы очень сложными и разнообразными, у нас нет фетишистской привязанности к вне человека находящимся вещам, например, к строго определенным формам социального строя. Мы принимаем внутреннюю сущность демократизма, которую считаем тождественной с внутренней сущностью либерализма; но доктринерский социализм, растрачивающий религиозные чувства по недостойным поводам, прикрепляющий их к материальной организации жизни, нам чужд и представляется надругательством над высшим достоинством человеческого духа. Мы не рисуем себе предельного социального совершенства, но если уж рисовать утопии, то наиболее достойной мы признали бы состояние окончательного торжества индивидуализма, союз людей, основанный на внутренней свободе и любви, а не на внешней организации. Да будет то, к чему стремится современное социалистическое движение, поскольку оно освобождает человека от гнета вещей, и потому оно в известном смысле для нас есть «дважды два – четыре». В социальной области ему бессильна и мертва. Но этим путем нельзя еще создать нового царства духа и нельзя победить той духовной буржуазности, которая разъедает не только господствующие, но и угнетенные классы современного общества. Это дает мне повод перейти к другой стороне мировоззрения Чичерина.

Я еще раз хочу повторить в связи с Чичериным то, что говорил по поводу Михайловского. Индивидуализм Чичерина хотя и идеалистический, но вместе с тем и чисто рационалистический. Это философская декларация прав безличной, общей, разумной личности. Для чичеринского идеализма, как и для позитивизма Михайловского, существует только рациональная сторона личности, его интересует только общая разумная природа. Но ведь властно заявляют о своих правах и иррациональные стороны личности, которые и делают ее индивидуальностью. Индивидуальное человеческое существо не только требует разумных прав, общих для

всех, но и жаждет разорвать грани рационализированного мира. И мы хотели бы написать «декларацию прав» конкретного индивидуального духа, взятого во всей целостности его природы, не расчлененного рационально и переживающего в мистическом, сверхразумном опыте трансцендентную глубину бытия. Это было бы вызовом не только социальной, но и духовной буржуазности нашего мира, предугадыванием духовного обновления, которое совершается только религиозным движением. А теперь резюмирую наше отношение к Михайловскому и Чичерину, на которых мы хотели определить себя.

В философском отношении нам ближе Чичерин, в социальном – Михайловский. И того, и другого мы высоко ценим, и многому у них готовы поучиться, но оба они принадлежали к старым направлениям, каждый из них был по-своему консерватором и боролся с новыми течениями. Чичерин боялся роста демократии, Михайловский со страхом и подозрением смотрел на иррациональные стремления, на мистические искания новых поколений. Мы думаем, что будущее принадлежит именно мистицизму и демократии. Социальная демократия на почве позитивизма должна привести к величайшей пошлости, к угашению духа, но она же может создать самую тонкую духовную аристократию, если сознает наконец себя лишь средством для далеких, мистических целей человеческой жизни, которые отрицает наш малый ограниченный разум, но признает наш большой бесконечный разум.

В общественной программе нашей мы примыкаем к освободительным и демократическим заветам нашей интеллигенции, но даем другое философское обоснование и настаиваем, по характеру переживаемого нами момента, на резко правовой формулировке наших общественных требований. Самые различные общественные силы должны сойтись сейчас на громком требовании права. И это будет исторический экзамен для нашей интеллигенции. Мы призываем сознавшие свое человеческое достоинство общественные силы сосредоточить свое внимание и свою энергию на коренном вопросе русской жизни, но перспективы у нас далекие, и мы никогда не примиримся с буржуазным обществом и тем буржуазным духом, который не преодолели даже самые крайние борцы за новый социальный строй. И будем помнить, что предательство принципов свободы, так нагло совершенное в Западной Европе, должно найти в нас самый решительный отпор. Но мы должны идти еще дальше тех, которые этот отпор готовят, мы не должны допустить, чтобы духовная свобода и сознание конечных целей жизни были преданы, бдшо променяны на социальное благополучие, чтобы мы оказались духовно нищими в тот час, когда придет к нам социальное обновление. И мы не уступим нашим друзьям-врагам грядущего царства духа, как не уступим буржуазии царства социальной демократии.

ОТВЕТ КРИТИКАМ

(О полемике. «Идеализм» и наука. – «Идеализм» и свобода. – Отношения «идеализма» к переживаемому нами моменту. – Группировка общественных направлений) [92 – Напечатано в «Новом Пути». 1904. Ноябрь]

Об «идеалистах» очень много писали²¹. Poleмика против «идеалистов» является почти единственной духовной пищей, которую некоторые журналы вот уже несколько лет преподносят своим читателям. Poleмикой против «идеализма» некоторые начинающие писатели приобрели себе своеобразную известность. «Идеалисты» давали темы своим противникам, наталкивали их на такие вопросы, до которых самостоятельно они бы никогда не додумались, превратили их чуть ни в философов и эстетиков. И все это исключительно во имя искоренения ненавистного и вредного «идеалистического» направления. Марксизм, представленный в наших журналах, носит на себе явные следы упадка, направления отживающего и с криком хватающегося за соломинку. Такой соломинкой является и эмпириокритицизм, и социально-обезвреженное и опошленное нищезанство, и все эти бессодержательные, чисто словесные гимны жизни. Было когда-то великое учение, могучее и славное, и мы находились под его гипнотической властью. То был классический марксизм и в нем трепетали творческие силы. Но марксизм, родившийся в особую, уже пройденную, историческую эпоху, состарился и одряхлел, он не может уже играть творческой роли в создании духовной культуры нашего времени. Эпигоны этого учения стараются залатать его ветхие одежды, но заплатки эти делают из материи совершенно не подходящей, совсем чуждой. Каковы бы ни были философские или научные качества эмпириокритицизма Авенариуса, одно несомненно: К марксизму он не имеет никакого отношения. Наши выходящие марксисты схватились за модную философию, потому что без философии по нынешним временам обойтись нельзя, а старая философия

марксизма разложилась окончательно. Столь же чужды духу марксизма новейшие натуралистические попытки растерять социальные краски в энергетической метафизике. Явилась также потребность приукрасить скучную и серую теорию опошленным нищезанятием и даже легким обезвреженным декадентством. Тут наши последние марксисты уже явно плетутся в хвосте духа времени и производят довольно комическое впечатление. Выжившие еще представители классического марксизма, вернее рыцари, окаменевшие в своей неподвижности, должны хмурить брови и с враждой и страхом смотреть на все эти новшества, Их голоса, к сожалению, не доходят до наших журналов к потому все эти quasi-марксистские органы так ничтожны, так бесцветны. Подобно паразитам они питаются соками «идеализма» и претворяют эти соки в легкую позитивистическую кашу, которой пытаются нас уничтожить.

Должен оговориться, чтобы не вышло недоразумения. Практическое 'движение, связанное с марксизмом, имеет огромные задачи, оно очень жизненно и значение его я оцениваю очень высоко. Речь идет о теории марксизма, о значении марксизма в духовной культуре, в современных исканиях, в определении ценного содержания жизни. Тут и обнаруживается полнейшее бессилие и немощь, Мы любим жизнь, боготворим ее, жизнь высшее благо, высшая цель, высший критерий добра и зла, хором кричат все эти представители последних дней марксизма и стараются нарумянить и набелить старую разлагающуюся теорию. Как бесцветно и бескровно, умеренно и благоразумно все это по сравнению с красочной, сочной и дерзновенной хвалой радости жизни одного из самых интересных, даровитых и значительных писателей нашего времени – В. В- Розанова, Никто не посягает на практическую добродетель эмпириокритических и аморалистических марксистов, но поэзия жизни не их дело.

«Идеалисты» не отвечали своим «критикам», вызова не приняли. Напрасно критики суетились и волновались, стараясь вызвать нас на полемику. Тут не было со стороны «идеалистов» заговора, это был результат естественных и непосредственных чувств, на которых сошлись очень многие. Охоты не было возражать на все эти полемические упражнения, не вдохновляла «критика», скучно было даже читать все это, а не только отвечать. Но пора уже принципиально высказаться о полемике вообще и о наших полемических нравах в частности.

С давнего времени царят в нашей журнальной литературе очень жестокие полемические нравы. В этом взаимном поедании сказались вся наша некультурность, тут было и полное неуважение к читателю и нарушение эстетической меры, столь характерное для нас пренебрежение изяществом. Облагородить наши литературные нравы, привить более аристократические манеры было бы немаловажной культурной задачей. Мы прекрасно понимаем, что грубость, нетерпимость и отсутствие настоящей внутренней свободы в нашей журналистике обусловлены особыми причинами; той напряженной атмосферой, в которой приходится жить русскому писателю. Существующий порядок вещей развивает болезненную подозрительность, одна цензура порождает другую, одно насилие порождает другое насилие, одна казенщина – другую казенщину. Ответственность за это духовное калечество русской интеллигенции падает на темные, давящие, властвующие силы русского общества. Но пора наконец отेतотять духовную свободу, право творчества от посягательства всякого рода казенщины, всякого рода шаблонов, монополизирующих передовую мысль.

Какова психология полемики, какие душевные мотивы в ней преобладают, к каким инстинктам человеческой природы она обращается? Этот вопрос представляется мне интересным и достойным рассмотрения.

В сущности, психология полемики безнравственна и апеллирует она к низшим, а не высшим сторонам человеческой природы. Прислушайтесь к полемике в литературе или в устных спорах. Всегда поражает, до чего забываются те вопросы, о которых полемика ведется, до чего мало выясняется истина, до чего полемизирующие находятся в рабском подчинении у какой-то третьей, инородной силы, у публики, привлечь сердца которой хочет каждая из сторон. Мы страшные жертвы приносим во имя наших слушателей и читателей, и уловление сердец малых сих давно уже заслонило от нас уловление истины и правды. В полемике всегда есть что-то демагогическое, всегда она обращается к тем или другим инстинктам массы и всегда за ней скрывается психология рабства у толпы. Цель полемики склонять на свою сторону аудиторию, вызвать свистки и рукоплескания, и шум этот редко бывает торжеством истины. Кто побеждает в полемике? О, эта победа покупается не глубиной мысли, не силой аргументации, не внутренней правдой вашей! Тем и безнравственна полемика, что по самому существу своему она призывает в судьи,

решающие судьбу истины – хоры, элемент случайный, посторонний, мало, а часто и ничего не понимающий. Наша обычная журнальная полемика всегда играет на каких-нибудь струнах читательской души и жадно ждет одобрения своего читателя, но все это есть сплошное неуважение к читателю. Для настоящего, дорогого для нас читателя должны быть неинтересны все эти бесконечные, бесплодные и мелочные пререкания Г. А. и Г. В., все эти личные счеты, заподозривания и уличения, вся эта полемическая пыль, под которой хоронятся интересы истины и забываются требующие разъяснения вопросы. И если мы хотим настоящим образом уважать и себя, и читателей, то должны презирать полемику и полемических критиков, наших, должны отвечать на недоумения читателей, разъяснять вопросы по существу и игнорировать все полемические выходы против нас, словом на личную полемику отвечать безличным критическим разъяснением читателям, что делается с важными и значительными вопросами в полемической свалке.

Уже несколько лет ведется полемика против идеализма вообще и против пишущего эти строки в частности и вся эта критика поражает своей убожеством, она просто неинтересна, просто не вдохновляет к ответу, а нередко бывала невежественна и недобросовестна. Против философских и религиозных исканий люди ничего не понимающие в философии и не болеющие религиозной проблемой делали какие-то совершенно неуместные политические возражения. Это применение политических критериев к интимнейшим запросам человеческого духа с одной стороны, а с другой – оценка политического credo по критериям совершенно не политическим есть несомненный показатель некультурности, низкого уровня как политического, так и умственного развития. Пусть наши полемизирующие и критикующие журналисты научатся делать философские возражения на философские утверждения, пусть признают за человеческой личностью право на полноту духовных переживаний, тогда можно и должно будет с ними разговаривать на культурном языке. А пока все-таки постараемся формулировать, какие главные недоумения могла вызвать у читателей полемика против «идеализма».

Должен оговориться, что возражать я буду главным образом за себя. «Идеализм» чрезвычайно неопределенная общая скобка, это – духовное брожение, которое заключает в себе очень разнообразные оттенки, и чревато оно самыми глубокими противоположностями.

«Идеализм» подозревали или прямо обвиняли в реакционности, в двойной реакционности, с научно-просветительной и социально-политической точки зрения. Около этих двух пунктов – отношения «идеализма» к науке и отношения его к свободе – я и сосредоточу свой ответ. Нужны ли с нашей религиозно-философской точки зрения научное просвещение и освободительный прогресс? Вот что возбуждает, по-видимому, большие сомнения, а к науке и политике наша интеллигенция относится с религиозным благоговением.

По первому пункту мы не будем долго разговаривать, это очень элементарный, простой и почти что скучный вопрос. Никто никогда и не думал посягать на науку. «Идеалисты» всегда резко отграничивают область научного знания от философии и религии и некоторые из них может быть даже слишком позитивисты в науке. Могущество и значение науки совершенно неопровержимы, ее нужность доказывается каждым шагом нашей жизни. И мы ограничиваем компетенцию науки только тогда, когда она вмешивается не в свое дело, когда пытается решать вопросы философские и религиозные. Но также бы отрицательно мы отнеслись к философскому или религиозному решению вопросов научных. Другой вопрос, какую мы роль приписываем науке, научному просвещению в человеческой культуре, в ходе всемирной истории. Тут мы прямо должны сказать, что науке отводим роль подчиненную, служебную, что нам глубоко чужда и до последней степени противна точка зрения рационалистического просвещения. Мы объявляем непримиримую борьбу рационалистической культуре, искажающей духовную природу человека, этому quasi научному самодовольству, этому ограниченному и тупому отрицанию всего иррационального и сверхразумного. Более остроумные и глубокомысленные критики могли бы найти очень твердую принципиальную почву для полемики против нас, но не заслуживает даже серьезного возражения то элементарное недоразумение, что будто бы мы отрицаем науку, что мы представители реакции против науки. Да – реакции, но не против науки, а против рационализма, против посягательств позитивизма на полноту и цельность человеческой природы. Как-то даже неловко в тысячный раз повторять, что наука не может построить мировоззрения, не может быть религией, не может быть творцом ценностей и руководителем жизни, что вне научно-рационального познания нашего малого разума есть еще бесконечность, которую не хотят и не могут видеть позитивисты и вообще все рационалисты, что

наконец от такого ограничения компетенции сама наука может только выиграть. Я готов приветствовать теорию научного знания Маха, поскольку она очищает науку от всяких метафизических притязаний и делает ее более скромной, более научной³. Это нисколько не обязывает меня соглашаться с ограниченной философией Маха, скорее даже наоборот. Чем научнее, позитивнее будет наука, тем более философской, метафизической будет философия и более религиозной будет религия. Научные же аргументы против философии и религии логически недопустимы, это не только ошибка рационалистического сознания, но и показатель очень низкой умственной культуры. Все это можно резюмировать: науку мы чтим не меньше, чем наши критики, нуждаемся в ней и сознаем ее власть на каждом шагу, но мы враги рационалистического просвещения и полагаем наш пафос в тех сторонах человеческого духа, которые находятся вне контроля науки, вне чисто логической проверки. А теперь перехожу к другому, гораздо более важному вопросу.

Одно недоумение, связанное с «идеализмом» заслуживает самого внимательного рассмотрения. Тут мы имели бы дело с наиболее отталкивающим от нас аргументом и самым опасным, если бы он не был сплошным недоразумением. Я имею в виду обычное и распространенное мнение, что «идеализм» признает свободу внутреннюю, метафизическую и не в состоянии перейти к свободе внешней, социальной, что он отворачивается от земли, от борьбы, которая с такими кровавыми усилиями ведется во имя лучшего земного будущего, словом, что «идеализм» становится спиной к освободительному социальному прогрессу.

Наши критики очень произвольно и до высочайшей степени некритично оперируют с понятиями «свободы», «личности», «прогресса» и т. п. – Только потому им так легко победоносно возражать нам, что они не хртят и не могут дать себе философский отчет в собственных мыслях и выражениях и обращаются к довольно вульгарным чувствам своей аудитории. Со всех сторон я слышу то негодующие, то насмешливые голоса, которые отнимают от нас право требовать внешней свободы, жаждать ее. По вашему-де и без того всем хорошо, каждый человек внутренне свободен и никакое насилие не может унижить его возвышенного духа. Тем самым у «идеализма» отнимается право признавать смысл всемирной истории, в то время как возник он более всего из потребности этот смысл признать, увидеть его. И мы прежде всего видим этот смысл в освобождении, в самоосвобождении и освобождении мира. В основу религиозно-философского учения я бы положил идею свободы и неразрывно с ней связанную идею личности и только тогда может быть санкционирована и осмысленна борьба за освобождающий социальный прогресс. Что такое личность, что такое свобода? Наши позитивистические критики знают, что свобода вещь прекрасная и манящая, что за личность нужно бороться, еще больше знают они, что свободы у нас нет, а личность угнетена и задавлена. Все это хорошие чувства, но позитивизм всех видов и оттенков бессилён обосновать идеи личности и свободы и привести к философии освобождения, к освободительному миропониманию и настроению. Личность и свобода должны быть не только целью и результатом борьбы, но и субъектом борьбы, вот над чем недостаточно думают позитивисты. Личность не может быть продуктом безличного – природы, социальной среды, исторического процесса; свобода не может быть продуктом необходимости, – естественного развития, не может она быть приказана и заказана. Всемирно-исторический процесс только потому и может быть освободительным, что в самой природе мира заложена творческая свобода, начало противоборствующее связанности и гнетущей необходимости. Личность может восстать против вне ее лежащего, давящего, только во имя собственной внутренней природы своей, только в качестве внутренне свободного существа, обладающего творческой энергией. Иначе что восставало бы, кто боролся бы? Человеческая личность, этот метафизический дух, внутренне свободный, может быть связана, порабощена и угнетена; она обладает абсолютной ценностью, но достоинство ее может быть поругано. Но бороться с гнетом и порабощением может только свободное существо, а не кусок материи, не случайная капля в океане природной необходимости. Этого никак не хотят понять. У свободолюбивых позитивистов выходит очень странная дилемма: бороться за свободу может и хочет только несвободное по своей природе существо, только случайный обрывок естественной и социальной среды, свободное же по своей природе существо, конкретный дух, личность, примиряется с рабством, гнетом и бесправием. И еще: те, что видят смысл мирового и исторического процесса в освобождении, должны отрицать смысл борьбы за свободу, те же, что отрицают всякий смысл за мировым и историческим развитием, видят в нем лишь необходимый процесс природы, должны признавать смысл борьбы за свободу. Тут мы встречаемся с каким-то ужасным недоразумением. Это недоразумение можно еще кратко выразить так: свободному нечего стремиться к свободе, добиваться свободы может только несвободный.

Суждение это может показаться логичным, если не вникнуть в содержание употребляемых здесь понятий. Для нас свобода есть творческая сила индивидуальной духовной субстанции, это созидание изнутри, из глубин человеческой природы, властное самоопределение личности. Понятие личности, человеческой индивидуальности немыслимо без свободы, как внутреннего определения ее природы. Творческие акты личности свободны, но она связана творческими актами других личностей и своей принадлежностью к мировому целому, поэтому личность сталкивается на каждом шагу с «необходимостью», принимающей формы угнетения и порабощения [93 – Это связано с целой метафизической системой.]. Поэтому внутреннюю духовную свободу человеческой личности можно и должно противопоставлять навязанной необходимости, гнету, порабощению, т. е. внешней несвободе. Отвоевывая для себя и для других свободу, внутренне свободная личность осуществляет свое предназначение в мире, кладет на него свою творческую печать, защищает свое право определяться только своей свободой, своей внутренней творческой мощью, которая сталкивается со связанным и навязанным миром. А тот несвободный предмет, который позитивисты называют человеком, не может себя ничему противопоставлять, никакому внешнему гнету, никакой несвободе, он никакого творческого и противоборствующего начала не в состоянии внести в этот связанный, рабский мир. Только свободный, существо духовное, корни которого лежат в бездонной глубине бытия, может стремиться к окончательной свободе, в состоянии бороться за нее, несвободный же кусок природы пребывал бы в рабстве до скончания веков.

Нет, гг. позитивные критики, свободы и личности мы вам не уступим, это наша монополия, а не ваша.

Да и не к лицу позитивистам слишком много говорить о свободе, им больше подобало бы говорить об общем благе, об устройении жизни, о неизбежном наступлении новых социальных форм и т. п. Пора нам окончательно раскрыть свои карты и выяснить настоящие наши разногласия, которые очень существенны не только в философском, но и в социальном отношении, в понимании смысла и цели мировой истории.

Есть два пути, один – путь человеколюбия, который желает осчастливить людей, устроить и успокоить их, выстроить для ближних удобное здание, в котором они забудут о своей иррациональной и трагической свободе, откажутся от своих прав на абсолютную, сверхмировую истину. Это путь Великого Инквизитора, он ведет к муравейнику, в котором не будет ни свободы, ни личности. Другой – путь боголюбия, который желает освободить людей, ставит истину и ценности сверхчеловеческие выше благополучия и устройства жизни. Это путь Того, Кто пришел со словами беспредельной свободы и был напоминанием, что Бог, свобода и истина выше блага и спокойствия людей. И нужно выбрать человеколюбивый путь благополучия или боголюбимый путь свободы. И противоположность этих двух путей должно обострить до последней степени. Тогда может быть открытая и честная борьба, борьба двух противоположных начал всемирной истории, трансцендентного начала свободы и имманентного начала довольства, Бога и «князя мира сего». Эту глубокую противоположность очень трудно приурочить к общественным делам наших дней, но, если уж пробовать это сделать, то «свобода», «личность», понимание смысла всемирной истории окажутся на нашей стороне, а не на стороне маленьких величин инквизиторов, мы окажемся более сознательными борцами за свободу, освобождение окажется более соответствующим нашему религиозно-философскому учению.

Положение «идеализма» в ту историческую минуту, которую переживает сейчас Россия, очень трудное и ответственное. Мы видим глубокую духовную подпочву того общественного брожения, которое охватывало русское общество во всех его слоях, и очень остро сознаем, что речь идет о самом существовании великого народа, о том, пойдём ли мы по пути творчества и следовательно свободы или по пути отрицания, угашения духа и рабства. Организация всех созидательных, освобождающих общественных сил без различия их окончательного религиозно-философского миропонимания и даже их социальных интересов является лозунгом времени. Мы призываем к действию организованные общественные силы во имя далекого, для слишком многих непонятого царства свободы. Трудность же и ответственность положения я вижу в том, что мы не можем и не должны поступиться целью во имя средств, поступаться правом на всю полноту наших духовных переживаний и стремлений, не можем и не захотим ничего заимствовать от теории и практики Великого Инквизитора, который одной рукой открывал двери к человеческому счастью, а другой навеки закрывал двери к свободе. Нам нужна свобода относительная, внешняя, общественная для свободы абсолютной, внутренней,

мистической. Нам нужны общественные гарантии неотъемлемых прав личности не для благополучного устройства жизни, а для раскрытия религиозной правды, которую теперь нам мешают раскрывать с двух противоположных сторон. Близок час, когда потеряют наконец всякий смысл и значение политические возражения на религиозно-философские искания и утверждения, когда раскроется наконец вся постыдная убогость этих возражений. То будет час общественного обновления нашей родины, ее освобождения. Мы должны быть готовы к этому историческому перелому не только как общественные существа, но и как посланные из иного мира, и не должны уступить своей первородной свободы ни власть имущим, ни власть завоевывающим.

А теперь перехожу к делам «мира сего». Нужно ответить еще на одно обвинение, далекое от конечных философских вопросов, но, может быть, самое важное из всех. Обвинение «идеалистов» в реакционности, кажется, теперь уже снимается, люди осмысленные не сомневаются в нашем практическом «либерализме» (в широком смысле этого слова), но остается в силе другое обвинение, именно обвинение в «либерализме» (в более тесном смысле), в предательстве трудящихся классов, которые всегда были в центре нашего внимания, словом в социальной буржуазности.

Инсинуации ограниченных сторонников и любителей теории классовой психологии нас мало трогают, но мы должны очень энергично возражать на недоумения и недоразумения, которые очень легко могут в этой области возникнуть. В статье о Михайловском и Чичерине я старался установить свой взгляд на отношение между либерализмом и социализмом. Теперь постараюсь это детализировать. Принципиально пишущий эти строки в социальных перспективах своих не расходится с теми, которые мнят себя противниками нашими, но этим еще не определяется наше реальное отношение к существующей в России группировки общественных направлений.

То общественное направление, которое в последние годы присвоило себе монополию защиты интересов трудящихся масс, впало в довольно скверный род утопизма и проявило большую политическую близорукость. Когда-то народничество верило, что Россия может перескочить через капиталистическую эпоху, не умело ценить огромного значения прав личности и боялось свободы, потому что она будто бы отдаст народ во власть буржуазии. Это было и утопично и реакционно, как в социальном так и в политическом отношении. Марксизм страстно выступил против этого утопического реакционерства. Так называемый «экономизм»^{4*} представлял уклон в сторону исключительного экономического реализма и соответствовал слабому еще правосознанию. Но замечательнее всего, что именно у тех, которые поставили своей целью бороться с «экономизмом», происходит очень оригинальный процесс народнического перерождения марксизма. Они тоже хотят через что-то перескочить, тоже недооценивают самостоятельного значения правовых гарантий, из их перспективы исчезает ближайший этап нашего исторического развития. Тут мы имеем дело с несомненным возрождением утопизма и даже своеобразного реакционерства на радикальной почве, так как трудящиеся массы постоянно противопоставляются тем правовым требованиям, которые составляют историческую общенациональную задачу времени. Даже с строго марксистской классовой точки зрения можно признать, что бывают исторические моменты, когда самые различные социальные группы выполняют одну общую задачу и идут дальше своих классовых интересов. И нас вдохновляет сейчас не определенный, общественный и государственный строй, исторически ограниченный и в действительности буржуазный, а неотъемлемые права личности, составляющие абсолютные, сверхклассовые и сверхисторические блага.

И мы горячо отстаиваем единство нашего освободительного общественного движения, думаем, что самые глубокие социальные борозды не могут разрушить этого единства перед общей задачей. Не думаю, чтобы этому объективному единству могло соответствовать единство субъективное, нет, это было бы утопической мечтой, но сознательное историческое сотрудничество, во всяком случае, возможно и оно должно быть, так как жизнь сильнее доктрин.

Это одна сторона вопроса, которая и вызывает разговоры о нашем «предательстве». Но есть и другая сторона. Мы ни на одну секунду не забываем, что «предательство» действительно может быть и им чреват прогрессивные сейчас общественные силы. Сегодняшние наши союзники завтра будут нашими врагами. Мы знаем, на чью сторону должны стать, и не изменили тем заветам, которых держались в эпоху нашего марксизма.

Каковы же задачи интеллигенции? Интеллигенция должна поддерживать сейчас идеальное единство освободительных стремлений. Русский интеллигент по природе своей прежде всего свободолюбец и в своих стремлениях он опирался то на

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofff.org
крестьянство, то на стихийную силу, то на рабочих, то на земство. Но природу свою он до сих пор еще не достаточно сознал и потому не имеет он еще настоящего вкуса к правам. У самого передового марксиста вы можете встретить переживание рабских чувств, боязнь обнаружить свою жажду свободы. Пора уже бросить это рабье трепетанье перед доктриною и в правосознании своем обнаружить свою истинную человеческую природу.

Может ли быть тут речь об измене трудящимся? Только те это могут думать, которые не признают правовой порядок великим выигрышем для всех общественных групп. В программе своей мы решительно берем под свою защиту реальные интересы трудящихся масс, мы ничем не отличаемся в конкретных своих пожеланиях от тех, которые нас подозревают в измене. На почве экономической ясно обнаружена противоположность интересов и для нас не может быть сомнений, на чьей стороне справедливость, с кем должно соединить свою социальную судьбу, но на почве правовой положение совершенно иное, тут мы имеем дело с интересом общенациональным.

Нужно помнить, что в группировке наших общественных направлений много временного, связанного с исторической минутой. Мы прекрасно понимаем, что может быть скоро настанет время, когда эта группировка будет иною, но историческая минута обязывает нас поддерживать известного рода комбинацию общественных сил. Наша очередная историческая задача будет решена только совокупностью всех общественных течений и было бы полной потерей исторической перспективы возложить все надежды лишь на одну общественную силу.

Этим нисколько не отрицаются относительные права классовой политики. Смысл великого движения представляется для нас в совершенно ином свете, но об этом я уже говорил в первой части своей статьи.

СУДЬБА РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА[94 – напечатано в «Новом Пути». 1904. декабрь–]

Судьба русского консерватизма очень своеобразна, в ней чувствуется историческая ирония. Консерватизм властвует в русской жизни и держит в тисках ее творческие силы, но он умер в литературе, он не существует как идейное направление. У нас нет консервативной идеологии и быть сейчас не может. Это характерно: ни один консервативный журнал не может существовать в России, всякое консервативное журнальное начинание замирает от равнодушия читателей, от отсутствия литературных сил. Консервативный журнал просто никому не нужен, для него не существует никаких задач, никаких вопросов, теоретических или практических, подлежащих решению. Ведь самая суть русского консерватизма, торжествующего в жизни и уничтоженного в литературе, в том и заключается, что все вопросы и задачи он распределяет по разным департаментам и призывает к их решению власть имеющих. При такой точке зрения и при таком настроении для литературы не остается ничего, ей нечего делать, она может только производить следствие и доносить. И деятельность консервативной печати почти целиком теперь слилась с деятельностью одного из департаментов, наиболее далекого от каких бы то ни было литературных и идейных задач.

Просмотрите любой номер, «Русского Вестника»^{1*}. Можно ли там найти хоть одного настоящего писателя, хоть одну идею, хоть какой-нибудь материал для литературного чтения? Даже самые крайние консерваторы предпочитают читать прогрессивные журналы. Была попытка создать боевой консервативно-клерикальный журнал «Русское Обозрение», но попытка эта потерпела самое постыдное фиаско. В истории наших консервативных журналов всегда было что-то морально нечистоплотное. И в литературную семью не могли быть приняты те, от кого можно было ожидать всякого рода предательства, предательства литературы власть имеющим. Идейным может быть признано лишь то литературное направление, которое уважает идею, свободную мысль и литературе придает самостоятельное творческое значение.

Но консерватизм нашел себе приют в газетах, тут его царство. Долгое время в Петербурге не было ни одной настоящей, принципиальной газеты и только в самое последнее время, под влиянием новых настроений и ожиданий, возникли «Наша жизнь» и «Сын Отечества»^{2*}, которые удовлетворяют требованиям от идейных политических органов. И это понятно. У нас не могло не быть монополии так называемых консервативных органов ежедневной прессы, эта монополия создавалась теми тяжелыми условиями, в которых находится наша печать. Консервативные газеты могли

говорить тогда, когда другие были вынуждены молчать. В то время как журнал должен иметь литературные дарования, какие-нибудь идеи и творческие задачи, газета может обойтись без всего этого, как это, к сожалению, доказывается существованием уличных газет. И долгие, темные годы в повседневной прессе царствовало «Новое Время» и владело сердцами огромной массы русских обывателей. Было бы слишком много чести назвать этот орган консервативным, так как в названии этом есть все-таки намек на какой-то порядок идей, какое-то направление. О, мы прекрасно знаем, что «Новое Время»^{3*} может быть и либеральным, может запеть какие угодно песни, когда минута этого потребует, когда это будет удобно и выгодно, оно никогда не станет по-донкихотски защищать консервативных идей, над которыми будет смеяться «ново-временская» улица. «Новое Время» останется в русской истории как символ пережитого нами позора, как яркий образец литературного разврата и проституции. «Московские Ведомости» и «Гражданин»^{4*} лучше «Нового Времени», но что сказать о консервативной мысли, которая приютилась в этих органах? Русский консерватизм целиком разрушился в нынешние «Московские Ведомости» и это достаточно показывает, насколько драматична его судьба. Присмотримся ближе к истории консерватизма и его природе.

Когда-то в русской литературе была настоящая консервативная идеология – славянофильство. Это было идейное направление создавшее очень своеобразное и интересное мирозерцание, и оно было богато яркими и крупными дарованиями. Славянофильство – двойственно, это не просто консерватизм, в нем было очень много элементов прогрессивных, требований общих с противоположным западничским лагерем. В славянофильском учении своеобразно сочетались два противоположных начала – власти, авторитета, и – свободы, и этим сочетанием была предreshена дальнейшая печальная судьба славянофильства. Старые классические славянофилы были романтики, они не любили реальной, позитивной власти, не хотели ее для народа и символически возложили ее на одно посланное Богом лицо. Таким образом пришли они к мистическому оправданию власти и романтически мечтали соединить эту власть с свободой народа, которому предоставляли мысль, думу. Славянофилы брали под свою защиту права личности и хотели утвердить ее вольности без ее воли и помимо ее воли. Это было чудовищное противоречие: свободу нельзя было построить на противоположной ей власти. Романтика разложилась у эпигонов славянофильства и начало власти окончательно поглотило начало свободы. И истинный романтизм, который не может подвергнуться реалистическому разложению в процессе истории, должен искать не мистического оправдания власти, а мистического оправдания свободы, должен утвердить не два взаимоисключающих принципа, а один – волю к свободе, а не волю к власти, какое-то окончательное, для всякого человеческого существа желанное безвластие. Славянофилы мечтали о том, чтобы власть пожелала свободы народной, только такую власть они считали истинной, мистической и горячо клеймили власть историческую, порабащившую народ. И теоретические соображения и исторический опыт учат нас, что пожелать народной свободы может только воля самого народа, а не власть ему противоположная. Историческое развитие человечества к окон-

9 Н.А. Бердяев натальной, мистически оправданной свободе может совершаться только путем растворения власти в воле каждой человеческой личности, творящей для себя желанную свободу: и путем ограничения всякой власти, даже власти народной, неотъемлемыми, абсолютными правами личности. И замечательно, что диаметрально противоположное славянофилам учение о власти, – учение о народовластии, о народном суверенитете, тоже впадает в одну из форм государственного позитивизма и в нем также начало свободы поглощается началом власти. Если славянофильство выродилось в консервативную государственную казенщину, культивирующую сильную власть и воздвигающую гонение на жажду свободы, то и позитивистическое учение о народовластии может выродиться в демократическую казенщину, в столь же реакционное культивирование власти насчет свободы[95 – Во избежание недоразумений должен оговориться, что этим я выступаю не против демократии, наоборот, я признаю ее в самых решительных формах, но хотел бы построить царство социальной демократии на иных принципах, на принципе абсолютных прав личности.]. И мы должны решительно противопоставить всякому государственному позитивизму, всякому культу власти романтический культ свободы, культ безвластия. Проблема отношения власти и свободы – основная проблема человеческой истории и самым тесным образом связана она с пониманием смысла мирового процесса. И тут есть два противоположных полюса, два типа мистицизма – мистицизм власти, с роковой неизбежностью перерождающийся в позитивистический культ государства, в казенщину, и мистицизм свободы, освещающий ярким светом всемирно-исторический процесс освобождения человечества и охраняющий романтические мечты человеческой природы. Старые славянофилы хотели соединить

эти два типа мистицизма, слить два пути и были жестоко за это наказаны, были опозорены своими продолжателями, подхватившими только одну половину их учения, только идею власти и доведшими ее до того, что исчезла всякая идея и осталась одна власть, голая, ничем не прикрытая и бесстыдная. Славянофилы верили в великую миссию русского народа, но миссия эта должна была быть осуществлена для них через свободу, мистическая власть помогала этому осуществлению, освобождая народ от политики, от забот о делах мира сего. Во всяком случае для старых сл4цу? – нофилов власть не была единственным орудием осуществления нашего национального предназначения. Они идеализировали старые формы властвования и пытались приковать к ним творческий национальный дух, но для них все-таки существовали творческие задачи, к решению которых призывалась свобода.

Что стало дальше с нашей консервативной мыслью? Она развивала одну половину славянофильского учения, заложенное в нем начало поклонения авторитету и соединилась она с традициями не литературными и не идейными, – с традициями нашей государственной практики. И поклонение идее власти незаметно перешло в холопство перед фактом власти, перед казенщиной жизни. Мистицизм славянофилов роковым образом переродился в государственный позитивизм Каткова, который снял романтический покров с учения о власти славянофилов и глумился над их идеализмом. Катков был выдающийся, первоклассный по своим дарованиям политический публицист, но у него мы уже не видим никакой консервативной идеологии, никакой религиозно-философской санкции консерватизма, тут уж все задачи человеческой жизни возлагаются на власть и не остается места для свободы, проповедуются поклонение оголенной казенщине. Ученики и последователи Каткова пошли еще дальше, они не имели его таланта, потеряли всякую связь с идейно-литературными традициями и всю свою литературную деятельность свели к тому, что на разные лады начали взывать к полиции. Консервативные журналы субсидировали, старались поддержать, но их ненужность, их нелитературность делали невозможным не только процветание, но даже жалкое существование этих quasi-литературных предприятий, прикомандировавших себя к соответствующим департаментам. Того значения для государственной власти, которое имел Катков, все эти жалкие консервативные литераторы, не обладающие даже именем собственным, не могли иметь, а в литературе, в мире идейного творчества для них нет места. Консервативный литератор в настоящее время почти что *contradictio in adjecto*, так как парадоксальный процесс нашей истории убил консерватизм, как факт литературный и идейный, укрепив его власть в жизни.

Одиноко в стороне стоит только крупная фигура К. Леонтьева, создавшего очень оригинальную и глубокую религиозно-философскую концепцию, оправдывающую самое мрачное реакционерство и человеконенавистничество. Но Леонтьев был очень индивидуален, для его идеологии трудно найти место на большой дороге нашего консерватизма и он бесполезен, не нужен для практических целей консервативной казенщины, он слишком романтик и утопист.

И вот началось бегство из консервативного лагеря всего живого, талантливое и честное. Особенно важно отметить бегство Вл. Соловьева. Мировоззрение Вл. Соловьева сложилось в атмосфере консервативно-славянофильских традиций и определяющее влияние на него оказала идеалистически-прогрессивная сторона славянофильского учения. Если в старых славянофилах совмещались и Катков и Вл. Соловьев, то в дальнейшей судьбе славянофильства эти противоположные начала разъединились и стали друг против друга, как враги. Вл. Соловьев выступил блестящим критиком нашего консерватизма и национализма, раскрыл непримиримые противоречия между казенщиной и универсальными началами христианской религии. В «Национальном вопросе»⁵ Соловьев с особенной силой настаивал на безнравственности и безбожности практики консерватизма, всего этого человеконенавистнического, реакционного национализма, угнетающего дух. Вл. Соловьев показал, что в консервативном лагере оставаться невозможно, что практика нашего консерватизма несовместима не только с идеализмом, но и с какими бы то ни было идеями. И это было огромной заслугой перед русской литературой и русским обществом. Но начала власти и свободы продолжали бороться в этом крупном мыслителе и большом человеке и до конца дней своих не преодолел он этой раздвоенности, не мог сбросить этой давящей идеи власти. Поэтому Вл. Соловьев так и не пришел к определенному социально-политическому мировоззрению и его принципиальное отношение к либерализму и социализму оставалось неясным.

Бежал из консервативного лагеря еще один человек, очень даровитый и в высшей степени своеобразный, я говорю о В. В. Розанове [96 – См. статью П. Б. Струве «Романтика против казенщины» в сборнике «На разные темы»]. Розанов писал в

консервативной печати, служил консерватизму, но и там всегда был представителем романтики, а не казенщины, был не нужен для настоящей практики консерватизма. Мистицизм Розанова искал оправдания и освящения жизни, чтобы сделать жизнь радостной. Но санкция жизни может быть только религиозной, и вот Розанов хочет дойти до самых глубоких и самых первоначальных корней религиозного сознания человечества. Он идет от христианства к иудаизму и древнему Вавилону, ищет религии рождения, а не смерти, религии радости жизни, а не мрачного ее отрицания. Такому человеку нечего делать в консервативном лагере, для него должна быть ненавистна практика мрачного реакционерства, казенная, а не мистическая санкция жизни. И Розанов неизбежно должен прийти к решительному радикализму, к мистицизму свободы, а не мистицизму власти. Вероятно, Розанов никогда не придет к определенным и ясным социально-политическим взглядам, он останется наивным, его мало интересуют вопросы внешнего порядка жизни, но по духу своему он должен быть самым крайним радикалом и должен был бы об этом заявить. На эволюции Розанова мы еще раз убеждаемся в окончательном духовном банкротстве русского консерватизма, в невозможности у нас какой бы то ни было консервативной идеологии.

Консерватизм может быть романтическим и может иметь настоящее литературное представительство только в той стране, которую он не давит своей властью в жизни. В России он только – казенщина, никаких творческих задач он не в состоянии ни ставить, ни решать. Все жизненные интересы страны находят себе отражение в нашей передовой печати, все вопросы разрабатываются тем или другим из наших прогрессивных направлений. На долю консервативной печати выпадает только одна задача – задержать ход жизни, погасить поставленные мыслью и жизнью проблемы. Но это ведь задача мало литературная и для выполнения ее призваны другие, более компетентные и более властные органы.

А теперь посмотрим, каковы теоретические основы консерватизма. Славянофильство пыталось дать мистическое оправдание консервативным устоям государства, церкви, семьи, искало религиозной санкции для воплощения власти на земле. И позднейшие консерваторы все еще прикрывали свою духовную наготу мистическим покровом и свое чисто материалистическое насильничество оправдывали высокими, идеалистическими словами. Но торжествующая реакция сорвала этот покров с нашего консерватизма и обнаружила его настоящую природу, которая яснее всего просвечивала у Каткова.

Религия русского консерватизма есть религия государственного позитивизма. Только государственный позитивизм может быть оправданием казенщины и только его слуги могут молиться Богу власти. Под государственным позитивизмом я понимаю систему, которая в свободе и правах личности не видит абсолютных ценностей и считает государственную власть источником, распределителем и расценщиком всех прав и даже всех стремлений человеческого духа. Вся духовная культура для государственного позитивизма творится не в личности, через личность и для личности, она должна проходить через санкцию власти и материалистические орудия насилия тяготеют над всяким свободным творчеством. С религиозно-философской точки зрения вопрос может быть поставлен так: в чем воплощается сверхчеловеческое начало на земле, в человеке, в личности, которая должна быть поэтому признана суверенной, или в какой-нибудь власти, над личностью стоящей, в государстве, в организованных коллективных единицах, присваивающих суверенность себе? Это самый основной вопрос и от его решения зависит и все наше мирозерцание, и все наше отношение к жизни, к историческому процессу.

С нашей точки зрения последовательный мистицизм может признавать только теократию и тем самым должен отрицать всякую другую «кратию». И мистицизм неизбежно перерождается в позитивизм и даже грубейший материализм, если он признает земную власть воплощением власти небесной и государство посредником между личностью и началом сверхчеловеческим. Начало власти по существу своему материалистическое, оно принадлежит природному, связанному, скованному бытию и ему противоборствует заложенное в глубинах мира духовное начало свободы [97 – Этим я не утверждаю того вульгарного дуализма, который видит в «плоти» начало злое, а в «духе» начало доброе]*. Начало злое я вижу в материальной природе необходимости, насилия, связанности. С этой точки зрения «плоть» должна быть освобождена и преображена.]. Путем от «природы», рабской, заключенной в тиски «необходимости», к Богу, к сверхприродному и сверхчеловеческому бытию может быть только освобождение и его носителем и творцом может быть только личность, источник свободы. И истинная «теократия» должна была бы объявить непримиримую борьбу всем формам властвования, всем безбожным «крати-ям» и признать человеческую личность единственным воплощением духа Божьего. На «земле», в

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org

эмпирическом, «природном» мире нет ничего выше человеческой личности, это высшая форма бытия и на нее падает миссия освобождения мира путем всемирно-исторического прогресса. Сверхчеловеческая освободительная мощь идет лишь из глубины метафизической природы личности, лишь изнутри, а не извне, как это полагают все государственные позитивисты, все сторонники земных, позитивных «кратий».

Таким образом мистицизм приводит нас к оправданию решительного индивидуализма и анархизма, который мы не противопоставляем ни религиозно-философскому универсализму, ни социальному демократизму. Государственному позитивизму мы должны противопоставить правовой идеализм, мистическому оправданию власти – мистическое оправдание свободы. Все романтические чаяния, все интимные запросы человеческой природы только тут могут найти себе приют. Консерватизм же неизбежно вырождается в оголенное и бесстыдное насильничество и приводит он может в свою пользу только самые позитивные и утилитарные аргументы. Консерваторы еще могут защищать свою теорию насилия ссылками на блага людей, на счастье, довольство и успокоение, во имя которых власть должна лишать людей свободы, всегда трагической, рождающей не только радость, но и горе. «Московские Ведомости» постоянно апеллируют ко благу русского народа или к его насильственному спасению, т. е. к позитивизму или открытому или одетому в религиозный костюм. Государственный консерватизм неизбежно носит утилитарный характер и каждым своим проявлением отрицает абсолютные ценности, неотъемлемые права, религиозно-метафизический смысл свободы.

Но часто направления прямо противоположные консерватизму стоят на той же почве государственного позитивизма и утилитаризма и не в состоянии дать настоящего оправдания свободы, построить ту теорию индивидуализма, о которой мы говорили выше. Внешнему насилию можно противопоставить только внутреннюю свободу, государственной власти – абсолютные права. От одной организованной насильственной власти нельзя искать спасения в другой организованной насильственной власти, а позитивизм и утилитаризм бессилён нас вывести из этого круга. Позитивистическая власть или идеалистическое безвластие – вот настоящая дилемма. И поражают своей наивностью некоторые индивидуалистические теории общества, которые соединяют суверенность личности и безмерную ее свободу с материалистическим мировоззрением.

Никогда еще в истории власть консервативных начал, начал реакционного государственного позитивизма не заходила так далеко, не давила так духовную культуру, как у нас в России. Всю эту систему беспощадно критиковали и лучшие русские люди всегда отрицали ее в корне, но есть угол зрения, под которым редко смотрели на наш практический консерватизм. Наша консервативная система есть организованное, нигилистическое в самом точном смысле этого слова отрицание культуры, отрицание религии, философии, науки, литературы, искусства, нравственности, права, всего духовного содержания человеческой жизни. Консерваторы наши превратились в настоящих нигилистов и поддерживают заговор против всякого творчества в жизни [98 – Теперь, в эпоху революции, наш старый консерватизм окончательно превратился в хулиганство, проповедует убийства и разбой. Играть роль консерваторов культурных и честных «либералы» из партии «мирного обновления»]. Нельзя признавать и утверждать духовную культуру и отрицать ее единственного носителя и творца – человеческую личность, ее право на свободное самоопределение. Нигилистическим является начало власти, так как оно всегда отрицает что-нибудь, препятствует чему-нибудь, начало же свободы является творческим, оно что-то создает или сметает по пути то, что задерживает творческое созидание.

Русский консерватизм невозможен потому, что ему нечего охранять. Славянофильская романтика выдумала те идеальные начала, которые должны быть консервированы, их не было в нашем историческом прошлом. Поэтому консерватизм наш не утверждал какую-то своеобразную культуру, а отрицал творчество культуры, перерождался в нигилистическое реакционерство. Творческие силы организуются, чтобы уничтожить власть нигилистического отрицания.

КАТЕХИЗИС МАРКСИЗМА[99 – Напечатано в «Вопросах жизни». 1905. Февраль]

Нужно приветствовать появление наконец в русском переводе катехизиса марксистской философии[100 – к сожалению, русский перевод очень искажен.] .

Пусть перечтут знаменитую книгу Энгельса «Anti-Дюринг», которую так талантливо перелагал на русском языке Бельтов. Она является почти что единственным источником догматической части марксистского богословия. Пусть присмотрятся к этому багажу диалектического материализма, почти единственному багажу, и легенда об этой великой, все переворачивающей философской теории должна наконец пошатнуться.

Книга Энгельса имеет значительный исторический интерес, но сейчас искать в ней сколько-нибудь удовлетворяющего миропонимания и поучения было бы просто смешно. Книга эта устарела во всех своих частях и не стоит на высоте современного состояния науки и философии, не соответствует современной социальной действительности, грубо противоречит современным настроениям и исканиям. Наше новое «бытие» должно породить и новое «сознание», уже во имя основ марксистского катехизиса нужно было бы признать ее устарелость. Но для нас непонятно, как это и в былые времена могли открывать в энгельсовском «Anti-Дюринге» философские богатства.

У Энгельса притязания довольно большие, не меньшие, может быть, чем у самого Дюринга. В критической форме он хочет дать целую философскую и социальную систему и самые трудные проблемы решает с необыкновенной быстротой и легкостью. Прежде всего, чтобы определить природу диалектического материализма, посмотрим, какую теорию познания нам предлагает Энгельс. »

В нескольких словах декретируется наивно-реалистическая теория познания, причем реализм понимается, как материализм. «Если же спросить, что же такое мышление и сознание и каково их происхождение, то мы найдем, что они являются продуктами человеческого мозга и что сам человек есть продукт природы, который развивается в определенной среде и вместе с ней, из чего уже само собой явствует, что продукты человеческого мозга, которые ведь в последней инстанции сами являются продуктами природы, не противоречат всему остальному в природе, но соответствуют ему»[101 – Стр. 29] . Вот и все.

Я не предполагаю опровергать эту примитивную гносеологию, ведь никто же не станет ее сейчас защищать в таком оголенном виде. Но очень важно указать на основное противоречие диалектического материализма, которое недостаточно выдвигалось критиками, между тем как именно тут рушатся философские основы марксизма. Диалектический материализм представляет собою логически нелепое сочетание понятий, так как в сочетании этом заключена просто чудовищная логизация материи. Ультраэмпирическая, реалистическая и материалистическая теория познания оказывается вместе с тем и ультраиррационалистической, так как основывается на непостижимой вере в разумность материального мирового процесса, вере в вещественную логику, материальную разумность. Но рационалистический материализм, логика материи – это гораздо хуже, чем деревянное железо или черная белизна.

Марксистская диалектика родилась от диалектики гегельянской и носит на себе ее роковую печать. Энгельс хотел поставить диалектику с головы на ноги, но после этого она должна была потерять голову, так как на ногах она стоять не может. Гегелевская диалектика была идеалистической, и ее логически обязательной предпосылкой был панлогизм. Диалектика всегда есть идеально-логический процесс, она возможна только в Разуме. Тезис, антитезис и синтез – это моменты логического течения идей, это процесс самораскрытия идеи, процесс чисто идеальный и потому коренится он в природе Логоса. Очевидно, что мировой процесс может быть признан диалектическим только при идеалистическом учении о тождестве бытия и мышления, когда бытие понимается, как идея, как Логос. Тогда только процесс мировой может истолковываться как диалектическое самораскрытие идеи, тогда только в мировом Логосе совпадают законы бытия с законами диалектической логики. А это значит, что только идеалистический панлогизм может оправдать диалектическое истолкование бытия, что может быть речь только о диалектическом идеализме, а никак не о диалектическом материализме. И марксизм должен был опять стать на голову и вверх ногами, если бы желал спасти диалектику и охранить обязательную для всякой философии логическую последовательность. Но тогда погиб бы материализм, погибли бы все откровения Маркса и Энгельса о тайне исторического процесса и многое действительно ценное и выживающее. Во всяком случае выбирать необходимо: или исторический процесс есть процесс диалектический, – самораскрытие идеи, и тогда в нем есть неумолимая внутренняя логика, или это процесс материалистический, и тогда в нем нет никакой логики, никакой разумности, а один только хаос.

И в самом деле, кто из сторонников диалектического материализма пробовал доказать то недоказуемое и нелепое положение, что в материи, которой создается и мышление, создается сам разум, есть внутренняя логика, есть разумность, в силу которой материальные процессы диалектичны, т. е. могут быть отождествлены с логическим течением идей? Я вчитываюсь в книгу Энгельса и меня поражает его наивность, он даже не подозревает о трудностях и невозможностях, связанных с той позицией, на которой он так твердо пытается стоять. И все марксисты ничего не подозревают. Энгельс, конечно, эмпирик и считает опыт единственным источником знания, но приходит ли ему в голову один роковой вопрос, роковой для всякого позитивистического эмпиризма и совершенно убийственный для всякого материализма. Чем гарантируется разумность опыта, делающая мир закономерным, на чем зиждется уверенность, что в опыте не будет нам дано что-нибудь необычайное, переходящее все пределы? Никакой разумности нам не надо, скажут гг. позитивисты и материалисты. Нет, простите, гг., вам-то разумность нужнее, чем кому бы то ни было, иначе черт знает что может произойти, может произойти чудо, и вы этого ни за что не потерпите, да и никакой научный прогноз не будет возможен, вам ли обойтись без закономерности.

И все позитивисты, а тем более материалисты свято и беззаветно верят в рациональность опыта, в некоторую разумность мирового процесса, в логику вещей. Все у них по закону, все в границах, а «закон» ведь всегда от разума, и все они чистейшие рационалисты, но не сознательные. У кантианца все оказывается в порядке и нельзя ждать никаких чудес, потому что разум законодательствует над опытом, но материалист ведь не имеет права делать какие бы то ни было предписания опыту и должен ежесекундно ждать самых неприятных неожиданностей от материального хаоса, создающего наш опыт, – единственную нашу пищу. Но материалист легко выходит из этой трагедии, для самоутешения он уверовал в рациональность опыта, в разумность материи, в логику хода вещей. Таков даже самый простой, вульгарный материалист, а материалист диалектический еще в тысячу раз рациональнее. Диалектический материалист почему-то считает возможным верить, что «материальные производительные силы» (некоторая масса вещества) обладают внутренней логикой, что материальное социальное развитие протекает по рациональной схеме, словом, что в веществе мира есть разум, на который можно положиться, как на каменную гору. Вся система марксизма чисто рационалистическая, марксизм наивно и оптимистически верит в торжество разума в исторической судьбе человечества, все для него совершается в рациональных схемах, все последовательно, все предугадано. И даже марксисты, которые отреклись от диалектики, продолжают верить в разумность бытия, в схематичность развития, в прочность опыта. В системе марксизма с рационализмом тесно связан монизм, обычный спутник. Марксизм верит, что основа мира и исторического процесса едина, что вся множественность подчинена этой единой основе и из нее выводится, что все индивидуальное призрачно. И в монизме этом, как и в рационализме, все еще живет гегельянство.

А почему не предположить, что бытие иррационально и множественно, почему хоть на секунду не предположить? Право же для этого очень много «эмпирических» оснований. Может быть, в мире много безумия, может быть, только индивидуальное реально и не одно, а несколько начал скрывают тайну мироздания, может быть, развитие совершается без всяких схем, может быть, в опыте явится нам что-нибудь чудесное и необычайное. Во все это скорее можно поверить, чем в рационалистически-монистическую систему марксизма.

Нелепость диалектического материализма слишком ясна для философского мышления, но и диалектический идеализм должен быть проверен, хотя об этом учении по крайней мере может быть речь. В журнальной заметке по поводу книги Энгельса я не могу критиковать диалектику в ее классической идеалистической форме, моей задачей было только указать на внутреннюю противоречивость и недопустимость сочетания диалектики с материализмом, на то, что диалектическую ткань можно соткать из идей, а никак не из материальных вещей. Приведу здесь только несколько мест из критики Тренделенбурга, который мало у нас известен: «Для диалектики чистой мысли вытекает неизбежная дилемма. Или то отрицание, которым опосредствован в ней поступательный ход второго и третьего моментов, есть логическое отрицание ($A = \text{не } A$), и тогда оно бессильно породить что-либо определенное во втором моменте, а в третьем не властно допустить единения. Или же оно – реальная противоположность и тогда оно недопустимо логическим путем, а потому диалектика не есть диалектика чистого мышления». «Без живого созерцания, логическому методу следовало бы ведь решительно все покончить идеей, – этим

вечным единством субъективного и объективного. Но метод этого не делает, сознаваясь, что логический мир в отвлеченном элементе мысли есть лишь «царство теней», не более. Ему, стало быть, известно, известно, что есть иной, свежий и животрепетный мир, но известно – не из чистого мышления». «Диалектике надлежало доказать, что замкнутое в себе мышление действительно охватывает всецелость мира. Но доказательства этому не дано. Везде мнимозамкнутый круг растворяется украдкой, чтобы принять извне, чего недостает ему внутри. Закрытый глаз обыкновенно видит перед собой одну фантазмагорию. Человеческое мышление живет созерцанием и умирает с голоду, когда вынуждено питаться собственной утробой» [102 – См.: Тренделенбург. «Логические исследования», т. I, стр. 61, 81 и 110].

Марксисты уверяют, что они перешли к «свежему и животрепетному миру», что их мышление не «умрет с голоду», потому что питается опытом, что их диалектика основана на фактах. Но фактами опыта диалектики нельзя обосновать, если не подвергнуть самого опыта логизации и рационализации, что и делается украдкой. А прикосновение марксистской материи оказалось убийственным для диалектики. К живому же созерцанию марксизм никогда не мог перейти, иначе он и не упорствовал бы в том заблуждении, что мир рационален и монистичен и не насиловал бы живой опыт условными схемами. Я больше диалектических материалистов верю в разум, в познавательную силу этого инструмента, в этом я даже ближе к таким старым рационалистам, как Лейбниц, но отрицаю рациональность опыта и эмпирического бытия.

Это о теории познания Энгельса, которая оказывается ниже всякой критики и даже не делает попытки серьезно обосновать диалектический материализм. А теперь перехожу к другим сторонам книги, прежде всего к учению о свободе и необходимости.

В катехизисе заключается знаменитое учение о скачке из царства необходимости в царство свободы, которое давно уже вводило в соблазн многих «учеников». Казалось несколько странным, как это вдруг в один прекрасный день «необходимость» родит «свободу», некоторые начали вносить поправки, что, быть может, и раньше было немного свободы, быть может, и после будет немного необходимости. В скачке из царства необходимости в царство свободы было нечто влекущее и манящее, но вместе с тем и нечто таинственное, почти мистическое¹. Тут, может быть, скрывается своеобразная романтика марксизма, но теория, прикрывающая романтические чаяния свободы, очень сера и в философском отношении слаба.

Энгельс, в сущности, предлагает совершенно рационалистическое учение о свободе. «Свобода воли означает не что иное, как способность человека быть в состоянии решать с знанием дела... Свобода состоит в основанном на понимании естественной необходимости, господстве над самим собой и над внешней природой, поэтому она необходимо является продуктом исторического развития» [103 – Стр. 153-154].

Свобода есть продукт необходимости, есть сознанная необходимость. Это опять материализованное гегельянство. Свобода – продукт материального социального развития и вместе с тем результат торжества сознания, разума. Как постигнуть тайну превращения необходимости в свободу, если не было даже потенции свободы, каким чудом материя создает дух? Не только марксизм, но и позитивистический эволюционизм приказывают этому верить. Свободу хотят химическим путем приготовить в реторте, но мы от такой свободы отказываемся и не верим в нее. И Энгельс, и марксисты, и эволюционисты, и кантианцы не догадываются, что может быть еще учение о свободе, как о творческой, созидательной силе, без которой никогда не свершится желанного освобождения. И скачок в царство свободы, длинный, растянутый на весь исторический процесс скачок, допустим только при том предположении, что свобода, как творческая мощь, заложена в природе мира, в природе человека, что она дремлет даже в первичных стадиях мирового развития, в каждой из монад, составляющих мир. Я бы даже сказал, что необходимость есть продукт свободы, что необходимость есть только чуждая для нас свобода. В учении о свободе и необходимости Энгельс грубо рационалистичен, он и не подозревает об иррациональной свободе, и в конце концов сходит с самым вульгарным эволюционизмом. И тут гегелевское понимание всемирно-исторического процесса как освобождения, поставленное с головы на ноги^{7*}, дает печальные результаты, в материализме погребается и диалектика, и свобода.

Не менее важно для марксистской философии учение о переходе количества в качество. Если вытравить из этого учения остатки гегельянства, то мы получим

обычное количественное миропонимание. Все почти эволюционисты отрицают самостоятельность и изна- чальность качеств в мире и проповедуют механический идеал знания. Говорят, что из чего угодно может что угодно получиться, вопрос только в количественном комбинировании. И эту метафизику дурного сорта выдают за положительную науку. Нужно признать, что мы еще не имеем сколько-нибудь удовлетворительной теории развития, а лишь обрывки, лишь указания на отдельные факторы. Истинная теория развития должна будет посчитаться с тайной индивидуального и должна будет признать изначальность качеств. Уже существует сильное движение против дарвинизма, потому что дарвинизм упустил из виду внутренний творческий момент развития. Вообще теперь намечается борьба двух типов мирозерцания, количественного и качественного, и в борьбе этой мы решительно становимся на сторону качественного мирозерцания. Наряду с тенденцией монистической, которая пыталась единодержавно властвовать, пробивается тенденция плюралистическая, которой, может быть, принадлежит будущее и в науке, и в философии, после того как она освободится от некоторых грехов рационализма. Опыт ведь плюралистичен и нам, может быть, нужно построить новый идеал знания, теснее сближающий нас с живым и индивидуальным. И когда исчезнет условная ложь монизма, тогда станет ясно, что качество не может быть создано количеством, что качества изначальны и неразложимы и что только из комбинаций качественных монад создается мир и его развитие. Аргументы Энгельса поражают своей бедностью.

Откуда, в самом деле, взяли, что мир монистичен, что в основе его лежит качественно единое, порождающее из себя разные качества путем количественных комбинаций? Такой презумпции не может быть и не должно быть, вопрос этот может быть решен, по- видимому, эмпирически, и опыт уже во всяком случае скорее выскажется за плюрализм. Монизм есть чисто рационалистическая «предпосылка», основанная на том, что будто бы единство природы разума создает единство природы мира, навязывает ему это единство. Монистическая тенденция существует в мышлении, но отсюда ведь никак нельзя заключить о монистично- сти бытия. Но, по странному недоразумению, больше всех говорят о монизме те самые материалисты, которые менее всего имеют на это права, так как отрицают самый разум, источник монистических стремлений. А с падением монистической «предпосылки» падает и теория перехода количества в качество. Энгельс так же мало в состоянии поддержать эту теорию, как и диалектику, как и свободу. Философская драма Энгельса заключалась в противоестественном соединении материализма с рационализмом и это драма обычная, потому что материализм не имеет логического права быть рационалистичным и вместе с тем он всегда рационалистичен. В этом бессмысленность и невозможность материализма.

Перейдем к социальной системе Энгельса, причем вопросов чисто экономических я касаться не буду. Энгельс вообще очень несправедлив и придирчив к Дюрингу, но особенно это нужно сказать относительно критики Дюринговской теории насилия, очень интересной и заслуживающей внимания. Я не буду касаться экономического материализма, который Энгельс защищает, критикуя Дюринга, об этом много писалось, в том числе и мной, а скажу несколько слов о теории насилия по существу. В теории этой заключена очень важная и глубокая философская мысль, которая не может быть опровергнута ссылкой на роль экономики и экономической эксплуатации в истории. Экономическая эксплуатация никогда не была и не могла быть целью, как это пробует утверждать Энгельс, она была лишь средством для власти человека над человеком, власти уже не экономической. В истории насильственных отношений людей форма экономического угнетения играла не малую роль; от экономики могла зависеть форма властвования, но радикальное зло человеческого общения, его грехопадение, как справедливо утверждает Дюринг, заключается в акте насилия одного человеческого существа над другим, в допущении неравноценности воли. В мире борются два начала: начало власти, насилия, связанности и начало свободы. Начало насилия есть злое, начало свободы божеское, и потому предельным состоянием человечества может быть только свобода окончательная, идеал безвластия. Экономический гнет есть только одно из проявлений этого радикального зла, первичного насилия. Устранение экономической эксплуатации обязательно, но это только один из путей к устранению насилия из человеческих отношений. Еще радикальнее будет отрицание суверенности всякой власти, хотя бы и народной, а власть и связанное с ней насилие не уничтожаются простым устранением экономического гнета. Политическое насилие лежит глубже экономической эксплуатации, это истина, которая не подрывается относительной верностью экономического материализма.

Не могу не отметить, что Энгельс игнорирует философию права, эту основу всякой

истинной общественной философии, для него это – буржуазная метафизика. В книге Энгельса решительно отвергается самоценность прав личности, и уже поэтому она не может поучать нас и руководить в переживаемые нами трудные минуты. Такая книга могла дать лозунг для иного времени, нам же она может только мешать.

Вообще социальная политика Энгельса очень устарела, это признано современным германским социальным движением, и напрасно некоторые староверы хотят ее пересадить на русскую почву, в совершенно иную комбинацию условий. Мы живо ощущаем на себе страшный вред доктринерства в политике, оно мешает образованию у нас широкого радикально-демократического течения, подсказываемого нашей исторической задачей. Доктринерство это, вычитанное в Энгельсовском катехизисе, есть несомненный показатель некультурности, недифференцированности различных областей человеческой жизни. В нем политика смешивается и с этикой, и с религией, требуется для политики исповедание совершенно определенной философской теории и т. д.

О, теоретическая мысль нужна для политики, она помогает дифференцировать наши интересы и выводить из того бессмыслия, которое поддерживается нашим доктринерством. Мы благоговейно относимся к свободной теоретической мысли, теоретические интересы обладают для нас самоценностью, но их нужно выделить от реальной политики в самостоятельную область, область горнюю. Таким образом наука и философия освободятся от роли прислужниц практической политики, а политика освободится от мертвящего доктринерства. Мы не можем уже искать в политике своего Бога, наши души для этого уже слишком дифференцировались, и свой последний пафос мы полагаем в другом углу. А в политике мы должны быть идеалистически настроенными реалистами. Реализм же требует от нас демократического блока, в который должны войти все радикальные элементы общества. И долой всякого рода катехизисы, если они мешают нам исполнить наш исторический долг.

Мы переживали трудное и ответственное время, и очень тяжело теперь быть писателем, тяжело вдвойне. Об одном, – важном для данной минуты, писать не позволяют, о другом, – вечно важном, не позволяет писать сама минута. В острые периоды перелома политика момента оттесняет вечные ценности творчества культуры и потому да свершится скорее для всех желанное. Необходимость свободы мотивируется разное, но, может быть, величайшим мотивом является невозможность создавать без нее духовную культуру. Если исторический час свободы не пробьет скоро, то нам грозит самое мрачное культурное реакционерство, страшный духовный упадок.

ТРАГЕДИЯ И ОБЫДЕННОСТЬ [104 – Напечатано в «Вопросах жизни». 1905. Март]

У нас остались живые, которые своим существованием смущали и продолжают нас смущать еще более, чем погребенные, согласно учению, мертвецы. У нас остались все, не имеющие земных надежд, все отчаявшиеся, все обезумевшие от ужасов жизни. Что делать с ними? Кто возьмет на себя нечеловеческую обязанность зарыть в землю этих?...

Сократ, Платон, добро, гуманность, идеи – весь сонм прежних ангелов и святых, оберегавших невинную человеческую душу от нападений злых демонов скептицизма и пессимизма, бесследно исчезает в пространстве, и человек перед лицом своих ужаснейших врагов впервые в жизни испытывает то страшное одиночество, из которого его не в силах вывести ни одно самое преданное и любящее сердце. Здесь-то и начинается философия трагедии...

Сама совесть взяла на себя дело зла!..

Весь мир и один человек столкнулись меж собой, и оказалось, что эти две силы равной величины...

Уважать великое безобразие, великое несчастье, великую неудачу! Это последнее слово философии трагедии.

Л. Шестов

Трудно писать на эту тему, такую интимную, такую далекую от всякой злобы дня, от

общих интересов момента. Но мы будем отстаивать свое право писать об интересном и важном хотя бы для немногих. Я ничего не буду говорить о политике, которая так поглощает сейчас наши интересы, и трудно будет связать наши неискоренимые, стихийные политические страсти, нашу политическую ненависть и наши политические мечты с философией трагедии. Для меня ясно, что помимо наших теорий, помимо наших самых роковых сомнений наша политика опирается на кровные чувства: мы не выносим скверного запаха насильственной государственности, стихийно, сверхразумно любим свободу, благоговеем перед чувством чести, связанным с борьбой за право. О, мы можем не верить в устроенное и счастливое человечество и даже не желать его, весь механизм политической борьбы, слагающийся из таких мелочей, может вызывать в нас щемящую скуку, и давно уже могли у нас разорваться все нити, прикрепляющие к религии прогресса и человечества во всех ее видах и формах, и все же нутро наше перевернется, когда настанет острая минута. К политической злобе дня повернется глубочайшая, коренная стихия, почти трансцендентные чувства наши. И перед ясностью нашей ненависти к дурному запаху реакционерства, насилия, предательства, эксплуатации, перед кристаллической чистотой возмущившейся чести отступает все проблематическое, подпольное, все роковые сомнения в ценности обыденного и элементарного. И в нашем отношении к «минуте» чувствуется как будто бы твердая, незыблемая почва и какая-то таинственная связь ее с «вечностью». Мы можем усомниться и в добре, и в прогрессе, и в науке, и в Боге, и во всем возвышенном и ценном, можем усомниться в существовании своем и других людей, но для нас остается несомненною гнусность предательства, мы продолжаем не выносить смрада «Московских Ведомостей», мы по-прежнему ненавидим полицейское насилие и наша жажда свободы остается неутолимой. Политические страсти имеют трансцендентные корни в человеческой природе, и наше отношение к «минуте» ими гарантируется. И все же нас давят, как кошмар, все эти «злобы дня», эта чудовищная власть «минуты», это попираание прав на абсолютную свободу и творчество во имя прав на свободу относительную. Тут мы встречаемся с каким-то двойным реакционерством и двойным насилием и роковым образом раздираемся. Под страхом смерти мы должны стряхнуть с себя уже невыносимое насилие, нас стихийно тянет к борьбе в «минуте», и вместе с тем мы встаем против насилия всей техники политической борьбы, всех мелочных и властолюбивых ее методов над окончательной свободой нашего творчества, над нашим правом на «вечность». В психологии и метафизике политической борьбы и политических страстей с этой постоянной подменой «целей» «средствами» есть еще много неразгаданного и почти таинственного. Кошмар, о котором мы говорим, являлся во все революционные эпохи и давил сложных, ощущающих права на вечность людей. Эта двойственность непреодолима и трагична, но она все же оставляет незыблемыми наши первичные, элементарные политические чувства и желания.

* * *

Человеческая культура двойственна в корне своем, но никогда еще эта двойственность не была такой обостренной, трагичной и угрожающей, как в нашу эпоху. На поверхности современной культуры все более или менее сглажено, все мало-помалу устраивается, идет здоровая жизненная борьба и делается прогресс. Конечно, культура современного общества создается «противоречиями», которые видны даже невооруженному глазу, противоречиями между пролетариатом и буржуазией, между прогрессом и реакцией, между позитивной наукой и идеалистической философией, в конце концов между некоторым «добром» и некоторым «злом». Но ведь в «противоречиях» этих нет еще ничего трагического, это импульсы к борьбе, так жизнь кипит сильнее.

Такова большая дорога истории. На ней устраивается общественное человечество, идет по ней к грядущему счастью. На дороге этой все утопано, несмотря на «противоречия», на все видимые ужасы и страдания жизни. Пристроиться на «большой дороге», прилепиться к чему-нибудь признанному на ней за ценность – и значит найти себе место в жизни и поместить себя в пределах обыденного и универсального «добра» и «зла». И тот человек, который нашел свою родину на большом историческом пути, временно застраховал себя от провала в трагедию. О том, что происходит в глубине, в подземном царстве, о самом интимном и важном, мало говорят на поверхности современной земной культуры или говорят в слишком уж отвлеченном, обобщенном и сглаженном, для «исторических» целей приспособленном виде.

Но подземные ручейки начинают пробиваться и выносят то, что накопело в подполье. А в подполье вогнала современная культура трагические проблемы жизни; там с небывалой остротой была поставлена проблема индивидуальности, – индивидуальной

человеческой судьбы, там развился болезненный индивидуализм, и само «добро» было призвано к ответу за трагическую гибель отдельного, одинокого человеческого «я». В подполье развилось небывалое одиночество, оторванность от мира и противоположность одного человека миру. Эта подпольная работа сказалась в современной культуре, в декадансе, в декадентстве, которое представляет очень глубокое явление и не может быть сведено лишь на новейшие течения в искусстве. Сложный, утонченный человек нашей культуры не может вынести этого раздвоения, он требует, чтобы универсальный исторический процесс поставил в центре его интимную индивидуальную трагедию и проклинает добро, прогресс, знание и т. п. признанные блага, если они не хотят посчитаться с его загубленной жизнью, погибшими надеждами, трагическим ужасом его судьбы. В Европе появился Ницше, у нас Достоевский, и это было настоящей революцией, не во внешнем политическом смысле этого слова, а в самом глубоком, внутреннем.

Человек пережил новый опыт, небывалый, потерял почву, провалился, и философия трагедии должна этот опыт обработать. Трагедия индивидуальной судьбы бывала во все времена, она сопутствует всякой жизни, но углубленный опыт, небывалые еще по тонкости и сложности переживания обострили и по-новому поставили проблему индивидуальности. История знает грандиозную попытку решить вопрос о судьбе индивидуальной человеческой души, найти исход из трагедии – религию Христа. Христианство признало абсолютное значение индивидуальной человеческой души и трансцендентный смысл ее судьбы. Это – религия трагедии, и до сих пор она властвует над душами, сознательно или бессознательно. Но попытки разрешить с ее помощью современную трагедию, спасти подпольного человека, – декадента, называют уже нео-христианством. И современный христианский ренессанс испытывает судьбу всякого другого ренессанса: былым, некогда великим, прикрывается новое творчество, новые искания. А трагедия подпольности пишет свою философию.

«Вопрос: имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т. е. возможна ли философия трагедии?» [105 – Л. Шестов. «Достоевский и Ницше», стр. 17]

* | *

Все это введение, а теперь перехожу к Л. Шестову, о котором давно уже нужно писать. Я считаю глубокой несправедливостью игнорирование работ Шестова, и объясняю это только тем, что темы Шестова и способ их разработки для большой дороги истории не нужны, это подземные ручейки, заметные и нужные лишь для немногих. Устроившийся в своем мирозерцании «позитивист» или «идеалист», скрепивший себя с универсальной жизнью, только пожимает плечами и недоумевает, зачем это Шестов поднимает ненужную тревогу. Вот эта глубокая ненужность писаний Шестова, невозможность сделать из них какое-нибудь общее употребление и делает их в моих глазах особенно ценными и значительными. Шестов очень талантливый писатель, очень оригинальный, и мы, непристро- ившиеся, вечно ищущие, полные тревоги, понимающие, что такое трагедия, должны посчитаться с вопросами, которые так остро поднял этот искренний и своеобразный человек. Шестова я считаю крупной величиной в нашей литературе, очень значительным симптомом двойственности современной культуры.

Только что вышла книга Шестова «Апофеоз беспочвенности»^{4*}, но я думаю писать вообще о Шестове, и даже главным образом о его предшествующей книге «Достоевский и Ницше», которую считаю лучшей его работой. Мне жаль, что «беспочвенность» начала писать свой «апофеоз», тут она делается догматической, несмотря на подзаголовок «опыт адогматического мышления». Потерявшая всякую надежду беспочвенность превращается в своеобразную систему успокоения, ведь абсолютный скептицизм также может убить тревожные искания, как и абсолютный догматизм. Беспочвенность, трагическая беспочвенность, не может иметь другого «апофеоза», кроме религиозного, и тогда уже положительного. Трагический мотив ослабел в «Апофеозе», и в этом есть что-то трагически фатальное.

Прежде всего о «психологическом» методе Шестова. «Кончается для человека тысячелетнее царство «разума и совести»; начинается новая эра – «психологии», которую у нас в России открыл Достоевский» [106 – Там же, стр. 58]. Шестов прежде всего и больше всего ненавидит всякую систему, всякий монизм, всякое насилие от разума над живой, конкретной, индивидуальной действительностью. Он жаждет открыть ту действительность, которая скрыта под писаниями Толстого, Достоевского, Ницше, его интересует не «литература» и «философия», не «идеи», а правда о переживаниях всех этих писателей, реальная душа их, живой опыт. У

Шестова болезненно идеалистическое требование правды, правды во что бы то ни стало, категории правды и лжи для него основные. На этой почве даже складывается своеобразная гносеологическая утопия: отрицание познавательной ценности обобщения, абстракции, синтеза и в конце концов всякой теории, всякой системы идей, обличение их как лжи и стремление к какому-то новому познанию индивидуальной действительности, непосредственных переживаний, воспроизведению живого опыта. И он хочет, чтобы писания не были литературой, чтобы в них не было «идей», а только сами переживания, сам опыт. Музыка для Шестова выше всего, он хочет, чтобы философия превратилась в музыку или по крайней мере сделалась более музыкальной. Потому-то он и афоризмами стал писать, что боится насилия над индивидуальным сцеплением своих переживаний, рационализации своего опыта.

Во всем этом есть много здорового протеста против полновластия рационализма и монизма. Психологический метод очень плодотворен, но есть тут и нечто безнадежное, какое-то колоссальное недоразумение.

Переживания можно только переживать, живой опыт можно только испытать, а всякая литература, всякая философия есть уже переработка переживаний, опыта, и это совершенно фатально. И афоризмы тоже искусственны, тоже уже рационализируют хаос переживаний, тоже состоят из фраз, которые представляют собою суждения, хотя и не общеобязательные. Шестову остается выразить в музыке ту правду о своей душе, к которой он стремится, но музыка давно уже существует, она ни для кого не заказана, и в результате оказались бы упраздненными прежние способы познания, но новых никаких бы не открылось. «С удивлением и недоумением я стал замечать, что, в конце концов, «идеи» и «последовательности» приносилось в жертву то, что больше всего должно оберегать в литературном творчестве, – свободная мысль» [107 – «Апофеоз беспочвенности», стр. 2]. На этом месте я ловлю автора «Апофеоза». Что такое свободная мысль, что такое мысль? Это уже некоторая «предпосылка», ведь всякая мысль есть уже результат переработки переживаний, опыта тем убийственным инструментом, который мы называем разумом, в ней уже обязательно есть «последовательность».

Человеческие переживания, человеческий опыт имеют много способов выражения, много методов переработки. Есть для этого музыка, но есть и философия, которая неизбежно производит свои операции над переживаниями при помощи разума, отвлекающего, обобщающего, синтезирующего и вырабатывающего теории о нашем новом опыте. И это фатально, это «психологически» неизбежно, такова природа человека. Можно восстать против разных рационалистических и монистических систем, я глубоко сочувствую этому, но тогда мы роковым образом обречены заменить их другими, иррационалистическими и плюралистическими. Это можно обнаружить на примере самого Шестова, у которого, да простит он мне, много «идей», часто оригинальных и глубоких.

При помощи своего психологического метода Шестову удалось открыть страшную и новую деятельность, скрытую под творениями Толстого, Достоевского и Ницше, сказать правду о пережитом этими великими, мутящими нас писателями. И все-таки Шестов впал в психологический схематизм, в столь ненавистные для него отвлечения и обобщения. У Шестова есть несколько психологических схем, которые он прилагает к анализируемым им писателям, в сущности две основные схемы. По Шестову, в литературном творчестве всегда почти проецируются переживания писателя путем самоотрицания и самооправдания. Так, например, Ницше пострадал от «добра», прошел мимо жизни, и потому он поет дионисовские гимны жизни, восстает против «добра». «Вместо того, чтобы предоставить Ницше спокойно заниматься будущим всего человечества и даже всей вселенной, она {судьба} предложила ему, как и Достоевскому, один маленький и простой вопрос – о его собственном будущем» [108 – «Достоевский и Ницше», стр. 151]. «Когда волею судеб пред Ницше предстанет уже не теоретически, а практически вопрос – что сохранить, воспетые ли им чудеса человеческой культуры, или его одинокую, случайную жизнь, он принужден будет отказаться от заветнейших идеалов и признать, что вся культура, весь мир ничего не стоят, если нельзя спасти одного ницше?» [109 – Там же, стр. 166] «В своих сочинениях он нам рассказывает свою жизнь, ту бедную жизнь, которая подкапывалась под все высокое и великое, которая ради своего сохранения подвергала сомнению все, чему поклонялось человечество» [110 – Там же, стр. 170]. И Шестов надеется, что откроется наконец «правда о человеке, а не опостылевшая и измучившая всех человеческая правда». Шестов жаждет абсолютной, сверхчеловеческой правды. Так воплощается «опыт» Ницше – неудавшаяся жизнь, загубленные надежды, ужас перед индивидуальной судьбой своей – в творениях Ницше. Он переоценивал все ценности во имя самосохранения, проклинал «добро»,

потому что оно не могло спасти его от гибели, в своих мечтах о силе, в «воле к власти»^{10'} он отрицал свое бессилие, свою слабость. Это одна психологическая схема, психологическое отвлечение и обобщение, которое, несомненно, проливает свет на трагедию Ницше и открывает кусочек «правды о человеке».

Иную психологическую схему Шестов устанавливает для Л. Толстого, о котором он высказал много глубоких и верных мыслей (да, мыслей, иначе я не умею этого назвать). Отношение Шестова к Толстому особенно характерно и обнаруживает некоторую «правду» о нем самом. Толстой не дает покоя Шестову, он его разом и любит и ненавидит и боится, боится, как бы Толстой не оказался прав^[111 – В первой своей книге «Шекспир и его критик Брандес» Шестов находился еще под сильным влиянием Л. Толстого]. Шестов, по-видимому, тоже отрицает самого себя в своих произведениях, проклинает «мораль» за то, что она ему мешает жить, давит его своей призрачной властью. За словами Шестова о Толстом открывается его собственная плоть и кровь, он выдает себя.

«Но самому попасть в категорию падших, принять на себя *capitis diminutio maxima*¹², потерять право на покровительство человеческих и божеских законов? На это он добровольно ни за что не согласится. Все лучше, чем это. Лучше жениться на Кити, лучше заниматься хозяйством, лучше лицемерить пред добром, лучше обманывать себя, лучше быть таким, как все – только бы не оторваться от людей, только не оказаться «заживо погребенным»^{13'}. «Эта борьба определяет собою все творчество гр. Толстого, в лице которого мы имеем единственный пример гениального человека, во что бы то ни стало стремящегося сравниться с посредственностью, самому стать посредственностью»^[112 – «Достоевский и Ницше», стр. 70]. «Гр. Толстой столкнулся с иным скептицизмом, перед ним раскрылась пропасть, грозившая поглотить его, он видел торжество смерти на земле, он самого себя видел живым трупом. Охваченный ужасом, он проклял все высшие запросы своей души, стал учиться у посредственности, у середины, у пошлости, верно почувствовав, что только из этих элементов возможно воздвигнуть ту стену, которая, если не навсегда, то хоть надолго скроет страшную «истину». И он нашел свою «*Ding an sich*»^{15*} и свои синтетические суждения *a priori*, т. е. узнал, как отделяются от всего проблематического и создаются твердые принципы, по которым можно жить человеку»^[113 – Там же, стр. 75]. Вот страшная правда о Толстом. Ведь толстовское христианство есть действительно «идеал устроенного человечества». Толстовская религия и философия есть отрицание трагического опыта, пережитого самим Толстым, спасение в обыденности от провалов, от ужаса всего проблематического. Какое несоответствие между грандиозностью исканий и той системой успокоения, к которой они привели.

Это вторая психологическая схема Шестова, опять – таки очень удачная. С такими же приемами подходит он к Достоевскому и открывает в нем стороны, на которые до сих пор не обращали достаточного внимания. Много говорили о Боге Достоевского, но ведь гораздо сильнее был в нем черт, демонический бунт. Величие Достоевского в Иване Карамазове, а не в Алеше. И Шестов открывает в нем царство подполья. Достоевский, по его мнению, – *advocatus diaboli*^{17*}. Он стремится разгадать Достоевского по его «Запискам из подполья». «Видно, нет иного пути к истине, как через каторгу, подземелье, подполье... Но разве все пути к истине – подземны? И всякая глубина – подполье. Но о чем же ином, если не об этом, говорят нам сочинения Достоевского?»^[114 – Там же, стр. 37] У Достоевского «подпольный» человек говорит: «Свету ли провалиться, иль мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»^{19*}. В этих знаменитых словах индивидуальная человеческая судьба противопоставляется судьбе всего мира, бросается «свету» вызов, «свет» призывается к ответу за индивидуальную гибель. Это – трагедия индивидуальности, загнанная в подполье.

По Шестову, Достоевский сам был подпольным человеком и в один прекрасный день открыл в себе такую «безобразную и отвратительную мысль»: «Пусть идеи хоть тысячу раз торжествуют: пусть освобождают крестьян, пусть заводят правые и милостивые суды, пусть уничтожают рекрутчину – у него на душе от этого не становится ни легче, ни веселее. Он принужден сказать себе, что если бы взамен всех этих великих и счастливых событий на Россию обрушилось несчастье, он чувствовал бы себя не хуже, – может быть даже лучше»^[115 – Там же, стр. 52] ... «Если когда-нибудь и суждено сбыться великодушным мечтам его юности – тем хуже. Если когда-нибудь осуществится идеал человеческого счастья на земле, то Достоевский заранее предает его проклятию»^[116 – Там же, стр. 56]. «Достоевский побегал от действительности, но, встретив на пути идеализм, – пошел дальше: все ужасы жизни не так страшны, как выдуманные совестью и разумом идеи. Чем

обливаться слезами над Девушкиным – лучше правду объявить: пусть свет провалится, а чтобы мне чай был... Когда-то думали, что «истина» утешает, укрепляет человека, поддерживает в нем бодрость духа. Но истина подполья совсем иначе устроена»[117 – Там же, стр. 96]. Сделаю еще большую выписку, в которой очень остро и ясно выставляется сущность трагедии: «Если задача человека обрести счастье на земле, то, значит, все навсегда погибло. Эта задача уже невыполнима, ибо разве будущее счастье может искупать несчастье прошлого и настоящего? Разве судьба Макара Девушкина, которого оплевывают в XIX столетии, становится лучше оттого, что в XXII столетии никому не будет дозволено обижать своего ближнего? Не только не лучше, а хуже. Нет, если уж на то пошло, так пусть же навеки несчастье живет среди людей, пусть и будущих Макаров оплевывают. Достоевский теперь не только не хочет приуготовлять основание для будущих великолепий хрустального дворца, – он с ненавистью, злобой, а вместе с тем и с тайной радостью заранее торжествует при мысли, что всегда найдется какой-нибудь джентльмен, который не даст водвориться на земле благополучию... Достоевский не хочет всеобщего счастья в будущем, не хочет, чтобы это будущее оправдывало настоящее. Он требует иного оправдания и лучше предпочитает до изнеможения колотиться головой об стену, чем успокоиться на гуманном идеале»[118 – Там же, стр. 98].

По мнению Шестова, Достоевский « всю жизнь воевал с теоретическими отступниками «добра», хотя во всемирной литературе был всего один такой теоретик – сам Достоевский». Достоевский воевал с самим собой и для этого изобрел Алешу, старца Зосиму, хотел спасти самого себя от трагического ужаса подполья, проповедуя другим людям религию Христа, – древний опыт исхода из трагедии. Он старался услышать свой громкий проповеднический голос и утешить себя, оправдать себя. Таким путем пытается Шестов открыть правду о Достоевском, подпольную правду. Слишком много говорили о религии Достоевского, о пророческом его значении для России²⁴, и нужно было указать на обратную сторону. Но Шестов искусственно упрощает сложную индивидуальность Достоевского, слишком многое отбрасывает путем «отвлечения».

«Дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей», – говорит Митя Карамазов²⁵. Сердце Достоевского более всякого другого было полем этой вековой битвы. Я готов согласиться с Шестовым, что в творчестве Достоевского гораздо сильнее все проблематическое, мятежное, «дьявольское» и гораздо слабее всеположительное, примиряющее, «божеское». Но за творчеством этим скрыто глубочайшее, до последнего предела доведенное раздвоение человеческой природы. В сердце Достоевского жил и Бог, и потому так страшна была его трагедия. Ниже я буду еще говорить о том, что всякая истинная трагедия предполагает не только «нет», но и окончательное какое-то «да»^{26*}, трагедии нет по ту сторону + и –.

Но я хочу и вообще возражать Шестову против его психологического схематизма, хочу вступить за психологическую индивидуализацию. И в Толстого, и в Ницше, и в Достоевского Шестов вкладывает самого себя и говорит нам очень интересные вещи, но писатели эти ведь гораздо сложнее, многограннее, и окончательной, полной «правды о человеке» тут, быть может, и совсем нельзя добиться. А нужно думать, что существуют трагедии, до которых люди дошли совершенно иными путями, не шестовскими. Для Шестова трагедия современного человека всегда есть результат какого-то испуга, ужаса перед жизнью, бессилия, провала. Но, думается мне, к трагедии могут привести и бьющие через край творческие силы жизни, и слишком большое дерзание, и положительная жажда сверхчеловеческого и сверхприродного, воля к безмерной и беспредельной свободе. На этой почве тоже может явиться необыденный, я бы сказал трансцендентный опыт. Шестов навязывает всем один тип переживаний и тем самым подпадает под власть ненавистной для него тенденции к монизму[119 – Иногда Шестов впадает в неприятный тон заподозрений и как бы обличений. Таким тоном написана, например, его статья о Д. С. Мережковском, в которой встречаются острые и дельные замечания. Это недостаток скорее «метода» Шестова, чем личного его писательского темперамента.]

* * »

В чем сущность трагедии? Трагедия начинается там, где отрывается индивидуальная человеческая судьба от судьбы всего мира, а она ведь всегда отрывается, даже у самых обыденных людей, не понимающих трагедии, отрывается смертью. Но и сама жизнь ведь наполнена умиранием, умирают человеческие надежды, умирают чувства, гибнут силы, неожиданно сваливаются на нашу голову болезни. Объективно всякая человеческая жизнь трагична, но субъективно ощущают трагедию лишь те, перед

которыми сознательно и остро предстал вопрос об их индивидуальной судьбе и которые бросили вызов всем признанным универсальным ценностям. Провал в том месте, в котором сплетаются индивидуальное и универсальное, – вот сущность трагедии. Я, индивидуальное живое человеческое существо, гибну, умираю, я, существо с беспредельными запросами, претендующее на вечность, на безмерную силу, на окончательное совершенство для себя; а меня утешают тем, что есть «добро», которому мы все должны служить, что есть «прогресс», который уготовляет лучшее, более радостное, более совершенное существование будущим поколениям, не мне, другим, чужим, далеким, что есть «наука», которая дает общеобязательное знание законов природы, той самой природы, которая меня так безжалостно давит. Но «добро», «прогресс», «наука», все ценности мира, далекого мира, бессильны меня спасти, вернуть мне хоть одну мою загубленную надежду, бессильны предотвратить мою смерть, открыть для меня вечность, сделать меня, всякое данное «меня», сильным. Люди, незнакомые с трагедией и желающие ее прикрыть обыденностью, переносят беспредельность стремлений человеческого духа с личности на человеческий род, предлагают прикрепить себя к исторической судьбе человечества. Говорят: человечество бессмертно, человечество делается сильным и совершенным, только в нем есть будущее для каждого.

«Свету ли провалиться, или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтобы мне чай всегда пить»²⁸. Так говорит человек трагедии. Тем хуже, что существует «добро», «прогресс» и т. п., я их призываю к ответственности перед моей судьбой. Важнее всего установить, что тут речь идет не об обыденном «эгоизме», когда человек свои интересы предпочитает чужим интересам. О нет, обыденный «эгоизм» встречается на каждом шагу и не заключает в себе никакой трагедии, даже часто застраховывает от нее. Эгоисты, предпочитающие «чай» для себя «чаю» для других, обыкновенно умеют связать свою индивидуальную жизнь с жизнью всеобщей, универсальной, исторической, умеют прикрепить себя к признанным ценностям, они часто бывают полезными, нужными людьми. Тут вопрос о «чае» – философский, этический и религиозный, это «проклятый вопрос», провал в подземное царство. Если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будет уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство, то да будет проклята грядущая радость, сила и совершенство безличного мира, – будущего человечества. Это – проблема индивидуальности, основная проблема человеческой жизни, корень всех религий, проблема теодицеи, как ее часто называют. Это также основная проблема Шестова. Он бросает вызов «доброту», потому что оно бессильно, потому что оно не спасает, а губит одинокое, потерявшее надежду, умирающее человеческое существо. Самый злой враг для Шестова – обоготворение нравственного закона, кантовский категорический императив, толстовское «добро есть Бог». Шестов произносит нравственный суд над добром, призывает к ответу за жертвы, которыми это «добро» усеяло историю. «Он (идеализм) обзавелся категорическим императивом, дававшим ему право считать себя самодержавным монархом и законно видеть во всех, отказывавших ему в повиновении, непокорных бунтовщиков, заслуживающих пытки и казни. И какую утонченную жестокость проявлял категорический императив каждый раз, когда нарушались его требования!» [120 – «Достоевский и Ницше», стр. 7] «Все ужасы жизни не так страшны, как выдуманная совестью и разумом идеи». «Совесть» принуждает Раскольникова стать на сторону преступника. Ее санкция, ее одобрение, ее сочувствие уже не с добром, а со злом. Самые слова «добро» и «зло» уже не существуют. Их заменили выражения «обыкновенность» и «необыкновенность», причем с первым соединяется представление о пошлости, негодности, ненужности; второе же является синонимом величия» [121 – Там же, стр. 106]. «Сама совесть взяла на себя дело зла». По мнению Шестова, «истинная трагедия Раскольникова не в том, что он решился преступить закон, а в том, что он сознавал себя неспособным на такой шаг. Раскольников не убийца; никакого преступления за ним не было. История со старухой процентщицей и Лизаветой – выдумка, поклеп, напраслина». «Его (Достоевского) мысль бродила по пустыням собственной души. Оттуда-то она и вынесла трагедию подпольного человека, Раскольникова, Карамазова и т. д. Эти-то преступники без преступления, эти-то угрызения совести без вины и составляют содержание многочисленных романов Достоевского. В этом – он сам, в этом – действительность, в этом – настоящая жизнь. Все остальное – «учение» [122 – Там же, стр. 108-109]. «Пожалуй, еще посоветует добрыми делами заниматься и таким способом успокаивать бедную совесть! Но Раскольников при одной мысли о добре приходит в ярость. В его размышлениях уже чувствуется тот порыв отчаяния, который подсказал впоследствии Ивану Карамазову его странный вопрос: «для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит»³²*. Чертово добро и зло, – вы понимаете; на что посягает Достоевский. Ведь дальше этого человеческое дерзновение идти не может. Ведь все наши надежды, и не только те, которые в книгах, но и те, которые в

сердцах людей, жили и держались до сих пор верой, что ради торжества добра над злом ничем не страшно пожертвовать» [123 – Там же, стр. 121].

Чертово добро и зло, – и вот стремящийся к Богу Шестов становится, подобно Ницше, «по ту сторону добра и зла», он восстает против «добра» во имя чего-то высшего, чем добро. Шестов требует «декларации прав подпольного человека», требует замены морали обыденности моралью трагедии» Но имморализм Шестова основан на недоразумении. Он ведь только отвергает одно «добро», добро в кавычках, добро «обыденности» во имя другого добра, без кавычек, высшего, настоящего, добра трагедии. И «добро» это он отвергает за сделанное им зло. Скажу даже больше, Шестов – фанатик добра, «имморализм» его есть продукт нравственного рвения, заболевшей совести. Шестов также гуманист, он из гуманности защищает подпольного человека, хочет писать декларацию его прав, он, может быть, даже тайно вздыхает по релипф Христа, может быть, можно проявить у него христианские лучи. Христос учил любви и призывал к себе людей трагедии, но Он ничего не говорил о категорическом императиве и морали. Голос ломается и дрожит у автора «апофеоза беспочвенности», когда он произносит имя Христа.

У Шестова есть своя философия, своя этика, пожалуй даже своя религия, сколько бы он ни говорил нам, что «идеи не нужны». Для Шестова философия трагедии есть правда, правда-истина и правда-справедливость. философия обыденности есть ложь, ее истина лжива, «добро» ее безнравственно. Позитивизм говорит об этом открыто, он хочет устроить человечество, создать твердую почву (и в теории, и в практике), изгнать из жизни все проблематическое. Но и идеализм, особенно кантовский идеализм, стремится закрепить обыденность, создает систему идей и норм, с помощью которых организуется познание, нравственность, вообще жизнь человеческая.

«Философия трагедии находится в принципиальной вражде с философией обыденности. Там, где обыденность произносит слово «конец» и отворачивается, там Ницше и Достоевский видят начало и ищут» [124 – Там же, стр. 242] . «Философия трагедии далека от того, чтобы искать популярности, успеха. Она борется не с общественным мнением; ее настоящий враг – «законы природы» [125 – Там же, стр. 239]. «Трагедии из жизни не изгонят никакие общественные переустройства, и, по-видимому, настало время не отрицать страдания, как некую фиктивную действительность, от которой можно, как крестом от черта, избавиться магическим словом «ее не должно быть», а принять их, признать и, быть может, наконец понять. Наука наша до сих пор умела только отворачиваться от всего страшного в жизни, будто бы оно совсем не существовало, и противопоставлять ему идеалы, как будто бы идеалы и есть настоящая реальность» [126 – Там же, стр. 240] . «И лишь тогда, когда не останется ни действительных, ни воображаемых надежд найти спасение под гостеприимным кровом позитивистического или идеалистического учения, люди покинут свои вечные мечты и выйдут из той полутьмы ограниченных горизонтов, которая до сих пор называлась громким именем истины, хотя знаменовала собой лишь безотчетный страх консервативной человеческой природы пред той таинственной неизвестностью, которая называется трагедией» [127 – Там же, стр. 241].

«Философия же есть философия трагедии. Романы Достоевского и книги Ницше только и говорят, что о «безобразнейших» людях и их вопросах. Ницше и Достоевский, как и Гоголь, сами были безобразнейшими людьми, не имевшими обыденных надежд. Они пытались найти свое там, где никто никогда не ищет, где, по общему убеждению, нет и не может быть ничего, кроме вечной тьмы и хаоса, где даже сам Милль предполагает возможность действия без причины. Там, может быть, каждый подпольный человек значит столько же, сколько и весь мир, там, может быть, люди трагедии и найдут, чего искали... Люди обыденности не захотят переступить в погоне за таким невероятным «быть может» роковую черту» [128 – Там же, стр. 245].

Тут Шестов как бы открывает перед нами новые горизонты, какой-то просвет, возможность нового творчества, трагической истины, трагического добра, трагической красоты. Это уже бунт против обыденности, борьба за право подпольного, трагического человека. Прежде всего и больше всего это бунт против «природы», против «законов» ее, против необходимости. Нельзя вынести этой слабости человеку, этой зависимости от «природы», неизбежной смерти, неизбежного умирания в жизни. Обыденные «идеи» только закрепляют слабость человека, примиряют с зависимостью, усмиряют всякий «бунт», мешающий человечеству устроиться, успокоиться. Моральный «идеализм», провозглашающий суверенность «добра», есть самое яркое проявление властолюбивой обыденности.

Я вижу крупную заслугу Шестова в острой, глубокой психологической критике

всякого рода позитивизма, всякого рода утверждения обыденности, хотя бы и под маской идеализма^Λ Наряду с этим Шестов дает психологическое оправдание трансцендентных исканий, он метафизик по всем своим вожелениям. «Метафизики восхваляют трансцендентно^Λно тщательно избегают соприкосновения с ним. Ницше ненавидел метафизику, воспевал землю — и всегда жил в области трансцендентного» [129 – «Апофеоз беспочвенности», стр. 132] . Шестов презирает метафизику рационалистов, метафизику, созданную категориальным мышлением, дедукцией понятий, но он признает метафизический опыт, ощущает те переживания, трансцен- зус к которым знаменует собою отречение навеки от всякого рода позитивизма. Другую заслугу Шестова я вижу в развенчании идеи суверенности «добра», в обнаружении бессилия «добра». «Имморализм» есть, конечно, недоразумение, но «моралистическое» мирозерцание должно быть ниспровергнуто, это чувствуют самые тонкие люди нашего времени. Шестовская психология трагедии знаменует собой переход от бессильного, обыденного «добра» к трансцендентной силе, т. е. Богу. Только трансцендентная мощь могла бы свести счеты с индивидуальной трагедией, а не бессильные «идеи», не приручающие к обыденности «нормы». На философском языке это должно быть обозначено как переход от «морали» к «метафизике». Жизнь нуждается не в моральной, обыденной санкции, а в метафизической, трансцендентной, только такая санкция может удержаться перед судом бунтующей индивидуальности, трагического опыта. Существованием «нравственного закона» нельзя оправдать слезинки замученного ребенка, и чуткие люди начинают понимать уже, что стыдно говорить об «этических нормах» человеческому существу, обезумевшему от трагического ужаса жизни. Я бы даже сказал, что безнравственно говорить о «дobre» перед лицом трагедии, тут уж нужно нечто высшее, чем «добро».

Но Шестов должен был бы признать, что всякая трагедия в известном смысле есть «моральная» трагедия. Ведь вне добра и зла в высшем, трансцендентном смысле этого слова, вне «да» и «нет» не может быть трагедии, а самое большее – обыденная драма. И Шестов не стоит по ту сторону ценностей, он требует только переоценки ценностей в таком направлении, которое поставит в центре мира одинокую человеческую индивидуальность, ее судьбу, ее трагические переживания. Речь Шестова подымается до морального пафоса, когда он требует «декларации прав подпольного человека». Морализм должен быть свергнут путем революции морали.

Мы решительно присоединяемся к Шестову в одном: философские направления нужно делить по их отношению к трагедии. Всякая философия, которая исходит из трагедии и считается с ней, неизбежно трансцендентна и метафизична, всякая же философия, игнорирующая трагедию и не понимающая ее, неизбежно позитивна, хотя бы и называла себя идеализмом. Трансцендентная метафизика есть философия трагедии, она должна бросить школьный рационализм и обратиться к опыту Ницше и Достоевского как к важнейшему источнику своего высшего познания. Позитивизм во всех его видах и формах есть философия обыденности, он всегда пытается создать крепкие устои для человеческого познания и человеческой жизни, но опровергается уже самым фактом существования трагедии, перед которой рушатся все его сооружения. Рационалистический и кантовский идеализм – тоже ведь позитивизм, тоже философия обыденности. Это звучит странно и парадоксально, но вникните в суть дела. Такого рода идеализм создает систему рациональных идей и норм, которые призваны укрепить порядок в жизни и водворить обыденную возвышенность. Все эти рациональные и «критические» идеалисты не понимают трагедии, боятся подземного царства, «идеи»– их закрывают далекие горизонты, закрепляют в ограниченном мире, сдерживают все безмерные стремления. Все истые рационалисты, хотя бы они называли себя метафизиками и идеалистами, в интимной сущности своей – позитивисты. Я бы предложена такое определение позитивизма: позитивизмом называется такое умонастроение, при котором полагается предел человеческим стремлениям и переживаниям и этим пределом создается крепость и устойчивость. С этой точки зрения позитивистами могут оказаться не только многие идеалисты, но и некоторые мистики, поскольку религия их успокаивает и ограничивает. Трансцендентная метафизика – философия трагедии – есть отрицание всякого предела человеческих стремлений и переживаний, всякой системы окончательного успокоения и окончательной устойчивости. То, что можно было бы назвать демонизмом познания, – отрицание всяких границ в нашем разгадывании тайны, признание, что нет запретного, что нет ненужного и бесполезного в нашем срывании с дерева познания, – это и есть психологическая основа трансцендентной метафизики.

Шестов должен был бы признать, что трагедия самым фактом своего существования приподнимает завесу вечности, что новый, для обыденности страшный опыт открывает беспредельность. Условные, рациональные грани падают, и у самого Шестова уже

пробиваются лучи потустороннего света. Грустно, что этот даровитый, умный, оригинальный и смелый человек не хочет или не может перейти к новому творчеству. Творческие усилия ведь тоже трагичны, а не обыденны, и их менее всего можно рассматривать как успокоение. Разрушительные и творческие моменты всегда сплетаются, творческие моменты есть и у Шестова, но боюсь, чтобы он не успокоился на окончательном, не мятежном уже скепсисе. Я не предлагаю Шестову кончить «моралью» и заявить, что, «несмотря» на вышесказанное, все более или менее благополучно, о нет. Пусть он дальше подымается по «узким, трудно проходимым, лежащим над пропастями тропинкам», по тем горным путям, которые *nur für die schwindelfrei*[130 – «Апофеоз беспочвенности», стр. 219-22041']. Пусть открывает новые местности, иначе он рискует топтаться на одном и том же месте. Еще раз повторю: мне жаль, что «философия трагедии» превратилась в «апофеоз беспочвенности», этого мало. И не потому жаль, что «беспочвенность» внушает страх, нет, она манила к почве бесконечно более глубокой, заложенной в самых недрах земли.

Философский скептицизм очень моден, и я хотел бы восстать против этой моды. Все мы начинаем с психологического скептицизма, с роковых сомнений, с некоторого хаоса переживаний и стремимся гармонизировать нашу душевную жизнь, превратить ее в космос. Философия есть проекция нашей душевной жизни, попытка ее упорядочить и гармонизировать, она обрабатывает большим разумом опыт наших переживаний. Никакая философия не может целиком уничтожить психологического, первичного нашего скептицизма, это в силах сделать только религия, но философия может быть и должна быть той частью нашей душевной жизни, в которой дисгармония превратилась в гармонию, хаос в космос. В музыке не должно быть дисгармонии, в музыке все гармония, хотя мир наполнен дисгармоническими звуками. Так и философия может быть царством разума (большого, а не малого, не рассудка), хотя наш душевный мир полон неразумности, иррациональности. Человеческой природе свойственно философствовать, и против страсти этой, для некоторых основной, преобладающей, роковой, так же мало можно возражать, как против страсти творить музыкальную гармонию звуков. Мы не можем не творить философских гипотез и теорий, и в философии мы неизбежно не скептики, а догматики, «критические догматики». Да, я решаюсь взять под свою защиту столь оклеветанный и оплеванный философский догматизм. Философия имеет свою очень важную разрушительную сторону, и все ее выводы в известном смысле проблематичны, но философский скептицизм представляется мне нелепым словосочетанием. Философия есть не что иное, как попытка преодолеть скепсис наших переживаний творческим усилием метафизического разума, философствования существует постольку, поскольку скепсис преодолевается мыслью, и потому скептицизм всегда есть возвращение от философии к тем переживаниям, которые мы пытались в философии переработать. Мне ближе и понятнее скептицизм религиозный и неприятна слишком быстро изготовленная вера. Философское учение о Боге еще не ведет к религиозной вере в Бога, и на этой почве может возникнуть самая страшная трагедия. Хотя, с другой стороны, всякая настоящая религия имеет свою догматическую метафизику, которая есть уже результат переработки религиозного опыта метафизическим разумом.

Менее всего можно сказать про Шестова, что он становится по ту сторону истины, наоборот, он фанатически ее ищет и не теряет надежды, что она откроется наконец, если мы посмотрим прямо в глаза новой «действительности», подпольной, где происходит трагедия. Правда, Шестов до болезненности ненавидит «синтетические суждения a priori» и отрицает все «общеобязательное». Тут ему мерещится ненавистная канто-толстовская прочность, закрепление обыденности, и он остроумно, едко и, может быть, с некоторыми основаниями определяет a priori, как «Николая Ростова». Отрицая гносеологическую общеобязательность, Шестов производит суждения (ведь его речь тоже состоит из суждений), которые претендуют на психологическую общеобязательность, а психологизм лежит глубже гносеологизма. Психологическая метафизика Шестова, которую он развивает на Ницше, Толстом и Достоевском, неизбежно, фатально претендует на убедительность для него самого и для его читателей, хотя убеждает он не путем логических доказательств и помимо всякой системы. Даже апофеоза беспочвенности нельзя писать, не претендуя ' ввести нечто в сознание, не убеждая хотя бы самого

себя в истинности этого «апофеоза». Шестов верно говорит, что писатель больше всего и прежде всего хочет убедить и оправдать самого себя, а это ведь предполагает уже некоторые средства убеждения и ! оправдания и истину, все ту же старую, вечную ис

тину. Шестов восстает против «природы» и ее «законов», это главный его враг. Но

вместе с тем он находится под гипнозом кантианского идеализма, который видит в «разуме» источник закономерной природы. Поэтому и только поэтому Шестов ненавидит разум как врага природы. Философия обыденности дорожит «закономерностью», крепостью и устойчивостью опыта; философия трагедии хочет и ждет чудес, вся надежда ее связана с тем, что реки потекут вспять. Пока царит «природа» и санкционируется «разумом» ужас смерти и умирания властвует над человеческой жизнью. Ведь действительно все надежды наши, на

дежды переживших трагедию, связаны с непрочностью «природы», с возможностью разрушить «закономерность». Преодоление смерти, основы всякой трагедии, и есть преодоление природы, преобразование ее.

На Шестова слишком сильное и слишком тяжелое впечатление произвел Кант. Призрак Канта преследует 1-й Шестова, наряду с призраком толстовского «доб

ра», и он ведет мучительную с ним борьбу, борьбу с самим собою. С Кантом нужно бороться. Кант очень опасен, в нем заложено семя самой безнадежной и вместе с тем самой крепкой философии обыденности. Дети кантовского духа пытаются организовать чело-вечество на рациональных основаниях, утверждают рациональную нравственность, рациональный опыт, в котором навеки закрыт всякий тргьяцензус, всякий проход в бесконечность. Но сам Кант был двойствен, и «истина» его не так уж могуча и непреодолима, как это кажется Шестову, вызов ему не есть еще вызов истине.

Философия всегда имеет дело с «проблематическим». Не всякая теория познания и метафизика непременно рационалистична и монистична, и отрицание рационализма и монизма не есть еще отрицание философии, как это склонен, по-видимому, думать Шестов. Теория познания может восстановить права интуиции и воззрения насчет слишком властвовавших до сих пор понятий; метафизика может признать своим источником опыт и не ограниченный, условный, рационализированный, а опыт трансцендентный, беспредельный. Философия может быть не монистической, а плюралистической, может признать метафизическое существование и метафизический смысл за индивидуальным, за конкретной множественностью бытия. Тут в суждениях Шестова опять-таки сказывается некоторый схематизм, он делает неверное «обобщение», что всякий метафизический идеализм непременно рационалистический, непременно монистический, непременно «кантовский» и «моралистический». Шестов дает нам только «психологию» трагедии, но эта «психология» может быть переведена на язык философии, и тогда мы получим уже философию трагедии. Эта философия не будет рационалистической, успокаивающей, устраивающей нас на земле и не будет монистической, подавляющей и подчиняющей индивидуальное единому целому. Для такой философии, философии будущего, проблема индивидуальности будет основной, исходной точкой и переделом. Все наше философское и моральное мирозерцание должно быть перестроено так, чтобы в центре был вопрос об индивидуальной человеческой судьбе, чтобы интимная наша трагедия была основным, движущим интересом. Пусть это будет мирозерцание для немногих, от этого ведь оно не теряет в своей истинности. Давно уже пора нам стать на точку зрения трансцендентного индивидуализма, единственной философии трагедии, а не обыденности, и переоценить согласно с этим все моральные ценности.

* * »

Я буду скромнен в своих положительных утверждениях и конечные выводы буду считать проблематическими, но одно ведь несомненно: трагедия, обострившая и углубившая проблему индивидуальности, признает какие бы то ни было ценности мира, «прогресс», «добро» и т. п., если существует бессмертие, если возможно трансцендентное утверждение индивидуальности, только при этом условии. Позитивисты да и идеалисты думают наоборот, хотят верой в прогресс, в универсальную ценность добра заменить веру в бессмертие, в вечную индивидуальную жизнь. Но когда настала пора для философии трагедии, такая замена сделалась уже невозможной. Человеческая личность отныне соглашается признать какие бы то ни было ценности мировой жизни, только если за нею будет признана абсолютная ценность, трансцендентный смысл, только если гибель временных надежд индивидуальности ис-купляется ее вечными надеждами. Я, единственное, неповторимое в мире индивидуальное существо, должен участвовать в осуществлении мировых, универсальных надежд, в абсолютном совершенстве, я никогда не смогу отказаться от жажды своей окончательной силы, окончательной свободы, окончательного знания и красоты, иначе да погибнет мир. И каждое индивидуальное я должно участвовать в конце, во имя которого только и признаются ценности.

«Свету» быть, только если я «чай» буду пить, иначе «свет» не имеет никакой цены. Свет, мир превращается в фикцию, если не стоят на точке зрения индивидуалистической и, следовательно, плюралистической метафизики. Утвердить мир и его ценности, осуществить полноту и совершенство универсального бытия можно только, утверждая трансцендентную индивидуальность, выполняя свое индивидуальное предназначение в мире. Отрицая вневременное и внепространственное бытие индивидуальности, мы роковым образом должны придти к отрицанию всякого бытия, к иллюзионизму, к нигилизму.

Шестов со всем этим должен был бы согласиться, это только обратная сторона философии трагедии, философии уже, а не только психологии. Ведь трагедия в конечном счете есть ужас небытия, но в самом бунте против небытия заключено уже некоторое бытие, некоторое утверждение, творчество. Трагические, трансцендентные проблемы никогда не были бы поставлены, если бы некоторый бытийственный опыт к ним не приводил, а в опыте этом, думается, уже заключено признание трансцендентного бытия. Имманентная обыденность торжествовала бы безраздельно и никогда трагедия не подымала бы против нее трансцендентного мятежа, если бы был прав позитивистический нигилизм со своими фиктивными ценностями, со своим обыденным «добром», своим «прогрессом» и т. п. Тогда все было бы имманентно приспособлено, все устраивалось бы без трагедии, нигде не было бы провала в потустороннее. Трагедия фактом своего опытного существования не только требует трансцендентного, но и доказывает его бытие. Шестов не может поверить в бессмертие и не хочет строить по этому поводу философских теорий, но он обязан признать прямую связь трагедии в его понимании и трансцендентного бытия индивидуальности, иначе поставленная им проблема лишается всякого содержания. Я не собираюсь доказывать бессмертия трансцендентного индивидуального бытия, я хотел только установить ту несомненную, совершенно элементарную для меня истину, что с судьбой этого трансцендентного индивидуализма неразрывно связано признание или отрицание мировых ценностей, что «добро» должно быть свергнуто окончательно, если перед индивидуальностью не раскрывается вечность, что «прогресс» не может быть терпим, если он не совершается и во имя того ребеночка, который пролил слезинку^{42*}. И индивидуальность, ее ценность и назначение, не должно понимать отвлеченно, рационалистично, как это делают «идеалисты». Старая рационалистическая, нормативная, для всех одинаковая, насильственная «мораль» должна быть во что бы то ни стало свергнута, и это требует перерождения всей нашей культуры.

Для философов очень соблазнительно рационализировать добро и устанавливая таким образом нравственный закон, общеобязательные этические нормы. Этот соблазн мне хорошо знаком²⁷. И индивидуалистическая этика грешит этим рационализированием. Так, например, Кант умудрился совершенно логизировать этику и превратить здоровый по своей сущности индивидуализм в схоластический формализм. Была внесена в моральную проблему логическая нормативность, и в искании формальной «законности» была загублена ее интимная сущность. Все кантианцы, критические позитивисты, рационалисты-идеалисты топчутся гив месте, все хотят построить мораль от разума. Но философия должна радикально порвать со всеми попытками рационализировать моральную проблему, навязать разумное добро, установить этические нормы по аналогии с логическими или правовыми. За всеми этими рационалистическими и моралистическими попытками скрывается глубокое мещанство современного общества, навязчивая и самодовольная обыденность. Кантианские этические нормы, столь вдохновляющие германский профессорский идеализм, упитаны духом филистерства, этим специфически немецким мещанством. От разума философствующих филистеров можно создать мораль обыденности, но моральная проблема начинается там, где начинается трагедия, и только люди трагедии имеют внутреннее право говорить о добре и зле. В противоположность Шестову, я бы сказал, что «обыденность» находится «по ту сторону добра и зла»^{43'}, ее «нормы» нравственно безразличны и нужны лишь для устройства благополучия, а «трагедия» неразрывно связана с проблемой добра и зла, она есть мучительное нравственное раздвоение, опыт нравственный и потому течет в пределах «добра и зла». И я думаю, что опыт трагедии есть главный, основной материал для моральной философии, только посчитавшись с трагедией, можно строить этику. Поэтому Ницше больше понимал в этих вопросах, чем Кант, больше имел права говорить о самой проблеме, которая дана только в новом опыте. Этика возможна лишь как часть философии трагедии, и источником ее должен быть не разум, а опыт. Область нравственности вне разумна и не имеет закономерности, проблема добра и зла – иррациональная проблема. Кант выдумал «практический разум» и хотел этим замаскировать свой рационализм, свое глубокое неведение тех переживаний, в которых раскрывается нравственная проблема. И все эти неокантианцы, все

идеалисты, толкующие об этических нормах, об общеобязательном нравственном законе, не ведают нравственного опыта, так как опыт этот только в трагедии, в переживании проблемы индивидуальности. Нравственная проблема и есть проблема индивидуальности, это все тот же трагический вопрос об индивидуальной судьбе и индивидуальном предназначении человека. В нравственных муках человек ищет самого себя, свое трансцендентное я, а не пути к упорядочению жизни и взаимных обыденных отношений людей, как это утверждают рациональные моралисты. И поэтому решена может быть нравственная проблема только индивидуально, и за решение это человек не ответствен ни перед кем, судья тут может быть только сверхчеловеческий. Добро есть интимное отношение человеческого существа к живущему в нем сверхчеловеческому началу. Добро абсолютно, для каждого оно заключается в выполнении своего индивидуального, единственного в мире предназначения, в утверждении своей трансцендентной индивидуальности, в достижении абсолютной полноты вечного бытия. И эта абсолютность добра не препятствует, а скорее обязывает отрицать одинаковые для всех моральные нормы. Есть столько же путей решения нравственной проблемы, сколько индивидуальностей в мире, хотя осуществляется этими путями одно и то же абсолютное добро – полнота и свобода трансцендентного бытия. И нужно особенно подчеркнуть, что добро не есть закон разума, а воля живого существа, всегда индивидуального. В нравственных переживаниях всегда творится беззаконие, такая уж это иррациональная область, всегда переступаются пределы обыденности.

" Рационалистический формализм давил меня еще в статье «Этическая проблема в свете философского идеализма».

Задача воплощения добра в своей жизни есть чисто творческая индивидуальная задача, нужно индивидуально творить добро, а не ремесленно выполнять приказ, разума ли, или иного чего. Воплощение добра не есть повиновение «закону», данному извне, «нормам» и т. п., это самоутверждение в высшем трансцендентном смысле путем творческих свободных усилий. В таком случае все позволено, в таком случае хаос наступит, воскликнет пугливый моралист. Я прежде всего протестую во имя достоинства добра против такой полицейской постановки вопроса. Если правда ведет к хаосу, то да будет хаос! Из всего, мною сказанного, никак не следует, что все дозволено, наоборот, долг благородства и рыцарства возлагается на индивидуальное человеческое существо, человек должен индивидуально творить добро, выполняя свое единственное предназначение под страхом потери своей индивидуальности, гибели своего я (не эмпирического, конечно). Это тяжкий долг, хотя и не в обыденном, мещанском смысле. Но необходимо поставить на вид моральной полиции и прокуратуре, лицемерно наряжающейся в мундиры позитивистические, идеалистические, религиозные и пр., что задачей добра не должно быть поддержание порядка, спокойствия, устойчивости, безопасности и проч. обыденных благ. Для этого существуют другие учреждения, другие силы.

Новая, высшая мораль, мораль, прошедшая через трагедию, должна сознательно поставить в центре мира индивидуальность, ее судьбу, ее права, ее единственную ценность и назначение. Это обязывает к гораздо большему, чем рационалистическое, отвлеченное признание безусловного значения и самоцельности человеческой личности, провозглашаемое кантианцами, идеалистами и др. Ведь это значит расположить все содержание мира в совершенно иной, новой перспективе, переоценить все. Трансцендентный индивидуализм может дать основание для демократической политики через философию права, но никак не для демократической этики. Демократическая мораль отрицает индивидуальность каждого во имя призрака индивидуальности всех других, вернее, для нее нет индивидуальности как таковой, нет живой истории человеческой души. Демократическая мораль неизбежно вырождается в самодовольное и властолюбивое мещанство, в хамство, не ведающее душевной чуткости и изящества, в ремесленную муштровку и нормировку. После того, как принята будет трагическая мораль трансцендентного индивидуализма, нельзя уже будет произносить обыденного, всегда лицемерного морального суда над людьми, нельзя уже презирать подпольного человека, нельзя уже отрицать ценности и, может быть, значительности людей, которых принято считать «ненужными» и «бесполезными». Нужны новые переживания, которые делали бы фактически невозможным обращение с человеческой индивидуальностью как со средством для вне ее лежащих целей, хотя бы самых возвышенных, нужно небывалое еще уважение к внутренней свободе человеческой, к своеобразию назначения каждого индивидуального существа. И главное, поменьше судить ближнего, поменьше требовать отчета, поменьше обязывать, поменьше нормировать. И благоговеть перед тайной, скрытой в душе каждого, перед тайной индивидуальности. И нужно будет признать красоту по меньшей мере равноценной добру. Она облагораживает.

Отвлеченный эстетизм, быть может, менее вреден и во всяком случае менее назойлив и деспотичен, чем отвлеченный морализм. Ведь только Бога можно поставить выше и красоты и добра, как абсолютную полноту и того и другого. Но на каком основании «добро» считает себя какой-то главной, основной, властвующей ценностью, командующей красотой и истиной и всем в мире! Для самодержавия добра могут быть только обыденные, позитивные, утилитарные основания. С религиозной и метафизической точки зрения путь красоты не хуже пути добра, он тоже ведет к Богу, и даже вернее, даже прямее. Я бы желал услышать оправдание не позитивное, не в интересах благополучия, а религиозное и метафизическое, особенного значения и особенной роли «морали» в мире. Пусть перестанут считать лучшими людьми «морально» самых полезных, самых приспособленных, устроителей и творцов обыденной жизни, и пусть вступит наконец в свои права ненужное, для обыденной жизни бесполезное, но прекрасное и ценное для утверждения в вечности трансцендентной индивидуальности. У каждого свое предназначение в мире, и индивидуальные цели нельзя расценивать с точки зрения общепольного. Не может и не должно быть обыденных, слишком человеческих посредников и судей между индивидуальной душой и Богом.

Тогда, быть может, народится новая любовь, утверждение высшей полноты трансцендентного бытия индивидуальности, но о любви этой я сейчас говорить не могу. У многих ли моралистов и фанатиков «добра» есть интерес и внимание к тайне индивидуальной души, к подпольной психологии, из которой растут столь ненавистные им «цветы зла»? Охранители «добра» имеют интерес и внимание только к общеобязательным нормам, которые они прикладывают к несчастным людям, только к общепольному и общепотребительному. Но – знающие иной, новый, темный и вместе с тем озаряющий, опыт могут только презирать охранителей, действующих такими несовершенными орудиями как «норма». Я говорю это не против кантианцев только, незначительной группы, а против всех ревнителей добра обыденности, против всех тех, что несут кровавые человеческие жертвы на алтарь утилитаризма, позитивного строительства жизни и пр., и пр. Освободите человеческую индивидуальность от обязательного добра, от норм, от предписаний разума, от подчинения чуждым, отвлеченным целям, и тогда только может быть верно поставлена моральная проблема и может начаться истинное творчество добра, которое уже не отступит, не поблекнет, не будет проклято перед ужасом трагедии. Настало время не суда «добра» над людьми, а суда человеческого над «добром», и это суд божеский. Добро должно оправдаться, но обыденное добро, властное, давящее нас, по-видимому, не может быть оправдано, должно уступить место добру трагическому, не добру-Богу, а Богу-добру. Уступить должно «морально», так как «фактически» добро обыденности, творящее свой неправый, лицемерный суд, еще долго будет царствовать, быть может, до скончания веков. Оно – «чертово добро», «князь мира сего». Обыденность – имманентна, позитивна; трагедия трансцендентна, метафизична. И идет борьба двух начал мировой жизни: укрепление и превращение в благополучную обыденность данного мира, со смертью, с гибелью индивидуальности, с окончательным небытием, и освобождения, утверждения нового мира, с вечным бытием индивидуальности. Борьба эта должна выразиться и в столкновении двух моралей, обыденной и трагической, и самым страшным врагом должна быть мораль обыденности, надевшая маску вечности, ратующая на словах за религию трансцендентного. А религиозный позитивизм, не прошедший пропасти, не переживший трагедии индивидуальности, часто бывает закреплением обыденности. Самый роковым вопросом остается: как сделать трансцендентное имманентным, как нести в мир новую правду?

Как укрепить и устроить человеческое общество на таких дезорганизующих и проблематических моральных основаниях? Думаю, что регулировать человеческие отношения может право, за которым скрывается ведь трансцендентное чувство чести. Можно отрицать этические нормы, но признавать нормы юридические, которые призваны охранять человеческую индивидуальность. Право и есть та сторона морали, которая может быть рационализирована. Демократическая этика – отвратительная бессмыслица и в корне противоречит индивидуализму, но демократический общественный строй есть вывод из основ индивидуализма. Пусть успокоятся – право, тоже божественное и трансцендентное по своей природе, не допустит хаоса, защитит от насилия. Раскольников не убьет старухи, полиция, не моральная, а настоящая, все предотвратит, да и человеку трагедии не нужно делать обыденных уголовных преступлений. Ужас Раскольникова в том, что он хотел сделать новый опыт, трансцендентный по своему значению, хотел совершить подвиг, а вышла самая обыкновенная криминальная история. Революция морали не только не грозит гибелью «декларации прав человека и гражданина», а наоборот, утвердит ее еще больше. Я не знаю, как укрепить и устроить здание для человеческого благополучия, но верю глубоко, что новая мораль будет иметь освобождающее значение, принесет с собою

свободу, сближающую нас с новым миром. Свобода есть ценность морали трагедии, а не морали обыденности, она несомненна. А как спастись от коренного раздвоения, от «двойной бухгалтерии», не ведаю... Быть может новая, идущая из иного мира любовь может спасти и освятить творческую свободу...

В заключение скажу: нужно читать Шестова и считаться с ним. Шестов – предостережение для всей нашей культуры, и не так легко справиться с ним самыми возвышенными, но обыденными «идеями». Нужно принять трагический опыт, о котором он нам рассказывает, пережить его. Пройти мимо пропасти уже нельзя, и до этого опасного перехода все лишается ценности. При игнорировании и замалчивании того, что и о чем он рассказывает, о чем давно уже предупреждает так называемое декадентство, при «идеалистическом» бравировании – грозит взрыв из подполья. Скажем Шестову свое «да», примем его, но пойдём дальше в горы, чтобы творить.

КУЛЬТУРА И ПОЛИТИКА [131 – Напечатано в «Вопросах Жизни». 1905. Апрель-Май.]

(К философии новой русской истории)

Не раз уже указывали на то, что Россия самая странная, самая фантастическая и чудесная страна в мире¹. В ней уживаются глубочайшие противоположности: и высшее, религиозное бытие, и культурное небытие, варварство. Это ведь страна Достоевского, в нем отразилась самая интимная, первоначальная наша стихия. Только в России могли сплестись: глубокая и крайняя религиозность с небывалым еще религиозным индифферентизмом и отрицанием, величайшая в мире литература с варварским презрением ко всякому литературному творчеству, изуверский консерватизм с революционизмом, приводящим в трепет обмещанив- шуюся Европу.

Я хочу говорить о странной и трагической судьбе русской культуры. Давно уже произошел какой-то роковой разрыв между творчеством культуры, между религиозными исканиями, созданием философии, искусства, литературы, даже науки и нашей передовой интеллигенции. Творцы культуры и борцы за освобождение, создатели благ и ценностей и отрицатели зол и несправедливостей не знают друг друга, часто страдают от взаимного равнодушия, а иногда и от взаимного презрения и отвращения. И еще один трагический разрыв: наша так называемая демократическая интеллигенция давно уже возлюбила народ и делала героические попытки с ним соединиться, но она оторвана от корней народной жизни, от стихии народной. Хождение интеллигенции в народ^{2*} было в значительной степени механическим, оно успокаивало совесть, но оказалось бесплодным в национально-культурном отношении. Таким образом, передовая интеллигенция, мнящая себя солью земли, оторвана и от культурного творчества, духовной жизни страны, и от национальной стихии народа. Интеллигенция несет на себе тяжкий труд элементарного освобождения, и история воздвигнет ей памятник, но некультурность и варварство ее должны поражать человека, который любит культуру, ценит творческую мысль и красоту.

Разрыв между творчеством культуры и политически настроенной передовой интеллигенцией особенно ярко сказался в 60-е годы, эпоху боевого рационалистического и просветительного нигилизма. Там ясно видны корни этого варварского отношения к культуре. Культурные ценности, самоценные духовные блага были подменены ценностями утилитарно-политическими. Пушкин, первый творец русской культуры, был отвергнут за ненужность. И до сих пор творчество красоты, бескорыстное знание, искание религиозной правды расцениваются по утилитарным критериям. Философские и художественные направления критикуют политически, а не философски и художественно, и глубокая некультурность сказывается в этой неспособности дифференцировать различные сферы жизни и творчества.

В человеческой активности есть арифметика и высшая математика, есть два типа отношения к жизни: один, направленный к распределению старых, уже элементарных идей, другой – к творчеству новых, высших идей, к исканию еще не проторенных путей. На протяжении всего исторического процесса переплетаются эти две формы человеческих действий, уравнивающая, арифметическая и творческая, подымающая, требующая высшей математики. И древняя существует вражда между открывающими и творящими, стремящимися вверх и вглубь и распределяющими на поверхности, уравнивающими, популяризирующими. Первые – революционеры по духу своему и не могут питаться какими бы то ни было консервами, но вторых принято считать более справедливыми и по роковому недоразумению более прогрессивными, хотя дуэс консерватизма и косности часто умерщвляет их души и превращает признанных друзей

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofff.org
свободы в врагов свободного искания и свободного творчества.

Борцы за справедливость, за распределение арифметических истин и элементарных благ с болезненной подозрительностью относятся к праву воплощать в жизни истины высшей математики, творить красоту всегда подымающую и открывающую иные миры. Ревнители низшей школы и среднего образования боятся перехода к образованию высшему, арифметика начинает обвинять высшую математику в недостаточно просветительном характере, почти в реакционности. Люди, усвоившие себе арифметические идеи и положившие свою жизнь на распространение их по равнине человеческой, фанатически восстают против интегрального и дифференциального счисления, которого не понимают, так как не перешли еще от средней школы к высшей.

Весь просветительный, демократический рационализм, при всем радикализме своих социально-политических перспектив, есть не более, как арифметика, как распределение элементарнейших идей, и он не заключает в себе творческого восхождения. Этой ограниченной вере нашей эпохи никогда не понять интегрального и дифференциального счисления новых мистических исканий, нового и старого, вечного творчества красоты, творчества культуры, развивающейся в беспредельность.

Русская прогрессивная интеллигенция в арифметическом, распределительном своем фанатизме проглядела великую русскую литературу, не признала своим Достоевского за то, что тот не тверд был в таблице умножения, в сложении и вычитании, и стала в положение вооруженного нейтралитета по отношению к творчеству культуры, к созданию духовной жизни страны. Она смотрела назад, на отрицание «зла», а не вперед, на творчество «добра». Вся наша психология долгое время определялась чисто отрицательно, нашей ненавистью к гнету и мраку, к позору нашему и пафос наш был главным образом отрицательный. И творческие настроения, заглядывание вдаль казались нам несвоевременными и опасными.

Настоящее творчество, высшую математику, искание и созидание высших ценностей культуры мы видим у Пушкина, Лермонтова, Гоголя и больше всего и прежде всего у Достоевского и Л. Толстого. Было что-то творческое и открывающее у некоторых западников и славянофилов 40-х годов, у Герцена, Хомякова. Было у Вл. Соловьева, есть у В. В. Розанова, у Д. С. Мережковского. У так называемых «декадентов» есть и жажда творчества, и тревожные искания и любовь к культуре.

Чернышевский, Писарев, Михайловский были талантливые и замечательные люди, и можно открыть у них проблески чего-то большего, чем распределительная арифметика. В них отразилась двойственная природа русской интеллигентной души. Мы не можем не любить этих людей, не быть им вечно благодарными. Но эпигоны их, дети их духа, окончательно свели все к арифметике, окончательно отказались от всякого творчества, отвернулись от ценностей высшей культуры, погрязли в самом безнадежном утилитаризме. В русском марксизме, когда он был молод, что-то трепетало, он был культурнее, усложнял умственные запросы, приучал больше думать и читать и отучал от старых нигилистических ухваток, но в дальнейшем своем развитии он опять впал в наше интеллигентское варварство и некультурность.

Присмотримся ближе, как относилось с 60-х годов русское передовое общество и его учителя к культуре, ко всем творческим попыткам, в каком духе воспитывалась лучшая часть нашей молодежи. С молоком матери мы всасывали презрение к культуре, к литературе, к искусству, философии, религии, к красоте в жизни, к утонченности и сложности переживаний. Те, что хотели освободить нас от тысячелетнего гнета и рабства, не только не прививали нам любви и уважения к творческой свободе, к полноте жизни, но часто сами угашали дух, требовали умерщвления культурного творчества, воздержания от целого ряда запросов, практиковали своеобразный позитивистический аскетизм. И души слишком многих из нас оказались оскопленными, упрощенными, сведенными к элементарно нужному и полезному. Вот любопытное сопоставление.

Нигилизм 60-х годов был молодым, здоровым протестом, «бурей и натиском»³ со всеми крайностями и угловатостями подобных эпох. Он был силен и значителен своим отрицанием нашего исторического, властвующего, мракобесного «нигилизма», нашего старого, гнетущего «небытия». Но и сам он, этот положительный, прогрессивный, а не реакционный нигилизм заключал в себе аскетическое отношение к культуре, к творчеству, к полноте жизни и потому нес с собой тоже дух небытия. И наше декадентство было молодым протестом, тоже «бурей и натиском», но оно с

болезненным задором боролось за культуру, за свободу творчества, за утонченность переживаний, за полноту бытия. Оно тоже ведь было бунтом против нашего старого, исторического, умерщвляющего жизнь нигилизма, но революционный характер декадентства не разглядели наши прогрессивные нигилисты. В отношении между нигилизмом и декадентством мы видим яркое отражение и как бы символизацию издавна существующего у нас отношения между политикой и культурой. У «нигилистов» и их детей и внуков мы видим дух бытия, утверждения в политике и аскетизм, дух небытия в творчестве культуры; у «декадентов» и родственников им по духу, наоборот, – аскетизм, дух небытия и утверждения в политике, дух бытия в творчестве культуры. Это знаменательно.

Много можно привести примеров нигилистического и аскетического отношения учителей интеллигенции и интеллигентного общества нашего к культуре, к творчеству ценностей. Прежде всего это сказалось в традиционном отношении к русской литературе. Самостоятельное значение красоты и творческого слова было беспощадно отвергнуто и был установлен чисто утилитарный взгляд на литературу. Писарев, самый смелый и самый симпатичный из учителей нашей молодости, отверг Пушкина, исключил его из истории русской культуры. Потом более умеренные продолжатели дела Писарева нашли, что это была крайность и увлечение, они милостиво признали за Пушкиным право на существование. И все-таки Пушкин остался отвергнутым, он ненужная роскошь, его не читают, не понимают. Тоже приблизительно повторялось и со всеми величайшими русскими писателями, судьба их беспримерно печальна. Религиозные муки Гоголя остались под проклятием и оценен он был только как общественный сатирик. Л. Толстой и Достоевский были признаны мировыми гениями и учителями в Западной Европе, а наша передовая критика придиралась к каким-то мелочам, делала им выговоры за недостаточное знание арифметических идей и проглядела все их значение для русской и всемирной культуры, все, что в них было переворачивающего, религиозного и пророческого. Для передовой русской критики, утилитарной и оскотиненной, русская литература осталась неведомой страной, каким-то чуждым миром, и тут сказались эта болезненная оторванность передовой интеллигенции страны от национальных корней культурного творчества. Истинная оценка русской литературы началась уже в совершенно иной полосе мысли, у людей иных настроений, ее можно встретить у Вл. Соловьева, Розанова, Мережковского, Вольтынского и т. п.

Такое же варварское отношение у нас всегда было к философии. В 40-х годах философскую мысль уважали, но с 60-х годов начинается позитивистическое мракобесие. Аскетическое воздержание от философских исканий, от мысли над конечными проблемами бытия считается чуть ли не признаком общественной порядочности. Право философского творчества было отвергнуто в высшем судилище общественного утилитаризма. Был у нас выдающийся и оригинальный, совсем свой философ – Владимир Соловьев. Многие ли читали его, знают его, оценили его философию? По пальцам можно пересчитать. Долгое время этот необыкновенный человек не вызывал по отношению к себе ничего, кроме ограниченного зубоскальства, и был безнадежно одинок. Русское передовое общество не может оценить наиболее национальных героев своего культурного творчества, тут что-то странное и безнадежное. Были у нас и другие опыты в сфере философской мысли, есть, напр., Козлов, Лопатин и еще некоторые, не хуже Рилей, Виндельбандов, Когенов, но кто их читал, кто слышал о них? Много ли у нас читали «Вопросы философии и психологии»^{4*}, оригинальный философский журнал, более живущий духовно, чем большая часть наших толстых журналов, лишенных всякого творчества? В последние годы заинтересовались философией, обратили на себя внимание, хотя и очень не благосклонно, так называемые «идеалисты», но по чисто утилитарным соображениям, потому только, что они были раньше марксистами и теперь пытались связать философию с политикой.

Но ничто у нас так не презирается и не игнорируется, как искусство. В этой области новшество, некультурность и грубость вкусов русской передовой интеллигенции превосходят все. У нас как-то механически ходят в оперу, в драму, на выставку картин, ищут развлечения или пользы, но никто почти не относится серьезно, благоговейно к художественному творчеству, как к ценности абсолютной, освобождающей и спасающей. Много лет существовал у нас первоклассный художественный журнал «Мир Искусства»⁵, который сделал бы честь и любой европейской стране, но лучшая часть нашей интеллигенции никогда его не читала, не знала о его существовании, в лучшем случае была индифферентна к такой ненужной роскоши. А «Мир Искусства» был не только превосходный художественный журнал, с большой смелостью воспроизводивший и защищавший лучшие произведения нового искусства, но и самый литературный из всех журналов, которые у нас до сих

пор были, первый европейски-культурный журнал. В нем печатались самые крупные и значительные работы Мережковского, Шестова, Минского, самые замечательные, местами гениальные, статьи Розанова, стихи самых талантливых наших поэтов, блестящие, свежие статьи по художественной критике А. Бенуа и др. В журнале не было ничего бестактного или нечистоплотного в политическом отношении и по духу своему он, конечно, был революционен, но он преследовал творческие, культурные задачи, и этого не простили ему интеллигентские старожилы, носители распределительных арифметических истин. Его нигилистически и аскетически игнорировали. Особенно сказывается скопческий, нигилистически-аскетический дух нашей интеллигенции в том презрении и равнодушии, с каким она относится к творчеству красоты в своей жизни, внешней красоты форм и внутренней красоты настроений. Все попытки украсить жизнь, бороться с уродством и безвкусицей признаются буржуазными, и не замечают отвратительного мещанства той антиэстетики, той неряшливости и дурного вкуса, которыми наполнена жизнь нашего интеллигентного общества.

Поражает своей некультурностью и легкомыслием отношение, которое у нас существует к новой поэзии, к так называемым «декадентам». Ведь «декаденты» единственные талантливые поэты в современной русской литературе и вместе с тем наиболее литературно образованные, наиболее культурные люди. Несмотря на свое новаторство, на искание новых форм и новых настроений, только они уважают у нас историю литературы, великих писателей прошлого, русских и всемирных, что уже доказывает их прекрасными переводами многих классических писателей. Пора наконец решительно признать, что у нас есть целый ряд талантливых поэтов, которые произвели переворот в истории русской поэзии, создали совершенно новую форму, выразили совершенно новые идеи и настроения. Таков прежде всего Валерий Брюсов, первоклассный, самобытный, развивающийся талант, который, конечно, должен занять видное место в истории русской литературы, таковы К. Бальмонт, З. Гиппиус, Ф. Сологуб, В. Иванов. Нужно читать, а не заранее смеяться, и пора оставить эту старую, дурную привычку называть вздором то, чего еще не понимаешь, до чего еще не дорос. Наше интеллигентное общество и многие его литературные представители живот себе надрывают от смеха, когда чего-нибудь не понимают, а не понимают они еще очень многого, не понимают часто самой потребности творить культуру.

Но ничего уже кроме глумления и отвращения не вызывает в лучшей части нашего интеллигентного общества всякий мистицизм, всякий призыв к религиозному творчеству. И это в стране Достоевского, пророка мистического будущего России, в стране, в которой Гоголь пал жертвой своей религиозной жажды, в которой здоровый, земной, могучий Л. Толстой чуть не сошел с ума от религиозных сомнений, в которой лучшие славянофилы мечтали о религиозном призвании своей родины. У нас начинается глубокое религиозное брожение и в некоторой, совсем особой части нашей интеллигенции, и в народе, и в просыпающейся части церкви, но официально-передовая интеллигенция остается глуха и нема, она не хочет и не может видеть и слышать. Был у нас журнал «Новый Путь», который по-новому поставил целый ряд религиозных проблем, в котором печатались очень интересные, политически даже интересные протоколы «религиозно- философских» собраний. Писали там самые, может быть, талантливые у нас писатели. Несколько человек заинтересовались этим течением по существу, остальные же или совсем игнорировали, или пытались разыскать что-нибудь реакционное, чтобы еще раз произнести утилитарный суд над мистицизмом. Много было недостатков и промахов в «Новом Пути», но было в нем что-то истинно революционное, жажда религиозного творчества и новой, преображенной культуры. Мы слишком близко стоим к этому брожению, слишком родственны ему по духу, если не по слову, чтобы говорить о нем со стороны. Во всяком случае, настанет час, когда факты и действия заставят наконец обратить внимание нашей радикальной, вернее консервативной, интеллигенции на то новое и вечное, что творится в современном сознании.

Чем же объяснить эту коренную некультурность русской интеллигенции, отдающей жизнь свою в борьбе за свободу, за благо народа, безнадежный консерватизм ее, неспособность к творчеству, неспособность любить, уважать и понимать творческие стремления других, оскотченность какую-то? Читатель, наверное, уже имеет готовое объяснение и негодует на меня, как это я, зная это объяснение, решаюсь писать то, что пишу. Я ни на минуту не забывал тяжелых, часто мученических условий, в которых приходилось жить и бороться избранной части русской интеллигенции. Находящийся у власти нигилизм долгое время был организованным заговором против творческого процесса жизни и производил чудовищные опустошения в интеллигентных душах, калечил и губил жизни. Скажут: нам не до жиру было, быть бы живу. Люди

эти душу свою спасали, погубив ее, положив ее за брата своего. Вот тут-то мы и подходим к самому корню, к самым глубоким религиозным уже причинам того странного явления, которое мы сделали темой статьи. Внешние политические причины, конечно, играют большую роль и бросаются в глаза, но за нами скрывается что-то несоизмеримо более важное и значительное, какая-то первоначальная метафизика, которою движется история.

Какова же бессознательная метафизика русской интеллигенции? Это метафизика чисто аскетическая, родственная старому, церковно-христианскому духу. В ней живет еще, в глубине ее стихии, ощущение греховности утверждения полноты бытия, греховности плоти, греховности творчества культуры. Но у интеллигенции, атеистической и материалистической в поверхностном своем сознании, аскетизм этот выражается обыкновенно так: грех перед народом, грех перед рабочим классом, грех перед прогрессивными задачами времени, грех перед прогрессом, этим конечным идолом. Искусство, литература, философия, красота плоти, любовь, радостный пир жизни, бьющей через край, также мало освящены у русской радикальной и атеистической интеллигенции, как и у исторического христианства. Аскетизм этот есть один из полюсов религиозного сознания, уклон к небытию, буддизму, окончательному нигилизму. Наши аскетические интеллигенты – фанатики человеколюбия и морали, морали бесцельной, висящей в воздухе, безотрадной. Полярно противоположный ему полюс религиозного сознания утверждает полноту бытия, освящает культуру, ведет к новому, преображенному миру, но открытие этого полюса требует религиозного творчества.

Воздерживаясь и отрицая в творчестве культуры, радикальная, действительно лучшая часть нашей интеллигенции утверждает правду в политике, в этом ее великая миссия. Но в политике этой всегда было больше самоотрицания, чем самоутверждения, и потому мало было жизненного реализма. Больше было любви к равенству, к справедливости, к святому самоограничению, чем к свободе, к правам, к расширению своего бытия. Что касается более умеренных слоев интеллигенции и общества, то о них было сказано: «Знаю твои дела: ты не холоден, не горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих»^{6*}. Они тоже делают полезное, нужное дело, но в них противоположные полюсы религиозного сознания приведены к плоскости. В последнее время появились совсем уже не аскетические на словах марксистобразные, которые восхваляют жизнь и намекают на свою склонность к земным оргиям, но мотив их звучит опереточным на фоне той драмы, которая разыгрывается в русской жизни, да и слишком сильна в них отрыжка ветхого нигилизма.

Можно установить два типа «позитивизма»: позитивизм аскетический, практикующий воздержание во имя своей правды, бессознательно религиозной, хотя и на одном только полюсе религиозности, и позитивизм самодовольный и ограниченный, гедонистический, буржуазный в глубоком смысле этого слова, уж совершенно безрелигиозный и плоский. И в последнее время слишком часто самодовольный и плоский позитивизм появляется под красивой маской человекобожества. Но все виды позитивизма упираются в оконченное небытие, ведут к непобежденной смерти.

Трагический разрыв между политикой и культурой, между распределителями элементарных благ и творцами новых ценностей поддерживается не только нашими тяжелыми общественными условиями, но и аскетическим позитивизмом одной части нашей интеллигенции и самодовольно-ограниченным позитивизмом другой ее части. И потому судьба грядущего русского возрождения будет зависеть не только от освобождения политического и социального, но и от еще более радикального освобождения из-под гнета обеих форм позитивизма.

А пока состояние нашей культуры представляет печальное зрелище. В наших журналах, самых излюбленных, учительствующих, литературы почти нет, ей отводится все меньше и меньше места, и более всего называют у нас литераторами общественных деятелей, пишущих статьи по деловым злободневным вопросам. О творчестве новых идей и не помышляют, да и старыми идеями интересуются все менее и менее. Литература, идеология окончательно слилась и отождествилась с общественной деятельностью, подчас очень мелкой, и потеряла всякое самостоятельное значение. Большая часть наших журналов издается не для взрослых культурных людей, в них можно найти только элементарное преподавание и в большинстве случаев очень рутинное, отравленное духом новой казенщины, боязливое в отношении к новшествам. Журналы эти делают благородное, полезное, нужное дело, но пусть не называют это литературой, пусть прямо скажут, что они не участвуют в творчестве культуры. Ведь ни одного осмысленного слова нельзя встретить в нашей

журналистике о новых течениях, о творческих опытах людей иного духа, ни малейшей попытки присмотреться, разобраться, в чем дело, чтобы настоящим образом критиковать. Либералы у нас умеют спорить с консерваторами, марксисты с либералами и народниками, народники с либералами и марксистами, но никто из них не умеет спорить с мистиками, идеалистами, декадентами, с культурными и религиозными революционерами. Тут плоскости совершенно различные, тут языка нет общего, опыт разный, и потому приходится ограничиться или замалчиванием, или подсмеиванием, или столь привычной для наших нравов руганью.

Ведь скоро уже наступит желанная минута, когда элементарная наша задача будет решена, исторический долг момента выполнен. Что тогда будет? К чему обязывает нас взгляд вперед, а не назад, забота о создании будущего, а не только разрушении прошлого? Радостная минута освобождения может оказаться для многих роковой, так как обнаружит все их убожество, полное отсутствие творческих идей, варварскую некультурность. До сих пор многое было прикрито и затушено тем внешним гнетом, который создавал приподнятое и напряженное политическое настроение. Ценность людей, внутреннее богатство их определялось условными и временными критериями. Радикальная интеллигенция наша подымалась на высоту, и движущий ее дух небытия порождал временами высокие образы бытия. Творческое бессилие и некультурность нашей журнальной литературы имела ту тень оправдания, что делалось самое необходимое и

11 Н.А. Бердяев безотлагательное дело времени. Но скоро, верю, что скоро уже будет иначе. Произойдет культурная дифференциация, политика отойдет к практической жизни и газетам, общественную арифметику нельзя уже будет выдавать за литературу, за творчество культуры. Что тогда станется с нашими журналами? Какими приподымающими настроениями будет жить наша передовая интеллигенция, если внешний, почти механический гнет не будет уже их поставлять? Откроется поле для торжества самодовольного, ограниченного буржуазного позитивизма, о, буржуазного и в социализме, там уже безнадежно буржуазного, поскольку социализм делается религией, высшей инстанцией.

Но есть еще надежда, что бессознательная пока религиозность лучшей части русской интеллигенции, и неведомая нам, стихийно огромная религиозность русского народа не допустит этого превращения в царство мещанства, середины, в плоскость, на которой будет до бесконечности устраиваться и увеличивать свое благоденствие человеческий муравейник. Для этого нужно прежде всего уважать творчество культуры, знать и почитать своих национальных гениев и творцов, как это делали все культурные страны мира, открыть свою историческую плоть и кровь, понять свое предназначение. Тогда только русская культура не только будет, но и получит универсальный смысл и значение. Иначе нам грозит страшное банкротство, так как мы все равно не сумеем быть хорошей буржуазной, позитивной, американской страной, не из такого материала сделаны. Быть может, еще не поздно обратиться внимание на пророческое значение Достоевского и сделаться страной, достойной величайшего своего гения. Мы говорим не об арифметических ошибках, которые он часто делал в «Дневнике писателя», а об его высшей математике которой не знает еще и Европа. Но вот над чем следовало бы нам глубоко задуматься. Россия переживает эпоху исторического перелома, всколыхнулись дремавшие силы великой страны, открывается, быть может, совершенно новая эра, а мы лишены всякого пафоса, всякого горения. И умеренная и радикальная интеллигенция уныло исполняет свой исторический долг и не сознает, по-видимому, безмерного, прямо метафизического значения этих минут. Пафоса чисто либерального, освободительного пафоса 89 года или 48 годов⁷ у нас быть уже не может, мы слишком запоздали, слишком далеко ушли в сознании, дело это представляется слишком элементарным, да и опыт европейского либерализма давит нас как кошмар. Но не может уже быть у нас и классического социалистического пафоса. Социализм не есть у нас реальная историческая задача времени, а как идеалистическое настроение, как религия, он слишком примитивен, он не может уже удовлетворять современное усложненное, обогащенное роковыми сомнениями сознание [132 - Прошу помнить пристрастного и предубежденного читателя, что это не есть с моей стороны аргумент против социализма, качества которого, как мыслимого для нашей эпохи предела социально-экономической организации, для меня несомненны.] . Иллюзии революционной романтики давно уже рухнули в Западной Европе, и в России они только искусственно поддерживаются гнетом и несправедливостью. Известные стихи у о рае на земле, который должен быть создан вместо рая небесного, когда-то религиозно вдохновляли, но сейчас уже звучат фальшиво, кажутся плоскими, пошло гедонистическими⁸. Не буржуазная, умеренная, срединная критика разрушила романтику революционного социализма, легенду о социалистическом золотом веке, а

гораздо более могучие факторы, перед которыми бессильны и беспомощны все благородные, чистые сердцем, но слишком простоватые староверы. Ведь в Европе был Ницше, в России – Достоевский, ведь мы пережили глубокий декаданс, который всегда бывает предтечей ренессанса. Не о политическом только ренессансе идет речь, а о культурном, о новой культуре, построенной на мистических, религиозных началах.

И мы ждем великого культурного ренессанса для России, хотели бы поработать для него. Нам все говорят: после, не сегодня, завтра, несвоевременно еще. Но вечное дело не имеет специального времени, откладывать нельзя, если сознание явилось. Много уже завтрашних дней прошло в Европе и ничего не явилось, она все идет по пути плоского, самодовольного гедонистического позитивизма, пойдет по пути небытия в самом глубоком и истинном смысле этого слова, если тенденция американской цивилизации возьмет верх. Мы любим культурную и освобождающуюся Европу, мы патриоты Западной Европы, как верно говорил Достоевский^{9*}, мы западники, а не восточники, но все же мы должны призадуматься над двумя путями, которые откроются перед освобожденной Россией.

Обычно думают, что Россия или погибнет, умрет, если возьмет верх наш исторический, мракобесно-реакционный нигилизм, если он надолго еще задержит ход жизни, или победят освобождающие силы и начнется жизнь новая, светлая, бодрая, и много, много хороших будет вещей. Конечно, перспективы будущего различны у умеренных либералов, у радикалов-демократов или социал-демократов, не для всех остается указанная дилемма: смерть или жизнь. В действительности же время наше гораздо сложнее, гораздо ответственнее и страшнее. Нам, несомненно, грозит смерть, если старый нигилизм будет продолжать властвовать и угашать дух, его царству должен быть положен предел, должна быть наконец провозглашена свобода и достоинство человеческого лица. Это, когда мы смотрим в прошлое, но при взгляде на будущее является новая дилемма, и мы не хотим и не имеем права отказаться от попыток ее разрешить. Пойдет ли Россия по проторенному пути позитивистической, мещанской, безрелигиозной культуры, без всякого конечного утверждения бытия, с непобежденной смертью? Мы не хотим этого пути, нам он представляется новой формой небытия и не во имя его мы разрушаем кошмарный призрак старого нашего небытия. Наша надежда связана с новой религиозной, трагической и радостной культурой, с окончательной победой над смертью и окончательным утверждением полноты бытия. Мы этого пути хотим, мы остро сознаем, что настал час поворота, не только поворота внешней, общественной организации жизни, но и внутреннего, метафизического поворота.

Великая страна не может жить без пафоса, без творческого вдохновения, но пафоса чисто политичес-

325

Культура и политика

кого, пафоса земного человеческого довольства уже не может быть для людей нового сознания, и уповать мы можем только на пафос религиозный. Осуществление нашей столетней политической мечты, должно быть связано с великим культурным и религиозным ренессансом России. Тогда только мы будем знать, во имя чего действовать и творить. Мы ставим своей целью не только элементарное освобождение, но и ренессанс культурный, создание культуры на почве обновленного религиозного сознания. Тогда только не увлеченное, а конкретное, облеченное в плоть и кровь историческое бытие наше будет иметь универсальное значение, связанное со смыслом всемирной истории.

КРИЗИС РАЦИОНАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ [133 – Напечатано в «Вопросах Жизни». 1904. Июнь.]

(Виндельбанд. Прелюдии)

В хорошем русском переводе появилась книга, признанная почти классическим и самым изящным изложением системы критического идеализма. «Прелюдии» Виндельбанда занимают видное место в современной неокантианской литературе, и с книгой этой нельзя не считаться. Виндельбанд один из учителей германской философии, создатель своеобразной школы телеологического критицизма и очень уж он

характерен для теперешнего сознания. Посчитаться с Виндельбандом и такими талантливыми его духовными чадами, как, например, Риккерт, значит посчитаться со всей полосой мысли, исходящей от Канта. «Прелюдии» – это модернизированное кантианство; в Виндельбанде перевоплотился, если не весь дух Канта, то во всяком случае характернейшие его стороны.

А ведь значение Канта далеко не только академическое, и живет он не только в разуме философствующих. Кант – могучий фактор европейской культуры, и мало кто избежал его влияния, если не сознательно, то бессознательно. Своей теорией познания этот мощный гений наложил неизгладимую печать на весь научный дух XIX века, на все наше познание; только он подвел крепость под все, что дорого позитивистам, хотя признают это лишь самые тонкие из них. Гносеологическим переворотом Канта живут до сих пор «идеалисты» всех оттенков, в нем черпают свое вдохновение те, которым представляется столь заманчивым показать иллюзорность бытия, которых манит и влечет идеалистическое «ничто», небытие. Другой своей стороной, своим «практическим разумом», Кант укрепил полновластие добра, ввел в сознание идею морально-рационального категорического императива, как единственного спасителя, и унылый, бескровный аскетизм людей нашей культуры многим обязан Канту. В Канте аскетизм исторического христианства высушился, лишился плоти и крови и превратился в мертвящее повеление, не во имя высшего бытия, а во имя призрака, небытия, каким является формальный нравственный закон. Моральная философия Канта делает единственную в своем роде попытку вытравить из человеческого сердца всякую надежду на окончательное, полное и радостное бытие (добро для добра, мораль для морали). Кант был творцом познавательных и моральных ценностей, которыми живет многое множество людей нашей культурной эпохи, но он иссушил их души, опозитивил, отучил от надежд, кровных, жизненных, утверждающих бытие. Часто говорят, что Кант боролся против рационализма, ограничивал его в правах, но в сущности он был самым утонченным из рационалистов, самым крепким рационалистом. Характерно для кантианства еще то, что оно является суррогатом религии, подменой. Эта сухая, отвлеченно-моралистическая религия, заменившая живого Спасителя мертвым категорическим императивом, очень характерна для целой эпохи, в которой померкли религиозные надежды. Присмотримся к наследию кантовского духа.

Виндельбанд делает опыт своеобразного истолкования системы Канта, старается очистить ее от самых глубоких противоречий, от антиномичности, в которой, быть может, вся сила Канта, и свести кантианство к чистому идеализму, одинаково далекому и от реализма метафизического, и от реализма позитивистического. «Философия не должна быть копией мира, ее задача – доводить до сознания людей те нормы, от которых зависит ценность и значение всякого мышления» [134 – «Прелюдии», стр. 113]. «Кант вообще разрушил понятие «миросозерцания» в старом смысле; копирование действительности лишено для него всякого смысла, и поэтому он ничего не учил о том, как могут «дополнять» друг друга знание, вера и чувство в соиздании этой картины мира. Кант видит задачу философии в «уяснении принципов разума», т. е. абсолютных норм, а эти последние отнюдь не исчерпываются правилами мышления, но объемлют и правила волевой жизни и чувствований» [135 – Там же, стр. 115].

Кант понял сущность познания и задачу философии, как раскрытие ценностей, заложенных в природе разума, обнаружение трансцендентальных принципов, значение которых определяется вовсе не тем, что в них постигается природа мира. Всякое знание, и философское знание, не есть учение о бытии, о сущем, об объективной действительности, о реальном, а лишь учение о самом разуме, о нормальном сознании. В этом разрыве с реалистическим пониманием познания, с допущением трансцендентного бытия, как предмета познания, со всякой онтологией, Виндельбанд видит всю суть переворота, произведенного Кантом. Но что же осталось после того, как исчез реальный живой мир, после того, как бытие было объявлено областью неподведомственной философии, и разуму противостояло великое ничто, после того, как философия перестала быть миросозерцанием, миропониманием и миропостижением?

У старого антиномичного Канта была двойственность, из которой родилась вся дальнейшая история философии, вышел Фихте, Шеллинг и Гегель. Но Кант модернизированный, урезанный позитивным духом XIX века, Кант, очищенный новейшей критической гносеологией от этих проблематических и хлопотливых «вещей в себе», от тайны трансцендентного бытия, отвечает так на поставленный нами вопрос: остались нормы, ценности, остался сам разум. Под философией Виндельбанд понимает «только критическую науку об общеобязательных ценностях. Науку об

общеобязательных ценностей: – это определяет предмет философии: критическую науку – это определяет ее метод»[136 – Стр. 23] : «философия есть наука о нормальном сознании»[137 – Стр. 37] , философия есть наука о принципах абсолютной оценки[138 – Стр. 38] .

Это первая характерная особенность виндельбан-довского толка в современном неокантианстве: философия целиком сводится к критическому учению о нормах, о должном, а не сущем, и распадается на логику, этику и эстетику по трем формам оценок, как истинного и ложного, хорошего и дурного, прекрасного и безобразного. При этом нормы логические, этические и эстетические объединяются в трансцендентальном единстве, в нормальном сознании, между законностью логической и законностью нравственной проводится полная аналогия. Норма должна торжествовать в сознании эмпирическом, это будет торжеством разума. Но значение и общеобязательность норм определяется не этим торжеством, ценность остается абсолютной, если бы она даже никогда не реализовалась, никогда не осуществлялась в эмпирическом мире.

И Виндельбанда с большим еще правом можно назвать неофихтеанцем, чем неокантианцем. Он вслед за Фихте очищает Канта от метафизического реализма, заключенного в учении о вещи в себе, и переносит центр тяжести с сущего на должное, хотя в новейшем телеологическом идеализме нет размаха, окрыленности и вдохновенности старого, классического фихте.

Новейшая система идеализма, намечаемая Виндельбандом в «Прелюдиях», представляется очень соблазнительной и многих вводила и будет вводить в соблазн. И в самом деле: глубокая двойственность и противоречивость Канта как бы устраняется, одинаково обходятся крайности позитивизма и метафизики, теоретическая философия является также учением об идеалах человечества. Но как же решает Виндельбанд и все телеологические критицисты, все идеалисты его толка вековую и самую роковую проблему теории познания – проблему отношения мышления к бытию, познающего субъекта к познаваемому объекту? Решение это кажущееся, и довести его можно до самых безнадежных нелепостей.

Великую трудность исходной гносеологической проблемы отношения мышления к бытию Виндельбанд, вслед за всеми почти идеалистами, погашает тем, что упраздняет бытие и ищет противоядие против субъективизма и солипсизма в нормативности мышления, разума. Предмет познания конструируется самим разумом (трансцендентальным, а не психологическим) и продукты нормального познания рациональны, разумны, общеобязательны. Но именно Виндельбанд и талантливейший его единомышленник Риккерт глубже других неокантианцев и критицистов сознали недостаточность рационализма и допустили иррациональность всего индивидуального, всей живой действительности. И ценность признается не только за рациональными нормами, но и за иррациональным индивидуальным[139 – см. любопытную книгу из школы Виндельбанда. Lask. «Fichtes»]. Таким образом в иррациональном появляется в другую дверь изгнанное «бытие». Но «мышление» не хочет ничего знать об этом «бытии», оно как будто бы имеет дело лишь с собственной «нормальностью». Тут кантонский дуализм еще усилился. «Бытие», мир, действительность – иррациональны и никогда не могут быть разумом постигнуты, ассимилированы познанием. «Мышление», разум, субъект, способны рационально познать, осуществлять нормы и создавать общеобязательные ценности знания, но все это не имеет никакого отношения к реальной действительности, к «бытию». Первоначальный, гносеологический вопрос об отношении мышления к бытию был поставлен, потому что мышление жаждало постигнуть тайну бытия, и в самой постановке вопроса заключался здоровый, вечный реализм. Но вот последние слова европейской философии хотят нас убедить, что мышлению нет дела до бытия, что бытия совсем нет, а есть только должное, что тайна знания не в соединении мышления с бытием, а в согласии разума с самим собой, что никаких суждений о мире и быть не может. В гносеологической проблеме, значит, нет двух притягивающихся полюсов, а один всего разум, ищущий и осуществляющий собственную нормальность, творящий все объекты познания. Рационализм торжествовал бы окончательную победу, ratio уничтожает мир и затем творит его по своему образу и подобию, но не удалось уничтожить «бытие» гносеологическим теориям идеалистов. Оно прорывается и громко заявляет о своих правах. Кант был антиномичен, темная иррациональность или сверхрациональность бытия не давала ему покоя. Предельный идеализм и исключительное торжество разума привели Гегеля к безумной по своей смелости онтологии. А Виндельбанд и ему подобные с задних дверей вводят иррациональное, и в нем, только в нем трепещет что-то живое и индивидуальное, какое-то «бытие», с которым опять желало бы соединиться наше «мышление». Распространенные теории познания –

рационалистические, критические и эмпирические, путаются в каких-то страшных недоразумениях, которые распутать можно только на новом, все переворачивающем пути. Ясно, что идеалистический рационализм во всех его видах и разновидностях отрывает мышление от бытия, умерщвляет бытие, ведет к иллюзионизму и нигилизму, несет с собой дух небытия.

Каким образом разум (мышление) может проникнуть в действительность, т. е. в что-то чуждое и инородное, и постигнуть ее, ассимилировать ее себе? Это— чудо из чудес, величайшая тайна, над которой билась философская мысль с древнейших времен. Может быть только два типа теории познания и два решения гносеологической проблемы отношения к бытию: — рационализм и сверхрационализм или мистицизм. Такого рода классификация может показаться парадоксальной и совершенно не принятой в философской литературе; она нуждается в особом оправдании. Спросят: куда же девались самые распространенные гносеологические направления, критицизм и эмпиризм? Их нужно целиком отнести к рационалистическому типу, — в этом своеобразие нашей точки зрения. Рационализм рассекает живое, непосредственное, первичное сознание и создает путем искусственного, условного противоположения субъекта и объекта вторичное, рационализированное сознание, в царстве которого протекает наша обыденная жизнь. Бытие попадает в когти малого разума и умирает. Оно не может жить в той клетке, которая создается категориями разума; ему тесно в пространстве и времени; живое не выносит логического деспотизма, созданного диктатурой отвлеченного разума. Рационализм гордится тем, что создает объект познания, но в объекте этом ничего не существует, все умерщвлено, в нем лишь условные знаки. Если объект обусловлен субъектом (разумом), если в нем разум узнает свою собственную природу, то, очевидно, в нем нет ничего безусловного, нет бытия в себе, истинно сущего.

Эмпирики клянутся опытом и даже совершенно отрицают разум с его априорными категориями, но они тоже рационалисты, только наивные и бессознательные. Ведь «опыт» эмпириков это опыт рационализированный, он протекает в определенных рамках, в пределах того же условного противоположения субъекта и объекта; в этом опыте не может быть чудес, тут мы встречаем беззаветную веру в закономерность, твердость природы. А почему не может быть чудес, почему такая вера в «закономерность»? Потому что эмпирики очень наивные люди, они не хотят признать, что их Бог все тот же законодательный разум, дающий гарантии, что все будет в опыте по закону и что чудес и всяких бесчинств не будет. Они только по философскому недомыслию способны утверждать, что опыт без руля и без ветрил есть их последняя инстанция.

Критицисты, так или иначе примыкающие к Канту, больше всех думали над гносеологической проблемой и выдумали много остроумного; они модернизировали и рафинировали рационализм и довели его до крайней степени. Считаться теперь приходится главным образом с критицизмом, потому что старый рационализм и новый эмпиризм не играют в современной философии почти никакой роли.

Критицизм всех видов и оттенков конструирует весь данный нам мир из разума и водворяет нас навеки в царство идей и понятий; он насквозь идеалистичен. Критицизм упорно смешивает сознание с знанием, с субъектом (в гносеологическом смысле), с разумом, и вместо того, чтобы помещать бытие в сознании первичным, цельным и беспредельным, помещает его в сознании рационализированном, рассеченном, условно ограниченном.

Рационализм всех оттенков (т. е. и эмпиризм и критицизм) не может решить проблемы отношения мышления к бытию и не в состоянии построить такой гносеологической теории, при которой открылись бы двери для познания бытия, реального, сущего. Рационализм или пытается дедуцировать из разума, из понятий учение о бытии, причем непозволительно логизируется бытие, или совершенно упраздняет бытие и приходит к иллюзионизму, или наивно принимает за бытие что-то кажущееся и условное. Из удушливой темницы рационализма нужно выйти на свежий воздух, на простор живого бытия. А это возможно только в том случае, если есть познание без раздвоения на субъект и объект, познание, не делающее своего предмета условным и мертвым, словом, познание, в котором дано абсолютное тождество субъекта и объекта и в котором, следовательно, мы соприкасаемся с истинным существом мира[140 – это ближе всего к Шеллингу.] . По принятой уже в философии терминологии такой акт познания может быть назван мистическим в противоположность рационалистическому, за которым этим сохраняется лишь относительная научная правота. И следует как можно почще повторять, что источником метафизики является не только разум, а и чувственность, или

Этот гносеологический мистицизм есть вместе с тем настоящий реализм, так как он приводит нас в непосредственное соприкосновение с реальным бытием, в то время как рационализм непременно идеалистичен и приводит нас в связь только с идеями. Защищаемая нами теория познания признает трансцендентность всякого бытия мышлению, рационализированному сознанию и вместе с тем имманентность бытия сознанию первичному, нерассеченному, живому. Поэтому, с нашей точки, зрения возможен трансцендентный, метафизический опыт, в котором может быть дано ничем не ограниченное богатство бытия. Понятие бытия вырабатывается из материалов, данных в непосредственном, живом, нерационализированном сознании, и всякое бытие оказывается индивидуальным и живым, т. е. конкретным, одухотворенным существом. Образцом всякого бытия является мое «я», которое «я» мистически познаю без раздвоения на субъект и объект, так как «я» не противопологаю себя своему «я», как субъект объекту, не превращаю это «я» в обусловленное и мертвое. Материалы первичного, нерационали- зированного «мистического» опыта могут быть обрабатываемы метафизическим разумом, который это делает без создания условного объекта. И метафизический разум формирует понятие бытия, как субстанции всегда индивидуальной, всегда живой, конкретно-одухотворенной.

Таким образом, признается первенство бытия над мышлением (т. е. реализм, а не идеализм) и разум не конструирует опыта (и бытия), а оказывается только инструментом, которым обрабатывается материал потустороннего опыта. Это одна сторона, та, с которой открываются двери для мистико-метафизического постижения сущности мира. А с другой стороны, разум создает мир рационализированного опыта, условный пространственно-временной мир, с которым имеет дело наука и «практическая» жизнь. Но эти два мира не разорваны, трансцендентное в известном смысле имманентно и связь эта в глубине человеческих переживаний, в которой, как в центре, переплетаются узлы двух миров: истинного метафизического и кажущегося эмпирического. «Я» себя сознаю и существом временно-пространственным, относительным, «сыном земли» и вместе с тем существом безусловным, вневременным и внепространственным духом, «сыном неба».

Это – двойственность сознания первичного, живого, нерассеченного и сознания вторичного, рассеченного. И мы хотим восстановить живую целостность духовно-плотского существа человека, при которой он только и соприкасается «мирам иным»^{5*}. Только в этой живой целостности человек встречается и самого себя и другого человека и Бога живого. Это переход от отвлеченного, рационалистического мировоззрения к мировоззрению конкретному, чувственно-мистическому, которое возвращает нам веру в одухотворенность мира, в живую душу каждой травки, произрастающей в мире, в реальность религиозной жизни былых времен. Смысл всемирной истории и индивидуальной человеческой жизни может быть понят только мистически, только как мистерия, а не рационалистически, как пытается это сделать ограниченная вера людей нашего времени. Виндельбанд хотел увидеть этот смысл в торжестве рациональных норм, торжестве трансцендентального разума, логического, этического и эстетического. Но в тяготении его к иррациональному и индивидуальному, что составляет вторую половину его идеалистической системы, развиваемую Риккертом, Ласком и др., чувствуется тоска по мистицизму и раскрывается вся несостоятельность его гносеологии. Последние плоды критической философии приводят к кризису рационализма, к кризису всей европейской философии. Идеализм не оправдал возлагавшихся на него надежд, он не соединял нас с глубинами бытия, а разобщал окончательно. И впереди виден только один Путь – от идеализма к мистицизму. Мистицизм может и должен иметь свою теорию познания и свою метафизику, хотя полнота мистических переживаний, данных нам в первоначальной, трансцендентной психологии, достигается лишь в религии. Кроме научного, рационально-условленного знания, которое имеет дело с опытом вторичным и не живым, есть еще иное высшее знание, ведение, постижение, в котором мы чувственно соединяемся с бытием, в котором падают условные различия между «разумом» и «опытом», между «априорным» и «апостериорным», в котором живой предмет познания не логизируется, не обусловливается и не умерщвляется ratio (за эти преступления критикисты и идеалисты прозвали его творческим). Это не вера, это знание и, думается нам, этим путем можно построить метафизическое учение о бытии, которое составит только одну сторону окончательного религиозного ведения. Так рисуется нам переворот в современной философии, исход из болезненного кризиса идеализма, плода всей рационалистической культуры.

Дуализм критического и генетического метода приводит к тому, что Виндельбанд не может не только решить, но даже поставить вопрос о корнях, из которых в мире

может вырасти истина, добро и красота. Нормы висят в воздухе и не имеют никакой бытийственной опоры, никакой почвы. Нормы эти обращаются к земле с целым рядом повелений: мышление в общеобязательной форме должно «стремиться к достижению своей цели – обладанию истиной, воля – к своей цели – быть доброй, чувство – к своей цели – овладению красотой» [141 – Стр. 234] .

Мир ненормален, в нем царит ложь, зло и уродство, в нем нет естественной логики, естественной этики, естественной эстетики. Но во имя чего живое мышление, живая воля, живое чувство будут осуществлять нормы, какая творческая сила будет нами двигать? Очевидно, в природе человеческой и в природе мира должны быть задатки для творческого осуществления ценностей, очевидно, неизбежен переход к метафизике, к онтологии, чтобы постигнуть и осмыслить тайную цель человека и мира. А эти отвлеченные, мертвые нормы мы очень подозреваем в крепостнических тенденциях, в попользовании закрепить данный мир, ограничить, а не освободить от него, не преобразить его. Психология не в силах решить всех этих проблем, а телеологический критицизм не имеет инстанции, к которой можно было бы апеллировать.

Можно также многое возразить против виндельбандовского нормативного понимания логики, но это специальный вопрос, который выходит из пределов нашей темы. Укажу только, что чисто нормативное толкование законов логики приводит к большому затруднению, так как естественный процесс мышления оказывается нелогичным или внелогичным, а ведь без логических оснований никакое мышление невозможно. Вообще вся нормативная теория познания Виндельбанда и других телеологических критицистов дает иллюзию кажущейся стройности и правдоподобности, в действительности же есть извращение естественного мышления и бьет мимо самой основной проблемы, переносит все в иную, призрачную плоскость, а человеческие существа оставляет на произвол судьбы. Нас может удовлетворить только бытийственная философия, обращенная к крови и плоти нашей.

В статье о «Принципе морали» Виндельбанд очень последовательно вводит моральную проблему в систему телеологического идеализма, и тут мы уже хотим не возражать против него, а кричать. Все грехи старого Канта унаследованы его новейшим учеником, но Кант оказался опошленным, лишенным таинственной своей антиномичности. Деспотическое самодержавие морального добра, мертвого закона не освещено и не освящено никакими потусторонними лучами. Слова Виндельбанда о морали недостойны философа; они в существе своем сводятся к учению о повиновении, с формальной стороны – долгу, с материальной – нравам данного общества. «Этическая терминология называет это веление, выполнение или невыполнение которого определяет оценку, долгом, и таким образом можно утверждать, что этическая оценка была бы невозможна, если бы у нас не было сознания обязанностей, которые должны быть исполнены. Это сознание долга есть принцип в том смысле, что оно есть высшее условие возможности нравственной жизни. Содержание этого долга может быть различным, смотря по обстоятельствам, народам и эпохам; но признание долга вообще есть само собой разумеющееся, всякому очевидное основное условие нравственной жизни. Человек, не признающий никакого веления, отрицающий всякий долг, должен был бы сам отказаться от всякой оценки; и с другой стороны, мы признали бы такого человека абсолютно безнравственным» [142 – Стр. 254]. Содержание же морали Виндельбанд самым позитивным образом берет из установившихся нравов данного общества и призывает к повиновению им.

Право, иногда хочется, чтобы философы перестали говорить о морали, – так много пошлостей они уже наговорили. Не будем критиковать самой морали Виндельбанда, это обыденная, буржуазная мораль, мораль мещанских нравов, очень недоброкачественная и с точки зрения социально-политической, так как она служит силам консервирующим, враждебным свободе. Но очень интересно и важно разобрать его конструкцию моральных норм по аналогии с нормами логическими. Попытка установить нравственный закон, нравственные нормы, подобные нормам логическим, основана на том предположении, что можно рационализировать нравственные переживания, логизировать этику, но против этого – то мы больше всего и протестуем. Глубины так называемой нравственной жизни, которые часто бывают мало знакомы философам, по существу своему иррациональны или внерациональны; моральной логики в них нет и быть не может, тут все в переживаниях, в опыте, в горячих страстях и желаниях. И это ведет нас не к эмпирическому психологизму, а к психологизму более глубокому, трансцендентному. Виндельбанд признал бы «абсолютно безнравственными», как отвергавшими «веления долга», людей величайшего нравственного опыта и нравственных страданий. Личность Христа учит

нас мистическому сверхморализму, так как Спаситель не мог видеть спасения в нравственности, в моральной законности, сколько бы ни пытались современные позитивные моралисты превратить религию Христа с ее таинственной мистикой в учение о моральных добродетелях. В мертвые схемы немецких профессоров философии все это не вмещается, да и вообще они малое, только малое могут вместить...

Ведь понятия «законы», «нормы» насковозь рациональны, логичны, они применимы только к предметам рационализированным, имеют место лишь в той стихии, над которой господствует разум. Кант и кантианцы и хотят свести нравственную жизнь к подчинению разуму, его закону. Практический разум, все же разум, есть моральный законодатель, нормодатель. Что бы там ни говорили критицисты, но это есть самое крайнее выражение рационализма, при котором умерщвляется чувственная нравственная жизнь, отбрасывается всякий нравственный опыт, а мораль превращается в решение арифметической задачи по известным правилам. Но то, что называют нравственными переживаниями, не имеет ничего общего с рациональным решением заданных задач, с логикой, законностью и нормальностью, тут все в трагическом опыте, в трансцендентной чувственности. Кант по крайней мере признавал «радикальное зло» человеческой природы, и это ограничивало его моральный рационализм, но Виндельбанд возвращается к Сократу, забывая о своем иррациональном, которое, по-видимому, нельзя привести ни в какую связь с нормами.

И вот еще что следует отметить. Слово долг можно употреблять в двух различных смыслах: в формальном, гносеологическом, когда речь идет о том, что должно быть, в противоположность тому, что есть, и в психологическом, когда речь идет о таких переживаниях, при которых человек руководствуется сознанием долга, подчиняет себя норме. Кант принял долг в обоих смыслах и положил основание нормативной этике. Но учение о моральном долге, высушенном, бескровном, есть продукт рационалистической культуры. Долг в первом смысле (гносеологическом) есть продукт рационализации моральной проблемы, уподобление ее проблеме логической; долг же во втором смысле (психологическом) есть продукт рационализации всего человеческого существа, умерщвляющей переживания, уподобление конкретного существа логической машине. Чувственно-религиозные эпохи не знают долга и даже аскетизм не бывает в эти эпохи таким бескровным и унылым, а есть, быть может, лишь одна из форм оргийности. Моральная проблема ставится и решается в полнокровных человеческих сердцах, не ведающих норм и законов, а не в рациональной пустоте, куда ее переносят Виндельбанды. Именно в этой попытке рационализировать мораль, уподобить этические нормы логическим особенно уязвима система телеологического идеализма; тут фикция трансцендентального единства неизбежно разрывается, нормативный монизм падает.

Виндельбанд хочет укрепить автономность и суверенность морали, хочет моралью оправдывать все и вся, отдать нас в ее власть, в то время, как сама мораль нуждается в оправдании, самые «нормы» должны реабилитировать свою пошатнувшуюся репутацию. И это будет не так легко сделать. Мораль вовсе не так несомненна, как думают критические идеалисты. Мы ищем санкции высшей, чем моральная, санкции религиозной. Кризис современного сознания должен выразиться в переходе от рациональной, нормативной морали к сверхморальной и сверхрациональной мистике. Вверх от морали есть только путь к религии.

В «Прелюдиях» есть очерк философии религии под названием «Святыня» и статья «Sub specie aeternitatis», тоже о религиозных переживаниях. Виндельбанд, конечно, признает необходимость и важность религии, он, по всей вероятности, самый благочестивый лютеранин – так полагается немецкому профессору философии и идеалисту, такова уж традиция, таков уж признак порядочности. Все вмещает в себя новейшая идеалистическая система, и религия вошла в нее как будто бы целиком, но самого главного, единственного главного в ней нет. Виндельбандовское отношение к религии кажется непонятным и отвратительным в стране Достоевского и Льва Толстого. Люди нового религиозного сознания всегда предпочтут бунтующего атеиста-бого-борца, увидят в нем несоизмеримо большие религиозные глубины, чем в этой середине, все себе ассимилирующей и все умерщвляющей.

Виндельбанд пишет красиво, но пафос его представляется нам ложным и дешевым, когда он говорит: «Это вечное, всезначимое, за что я хватаюсь, чтоб найти себе твердую опору в потоке времени – пусть люди зовут его, как хотят! Я приближаюсь к нему, когда я в серьезном размышлении подчиняю свои мысли строгой норме и стараюсь понять ритм совершающегося, который, как пребывающее в изменении, есть сам отражение величия вечности; я переживаю его, когда высшие блага человечества

заставляют сильнее биться мое сердце, и, когда, торжествуя победу над всеми моими желаниями, властно восстает во мне вечная заповедь; я наслаждаюсь им, когда я в бесстрастном созерцании впитываю в себя чистую картину вещей как она должна являться всем. Всегда все сводится к тому, что временное превращается для меня во вневременное, сущее в должествующее быть. В вечности мы убеждены, когда из хаоса мнений мы спасается в холодную ясность науки, когда страстный напор наших желаний, замирает перед могучим сознанием нравственности, когда отрешившись от желаний, мы в блаженном покое склоняем утомленную пылливостью голову на лоно искусства»[143 – Стр. 310] . Религиозный пафос Виндельбанда – влюбленность в нормы, в правила! О вкусах, конечно, не спорят, но все же это уж слишком странный предмет для религиозной влюбленности. Обоготворение норм есть скверный суррогат религии. Нормы не заключают в себе религиозных надежд, их исключительная власть убивает надежду на абсолютную полноту вечного бытия. Трансцендентальная иллюзорность ведет к религии небытия. Правда, в статье о «Святыне» Виндельбанд говорит о трансцендентном, принимает его во внимание при обсуждении религиозной проблемы, но это какое-то странное недоразумение. Виндельбанд считает нужным все вместить, да и боится слишком уж радикального отвержения бытия, все же он верный лютеранин, и потому, забывая на минуту всю свою гносеологию, еще раз иррациональное бытие вводит с задних дверей. Застарелая болезнь европейской мысли, болезнь рационализма, сколько бы не подлечивали ее «критическими» паллиативами, приводит к окончательному кризису. Кризис этот, который ясно видим и в книге Виндель- банда, очень поучителен, но мы не можем и не должны ученически относиться к немецкой философии этой упадочной эпохи. Трансцендентному психологизму принадлежит будущее. Мы очень и очень нуждаемся в философской культуре, без философского знания мы не решим роковых вопросов времени, но в новых русских людях есть ведь творческие задатки, и не в Виндельбандах, не в немецком академическом идеализме для нас спасение.

К. ЛЕОНТЬЕВ – ФИЛОСОФ РЕАКЦИОННОЙ РОМАНТИКИ[144 – Напечатано в «Вопросах жизни». 1904. Июль.]

Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого прошлого величия?..1'

Надо подморозить хоть немного Россию, чтоб она не «гнила»...2"

К. Леонтьев

I.

Бывают писатели с невыразимо печальной судьбой, неузнанные, непонятые, никому не пригодившиеся, умирающие в духовном одиночестве, хотя по дарованиям, по уму, по оригинальности они стоят многими головами выше признанных величин. Таков был Константин Леонтьев, самый крупный, единственный крупный мыслитель из консервативного лагеря, да и вообще один из самых блестящих и своеобразных умов в русской литературе. Катков был первым политическим публицистом консерватизма, тут он царил, но никогда он не был мыслителем, философом консерватизма. Катков – эмпирический консерватор. Первым и единственным философом консерватизма, и, вернее, даже не консерватизма, а реакционерства, был К. Леонтьев[145 – В славянофильском лагере были выдающиеся мыслители, как, например, Хомяков, но старые славянофилы только наполовину консерваторы и во всяком случае не реакционеры. Эпигоны же их ничтожны и жалки.] .

Бедный Константин Леонтьев: его хуже чем не знают, самые образованные люди смешивают его со скучным классиком Леонтьевым, соредактором Каткова по «Русскому Вестнику»3'. Вот уж ирония судьбы! К. Леонтьев мечтал о политическом влиянии, хотел играть роль в качестве руководящего реакционного публициста, но в этом он не познал самого себя. Дирижером консервативной политики мог быть Катков, трезвый, позитивный, умело нащупывавший реальную почву под ногами, а не Леонтьев, романтик и мечтатель, проповедник изуверства во имя мистических целей,

безумного реакционерства, граничащего с таинственным каким-то революционерством. К. Леонтьев не оставил приметного следа в истории русской мысли и русских духовных алканий. Для прогрессивного лагеря со всеми его фракциями он был абсолютно неприемлем и мог вызывать только отвращение и негодование, консерваторы же видели только поверхность его идей, схожую с катковщиной, и не понимали его мистической глубины, его безумной романтичности.

Но люди нашего склада должны задуматься над Леонтьевым, над печальной судьбой его. К. Леонтьев – страшный писатель, страшный для всего исторического христианства, страшный и соблазнительный для многих романтиков и мистиков* Этот одинокий, почти никому неизвестный русский человек во многом предвосхитил Ницше. Он уже приближался к бездне апокалиптических настроений, которыми сейчас больны многие из нас, и в христианстве он пытался открыть черты мрачного сатанизма, до того родного его больному духу. Леонтьев очень сложный писатель, глубоко противоречивый, и не следует каждое слово его понимать слишком просто и буквально.

В мрачной и аристократической душе Леонтьева горела эстетическая ненависть к демократии, к мещанской середине, к идеалам всеобщего благополучия.

Это была сильнейшая страсть его жизни, и она не сдерживалась никакими моральными преградами, так как он брезгливо отрицал всякую мораль и считал все дозволенным во имя высших мистических целей. Была у Леонтьева еще положительная страсть к красоте жизни, к таинственной ее прелести, быть может, была жажда полноты жизни. За своеобразным, дерзновенным и жестоким, притворно-холодным стилем его писаний чувствуется страстная, огненная натура, трагически-раздвоенная, пережившая тяжкий опыт гипнотической власти аскетического христианства. Человек сильных плотских страстей и жажды мощной жизни влечется иногда непостижимо, таинственно к полюсу противоположному, к красоте монашества. Эстетическая ненависть к демократии и мещанскому благополучию, к гедонистической культуре, и мистическое влечение к мрачному монашеству довели Леонтьева до романтической влюбленности в прошлые исторические эпохи, до мистического реакционерства. Он не выносил умеренности и середины и дошел до самого крайнего изуверства, сделался проповедником насилия, гнета, кнута и виселицы. Но в страшных и отвратительных словах Леонтьева чувствуется не реальный реакционный политик-катковец, а безумный мечтатель, несчастный романтик, затерянный и погибающий в чуждой для него эпохе.

Мы не придаем значения реалистическим уверениям Леонтьева. Человек этот полагал смысл всемирной истории в причудливом развитии немногих избранных во имя таинственных мистических целей. Только в этом аристократическом цветении он видел красу жизни и страдал безумно от сознания, что «либерально-эгалитарный прогресс» уносит человечество в противоположную сторону, к царству мещанства, вызывающего в нем брезгливость и отвращение эстета и аристократа, романтика и мистика. Как за соломинку схватился он за Россию, за славянство, видел тут последнее свое упование, почти умирающую надежду спасти дорогой для него смысл мировой жизни. На Европу надежды нет, она должна дойти до последних крайностей социализма и анархизма (Леонтьеву это даже нравилось, как и всякая крайность), но через Россию можно еще спасти мир, а для этого нужно заморозить ее, остановить либерально-эгалитарный «прогресс», хотя бы ценой величайших жертв, хотя бы самым мрачным насилием.

И К. Леонтьев ищет спасения в византизме. «Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и Турцией. Под его знаменем, если мы будем верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости» [146 – См.: К. Леонтьев. «Восток, Россия и Славянство», т. I, стр. 98.] . «Идея всечеловеческого блага, религия всеобщей пользы – самая холодная, прозаическая и вдобавок самая невероятная, неосновательная из всех религий» [147 – Там же, стр. 105.] . Приведу еще ряд мест для общей характеристики Леонтьева.

«Какое дело честной, исторической, реальной науке до неудобств, до потребностей, до деспотизма, до страданий? К чему эти ненаучные сентиментальности, столь выдохшиеся в наше время, столь прозаические вдобавок, столь бездарные? Что мне за дело в подобном вопросе до самых стонов человечества?» [148 – Там же, стр. 145.] . Леонтьев до страсти любил носить маску жестокости и надморальности.

«А страдания? Страдания сопровождают одинаково и процесс роста и развития, и процесс разложения... Все болит у древа жизни людской»...[149 – Там же, стр. 146.] «Это все лишь орудия смешения, – говорит он о современной передовой культуре, – это исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы; все это сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю. Приемы эгалитарного прогресса сложны, цель груба, проста по мысли, по идеалу, по влиянию и т. п. Цель всего – средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже покойных»[150 – Там же, стр. 164.] . «Прогрессивные идеи грубы, просты и всякому доступны. Идеи эти казались умными и глубокими, пока были достоянием немногих избранных умов. Люди высокого ума облагораживали их своими блестящими дарованиями; сами же идеи по сущности своей не только ошибочны, они, говоря я, грубы и противны. Благоденствие земное вздор и невозможность; царство равномерной и всеобщей человеческой правды на земле – вздор и даже обидная неправда, обида лучшим. Божественная истина Евангелия земной правды не обещала, свободы юридической не проповедовала, а только нравственную, духовную свободу, доступную и в цепях. Мученики за веру были при турках; при бельгийской конституции едва ли будут и преподобные»[151 – Там же, стр. 265.] . Таким режущим, дерзким и крайним стилем мало кто писал. За каждым словом клокочет болезненная ненависть к современной культуре, романтическая страсть к былому. «Свернувши круто с пути эмансипации общества и лиц, мы вступили на путь эмансипации мысли». «Пора положить предел развитию мещански-либерального прогресса! Кто в силах это сделать, тот будет прав и перед судом истории»[152 – Там же, стр. 283.] . «Ошибки, и пороки, и глупость, и незнание – одним словом все, что считается худым, приносит плоды и способствует невольному достижению той или другой таинственной и не нами предназначенной цели» [153 – Там же, стр. 294.] . «Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!»...[154 – Там же, стр. 300.] «Глупо так слепо верить, как верит нынче большинство людей, по-европейски воспитанных, в нечто невозможное, в конечное царство правды и блага на земле, в мещанский и рабочий строй и безличный земной рай, освещенный электрическими солнцами и разговаривающий посредством телефонов от Камчатки до мыса Доброй Надежды ... Глупо и стыдно, даже людям, уважающим реализм, верить в такую нереализуемую вещь, как счастье человечества, даже и приблизительно... Смешно, отвергая всякую положительную, ограничивающую нас мистическую ортодоксию, считая всякую подобную веру делом наивности и отсталости, поклоняться ортодоксии прогресса, кумиру поступательного движения»...[155 – «См.: К. Леонтьев. «Восток. Россия и Славянство», Т. II, стр.38.] «Смесь страха и любви – вот чем должны жить человеческие общества, если они жить хотят... Смесь любви и страха в сердцах... Священный ужас перед известными идеальными пределами; любящий страх перед некоторыми лицами; чувство искреннее, а не притворное, только для политики; благоговение, при виде даже одним, иных вещественных предметов»...[156 – Там же, стр.39.] «Как я, русский человек, могу понять, скажите, что сапожнику повиноваться легче, чем жрецу или воину, жрецом благословенному?»[157 – Там же, стр. 45.] А вот слова, роднящие Леонтьева с Ницше, которого он не знал, а лишь предвосхищал: «Для того, кто не считает блаженство и абсолютную правду назначением человечества на земле, нет ничего ужасного в мысли, что миллионы русских людей должны были прожить целые века под давлением трех атмосфер – чиновничьей, помещичьей и церковной, хотя бы для того, чтобы Пушкин мог написать Онегина и Годунова, чтобы построили Кремль и его соборы, чтоб Суворов и Кутузов могли одержать свои национальные победы... Ибо слава... ибо военная слава, да, военная слава царства и народа, его искусство и поэзия – факты; это реальные явления действительной природы; это цели достижимые и, вместе с тем, высокие. А то безбожно-праведное и плоско-блаженное человечество, к которому вы исподволь и с разными современными ужимками хотите стремиться, такое человечество было бы гадко, если бы оно было возможно»[158 – Там же, стр. 50.]... «Именно эстетику-то приличествует во времена неподвижности быть за движение, во времена распушенности за строгость; художнику прилично было быть либералом при господстве рабства; ему следует быть аристократом по тенденции при демагогии, немножко libre penseur⁴ при лицемерном ханжестве, набожным при безбожии»[159 – Там же, стр. 56.] ... Это страшно характерный для Леонтьева рецепт, он тут выдает себя, но, к сожалению, как мы увидим ниже, сам не всегда следовал эстетическому императиву. Приведу еще некоторые характерные места: «Культура с прежним злом дала миру такое обилие великих умов... Культура же новая, очищенная – в области мысли дает нам или бесспорно бездарных Бюхнеров, или Гартманов, даровитых, но отрицающих действительную благотворность прогресса»[160 – Там же, стр. 70.] ... «В трудные

и опасные минуты исторической жизни общество всегда простирает руки не к ораторам или журналистам, не к педагогам или законникам, а к людям силы, к людям, повелевать умеющим, принуждать дерзающим!»[161 – Там же стр. 81.] У Леонтьева был эстетический культ насилия, и само христианство, как я постараюсь показать, он умудрялся истолковывать как религию мрачного насилия, страха, а не любви. «Европейская мысль поклоняется человеку потому только, что он человек. Поклоняться она хочет не за то, что он герой или пророк, царь или гений. Нет, она поклоняется не такому особому и высокому развитию личности, а просто индивидуальности всякого человека и всякую личность желает сделать счастливой, равноправной, покойной, надменно-чистой и свободной в пределах известной морали. Это-то искание всечеловеческой равноправности и всечеловеческой правды, исходящей не от положительного вероисповедания, а от того, что философы зовут личной, автономной нравственностью, это-то и есть яд, самый тонкий и самый могучий из всех столь разнородных зараз, разлагающих постепенным действием своим все европейские общества»[162 – Там же, стр. 93.] . Это уже полное отрицание морали, столь характерное для Леонтьева. «И тут царство этой правды! И тут личность, личность, личность!.. И тут свобода!.. И тут европейский индивидуализм, столь убийственный для настоящей индивидуальности, т. е. для исключительного, обособленного, сильного и выразительного развития характеров! И тут автономическая, самоопределяющаяся мораль, гордая и в то же время мелкая, фарисейская «честность» [163 – Там же, стр. 95.]. «для понимания поэзии нужна особого рода временная лень, не то веселая, не то тоскующая, а мы теперь стыдимся всякой, даже и самой поэтической лени»[164 – Там же, стр. 144.] . «Большая противу прежнего свобода привела личность только к большей бесцветности и ничтожеству... из которых она выходит лишь в те минуты, когда жизнь хоть сколько-нибудь возвращается к старому»[165 – Там же, стр. 154.] . «Социалисты везде ваш умеренный либерализм презирают... французские социалисты и вообще крайние радикалы презирают всех этих Эм. Жирарденов, Тьеров и Жюль Фавров... И они правы в своем презрении... И как бы не враждовали эти люди против настоящих охранителей или против форм и приемов охранения, им неблагоприятного, но все существенные стороны охранительных учений им самим понадобятся. Им нужен будет страх, нужна будет дисциплина; им понадобятся предания покорности, привычка к повиновению; народы, удачно экономическую жизнь свою пересоздавшие, но ничем на земле все-таки неудовлетворимые, воспылают тогда новым жаром к мистическим учениям»[166 – Там же, стр. 157]... «С одной стороны, я уважаю барство; с другой, люблю наивность и даже грубость мужика. Граф Вронский или Онегин, с одной стороны, а солдат Каратаев – и кто?., ну, хоть бирюк Тургенева, для меня лучше того «среднего» мещанского типа, к которому прогресс теперь сводит мало-помалу всех и сверху и снизу, и маркиза и пастуха»[167 – Там же, стр. 213.] . «Для развития великих и сильных характеров необходимы великие общественные несправедливости, т. е. сословное давление, деспотизм, опасности, сильные страсти, предрассудки, суеверия, фанатизм и т. д., одним словом все то, против чего борется XIX век»[168 – Там же, стр. 215.] .

«Все истинные поэты и художники в душе любили дворянство, высший свет двора, военное геройство и т. п.»[169 – Там же, стр. 216.;] «Все изящное, глубокое, выдающееся чем-нибудь, и наивное, и утонченное, и первобытное, и капризно-развитое и блестящее, и дикое одинаково отходит, отступает перед твердым напором этих серых людей. Но зачем же обнаруживать по этому поводу холопскую радость?»[170 – Там же, стр. 219.] «Нет, я вправе презирать такое бледное и недостойное человечество, -- без пороков, правда, но и без добродетелей, -- и не хочу ни шагу сделать для подобного прогресса!.. И даже больше: если у меня нет власти, я буду страстно мечтать о поругании идеала всеобщего равенства и всеобщего безумного движения; я буду разрушать такой порядок, если власть имею, ибо я слишком люблю человечество, чтоб желать ему такую спокойную, быть может, но пошлую и унижительную будущность»[171 – Там же, стр. 382.] .

Я сделал так много выписок, потому что Леонтьева у нас совсем не знают, хотелось хоть немного познакомить с ним. Видно, что это был крупный человек и выдающийся писатель, оригинальный, доводивший все до последнего предела. Его страстные мысли полны для нас глубокого значения, темы его могут и для нас оказаться роковыми. За писаниями Леонтьева чувствуется глубокая мука и безмерная тоска. Не нашел он для себя радости, и страдания его вылились в злобной проповеди насилия и изуверства. Странное, таинственное у него лицо. Эстет, имморалист, революционер по темпераменту, гордый аристократ духа, плененный красотой могучей жизни, предвосхитивший во многом Ницше, романтически влюбленный в силу былых исторических эпох, тяготеющий к еще неведомой, таинственной мистике, и –

проповедник монашеского, строго традиционного православного христианства, защитник деспотизма полицейского государства. Тут какая-то ирония судьбы! Леонтьев хотел спастись от пошлости, безвкусицы, середины, мещанства, дурного запаха прогресса и попал в место нестерпимо смрадное, в котором нет ничего творческого и оригинального и красота оскверняется на каждом шагу. И был жестоко наказан. Никто не пожелал слушать проповедника «самодержавия, православия и народности», порядочные люди затыкали нос, нос раньше ушей. Реакционные единомышленники Леонтьева ничего не могли понять, им видна была только казенная сторона его мирозерцания, и пользовались они ею для своих грязных дел. Но Леонтьев мало полезен для реальных, позитивных целей реакционной политики. Это был глубоко индивидуальный мыслитель, оторванный от большого исторического пути, предчувствовавший многое слишком рано, и роковая связь его с реакционной политикой была в высшем смысле для него случайной, глубоко трагичной. Жажда его была вечной и вместе с тем новой, в сознании его загоралось что-то прекрасное и в последнем счете справедливое, а на большом историческом пути своей родины практически он подмораживал гниль, барахтался в смрадной помойной яме. Присмотримся ближе, какие теории строил Леонтьев, чтобы оправдать свою ненависть к либерально-эгалитарному прогрессу и отстоять дорогой для него мистический смысл всемирной истории, построить храм аристократический и эстетический.

Леонтьев, – романтик и мистик в корне своем, выступает в роли защитника своеобразного социологического реализма и даже натурализма. Он сторонник органической теории общества и набрасывает оригинальную теорию развития (не без влияния гораздо менее даровитого Данилевского). В вопросе об органическом развитии обществ мы постоянно встречаем у Леонтьева ультрареалистические и ультрапозитивные аргументы, несколько странные для мистика, но привычные для людей иного направления. Эта органическая теория развития сводится к следующему: «Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений. Постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности. Постепенное осложнение элементов составных, увеличение богатства внутреннего и в то же время постепенное укрепление единства. Так что высшая точка развития не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях, есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством» [172 – Там же, стр. 137.]. Государственные организмы проходят три периода: 1) «первичной простоты; 2) цветущей сложности, и 3) вторичного смесительного упрощения» [173 – Там же, стр. 143.]. Все это понадобилось для вывода: «эгалитарно- либеральный процесс есть антитеза процессу развития» [174 – Там же, стр. 144.]. Современная европейская культура с торжеством свободы и равенства, по Леонтьеву, есть «вторичное смесительное упрощение», т.е. разложение, упадок, дряхлость. По роковым, незыблемым органическим законам, всякая нация, всякое государство разлагается и умирает. И разложение наступает тогда, когда начинается «смесительное упрощение», когда либерально-эгалитарный прогресс разрушает неравенство и разнообразие. «Цветущая сложность» есть величайшее неравенство положений, величайшее разнообразие частей, сдерживаемое деспотическим единством.

Теория Леонтьева есть разновидность органической теории общества и вместе с тем исторический фатализм. Подобно позитивистам, он не признает прогресса, а только развитие, эволюцию. Он гордится своим объективным, бессердечным, жестким реализмом и подозрительно много говорит о своей научности, о натуралистическом своем отношении к человеческим обществам, к государственным организациям. У Леонтьева нет и тени научного реализма, и страстная натура его менее всего была способна к объективности, да и подготовки у него не было надлежащей для научно-социологических исследований. Ему нужно было во что бы то ни стало отстранить ненавистную идею всеобщего благоденствия, торжества правды и счастья на земле путем освободительного и уравнивающего прогресса. Во имя этой субъективной, страстной, совсем не реальной и не научной цели он и схватился за совершенно несостоятельную органическую теорию развития и умирания наций и государств. Кроме натуралистической социологии у Леонтьева была еще мистическая философия истории; служили они одной и той же цели, но совершенно не были между собой связаны.

О философии истории этой мы будем говорить в связи с его пониманием христианства. Опровергать органически-натуралистическое понимание обществ, наций и государств нет охоты, настолько уже признана несостоятельность всех этих попыток в современной социологической методологии [175 – В главе II «Личность и

общество» моей книги «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии»^{3*} я подверг критике органическую теорию общества. К ней я отсылаю, так как и сейчас вполне разделяю приводимые там социологические аргументы.] . Прежде всего нужно считать твердо установленным, что натуралистический метод неприменим к общественным наукам, он приводит лишь к совершенно фиктивным аналогиям. Жизнь обществ не есть жизнь органическая в биологическом смысле этого слова, и понятие смерти от старости может быть применено к ним лишь в переносном и условном смысле. Но что обнаруживает полнейшую наивность и некритичность Леонтьева, так это его вера в органические законы исторического развития. Нелепость и противоречивость самого понятия «исторического закона», «закона развития» достаточно теперь обнаружена Риккертом и целым рядом гносеологов и методологов общественной и исторической науки. Индивидуальное своеобразие всякого развития, всякой «истории» не допускает установления закономерности для конкретного хода жизни. Настаивать на неумолимом ходе якобы органического развития обществ более приличествовало бы дарвинисту или экономическому материалисту, чем Леонтьеву [176 – Назло человеколюбцам Леонтьев говорит: «У идей нет гуманного сердца. Идеи неумолимы и жестоки, ибо они суть не что иное, как ясно или смутно созданные законы природы и истории». Т. I, стр. 25. Такие путанные утверждения возможны лишь в устах самых наивных материалистов и позитивистов.] . Как это умудрился он соединить исторический фатализм, уверенность в натуралистически неизбежной гибели национальных культур на известном году жизни, с христианской мистикой? Тут страстная воля ослепляла его разум. У Леонтьева совершенно отсутствует идея свободы, к которой приводит нас и религия, и философия, и наука. Ненависть его к демократической свободе доходила до того, что он соединил мрачные апокалиптические предсказания с чисто натуралистической апологией смерти наций и государств.

Между тем как реальная общественная наука наших дней смиряется перед философским и религиозным учением о свободе, видит природу общества в психическом взаимодействии индивидуальностей и интимную сущность исторического процесса в свободном творчестве человечества. Поэтому наука отказывается от исторических предсказаний и тайну будущего отдает в ведение религиозной свободы.

В тесной связи с учением Леонтьева об органическом развитии стоит его теория национальных типов и национальной миссии России. Все нации Европы, все культуры Запада подошли к страшному пределу, вступили на путь органического разложения и смерти, «цветущая сложность» для них в прошлом, в эпохе Возрождения и т. п. Там, в Европе, все загубил уравнивающий и дезорганизирующий прогресс демократии. В западной культуре XIX века Леонтьев уважает только пессимизм, только Шопенгауэра и Гартмана, которые честно восстали против иллюзий «прогресса», против эвдемонистических упований. Расцвет культуры, «цветущая сложность», возможен лишь для России, для славянства, объединенного не либерально-демократическими, разлагающими принципами, а византийскими, организующими. Таким образом на Россию возлагается великая миссия быть оплотом мирового охранения от страшной гибели, всеобщего разложения, смерти всех государственных организмов. Но миссия будет лишь тогда выполнена, если Россия создаст совершенно своеобразную культуру, отличную от западноевропейской. Основами для такой оригинальной культуры Леонтьев считал не великие свойства русского национального духа, а византийское самодержавие и византийское же православие. Вот уж поистине гора родила мышь! У Леонтьева была очень сложная и раздробленная душа, и между частями ее было так же мало связи, как и между частями его мировоззрения. «Цветущую сложность», разнообразие культуры, красоту, силу и индивидуальность Леонтьев любил как язычник, как эллин, а темные стихии его природы тянули к мрачному византийству, к монашескому аскетизму, к самодержавию и православию. Зачем Леонтьеву нужна цветущая культура, к чему красивая сложность и разнообразие, во имя чего этот культ сильных индивидуальностей, которые губят современный «индивидуализм»? Религия Леонтьева всего этого не оправдывает, она проповедует личное спасение и путем к нему считает идеал монашества, по существу своему враждебный культуре и этой языческой любви к красоте жизни. Леонтьев послушничествовал на Афоне и под конец жизни был монахом, спасался от нищезанятия, которое было в его крови независимо от Ницше. Это был трагический человек, раздвоенный до предельных крайностей, и в этом он нам близок и интересен.

Леонтьев не мог осмыслить для себя всемирной истории, вернее, она имела для него два призрачных смысла. То он понимал мировой процесс натуралистически, то мистически. Он поклонялся силе, красоте, героизму, индивидуальному цвету жизни, и, наряду с этим, смирялся перед монашеским христианством. Его пугал ужас конца, предела, и он хватался за византийскую гниль в порыве отчаяния, из надлома, из

духа противоречия кому-то и чему-то... В чем же гарантия, что Россия выполнит свою миссию, создаст особенную культуру, не подвергнется европеизации, «либерально-эгалитарному» разложению? Оригинальное творчество требует презируемой Леонтьевым свободы, а этот несчастный человек дошел до того, что возложил надежду свою, надежду отчаяния, на хорошо организованную полицию, на физическое насилие, к которому питал какую-то извращенную страсть.

Что смысл прогресса, либерального и эгалитарного, можно понимать не эвдемонистически, что смысл этого можно видеть в метафизическом освобождении, трансцендентном в своих предельных перспективах, а не в мещанском благополучии и благоустройстве, об этом Леонтьев и не подозревал. Его реакционный пессимизм есть только обратная сторона эвдемонизма, прогрессивного оптимизма, с этой пошлой верой в окончательное торжество бестрагичного счастья и блага на земле. Но можно ведь и совсем выйти из этого круга, стать по ту сторону эвдемонистического оптимизма и пессимизма, выше, постигнуть мировой и исторический процесс в его мистических целях. И тогда нелепым покажется тот вывод, что нужно остановить прогресс, потому что счастья на земле все равно не будет и всякое благополучие пошло и низменно.

В своем натуралистическом рвении, в своем притворном и несоблазнительном реализме Леонтьев отрицает всякие ценности, всякую телеологию. Высшим критерием для него как будто бы является развитое разнообразие общественного организма, он дорожит индивидуальностью какого-то фиктивного целого, а не живой человеческой индивидуальностью. Это поклонение Левиафану не включает в себе никакой мистики и есть самое грубое реалистическое суеверие, которое мы встречаем у всех позитивных государственников и позитивных сторонников органической теории общества. Что же было с мистикой, с христианством Леонтьева, пока он так неудачно притворялся реалистом и создавал себе кумира из государственного организма? Очень интересно разобраться в леонтьевском толковании христианства и его попытках связать религию Христа, всю Его мистику с реакционной человеконенавистнической политикой. Это захватывающая, огромная по своему значению тема, и с решением ее связана судьба христианства в будущей человеческой истории.

Для Леонтьева христианство не есть религия любви и радостной вести, а мрачная религия страха и насилия. Больше всего он дорожил в христианстве пессимистическими предсказаниями о будущем земли, о невозможности на ней Царства Божьего. Как это ни странно, но христианина Леонтьева притягивало более всего к себе учение о зле, о безбожном и антихристском начале, заключенное в религии Христа. И Леонтьева я решаюсь назвать сатанистом, надевшим на себя христианское обличив. Его религиозный пафос был направлен на апокалиптические предсказания об оскудении любви, о смерти мира и страшном суде. Его радовало это мрачное будущее и не привлекала другая, положительная сторона предсказаний: о воскресении, об окончательной победе Христа, о «новом небе и новой земле»^{1*}. В раздвоенной и извращенной природе Леонтьева заложен был мрачный пафос зла, и насилием он дорожил больше всего на свете. Зловещая сторона апокалиптических предсказаний дает возможность истолковывать христианство как религию аристократическую, и это> радует Леонтьева: «Вечна она (Церковь) – в том смысле, что если 30000 или 300 человек, или всего три человека останутся верными Церкви ко дню гибели всего человечества на этой планете (или ко дню разрушения самого земного шара) – то эти 30000, эти 300, эти три человека будут одни правы и Господь будет с ними, а все остальные миллионы будут в заблуждении»[177 – См.: К. Леонтьев. «Восток, Россия и Славянство», т. II, стр. 180.]. И Леонтьев хотел, чтобы «всего тр» человека», и радовался не столько их спасению, сколько «гибели остальных миллионов». Эстет и русский предтеча Ницше восклицает: «Беру только пластическую сторону истории и даже на боль и страдания стараюсь смотреть только так, как на музыкальные красоты, без которых и картина истории была бы неполна и мертва»[178 – Там же, стр. 215.]. И этот же человек уже другим, византийски-православным голосом восклицает: «Идея христианского пессимизма, благодаря которой весь естественный и никогда, разумеется, неисправимый трагизм нашей земной жизни представляется и оправданным, и сносным... Страдания, утраты, разочарования, несправедливости должны быть: они даже полезны нам для покаяния нашего и для спасения нашей души за гробом»[179 – Там же, стр. 224.]. Древний язычник проповедовал красоту и любовь к жизни, а византиец – государственно-полицейское насилие, во власть которого он целиком отдавал универсальные судьбы человечества. Но этот грешный человек жаждал индивидуального спасения и прилепил сердце свое к аскетизму и монашеству, в котором видел главную суть религии Христа.

Особенно невзлюбил Леонтьев «сентиментальное» или «розовое» христианство, в котором обвинял двух величайших русских гениев: Л. Толстого и Достоевского^{7*}. Даже Достоевский казался «розовым» его черной душе! Так ненавистно было ему все, что пахло «моральной» проповедью любви. Страх, страх, а не любовь – вот краеугольный камень! «Высшие плоды веры, -- например, постоянное, почти ежеминутное расположение любить ближнего, – или никому недоступны, или доступны очень немногим; одним -- по особому рода благодати прекрасной природы, другим – вследствие многолетней молитвенной борьбы с дурными наклонностями– Страх же доступен всякому: и сильному, и слабому, – страх греха, страх наказания и здесь, и там, за могилой... И стыдиться страха Божьего просто смешно; кто допускает Бога, тот должен его бояться, ибо силы слишком несоизмеримы. Кто боится, тот смиряется; кто смиряется, тот ищет власти над собой, власти видимой, осязательной»... Леонтьев не любил Бога и кощунственно отрицал его благодать. Бог был для него темным началом, и он со страхом, со скрежетом зубовным поклонялся ему как творцу зла в мире, благодарил его лишь за то, что может со имя его призывать к насилию, к истязанию всего живого. Его приводили в бешенство все попытки осуществить Царство Божие, царство любви на земле, «любовь без смирения и страха перед положительным вероучением, горячая, искренняя, но в высшей степени своевольная, либо тихо и скрыто гордая, либо шумно тщеславная, исходит не прямо из учения Церкви; она пришла к нам не так давно с Запада; она есть самовольный плод антрополатрии, новой веры в земного человека и в земное человечество, – в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица и в высокое практическое назначение всего «человечества» здесь на земле» [180 – Там же, стр. 269.]. «Христос не обещал нам в будущем воцарения любви и правды на этой земле, нет! Он сказал, что «под конец оскудеет любовь»... Но мы лично должны творить дела любви, если хотим себе прощения и блаженства в загробной жизни, – вот и все» [181 – Там же, стр. 270.]. Таким образом, совершенно отрицается религиозный смысл всемирной истории. «Вера в божественность Распятого при Понтийском Пилате Назарянина, который учил, что на земле все неверно и неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней, – вот та осязательно-мистическая точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди. Не полное торжество любви и всеобщей правды на этой земле обещают нам Христос и его апостолы, а напротив того, нечто вроде кажущейся неудачи евангельской проповеди на земном шаре, ибо близость конца должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами» [182 – Там же, стр. 285.]. ... Леонтьев очень дорожит тем, что «на земле все неверно и все неважно» и что под конец мало будет «хороших христиан»; ему это эстетически нравится. «Верно только одно, – точно, одно, одно только несомненно, – это то, что все здешнее должно погибнуть! И потому – на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенчески-болезненные мечты и восторги? День – наш, век – наш!» [183 – Там же, стр. 290.] «Братство по возможности и гуманность действительно рекомендуются Св. Писанием Нового Завета, для загробного спасения личной души; но в Св. Писании нигде не сказано, что люди дойдут посредством этой гуманности до мира и благоденствия. Христос нам этого не обещал... Это неправда: Христос приказывает, или советует всем любить ближних во имя Бога, но, с другой стороны, пророчествует, что его многие не послушают» [184 – Там же, стр. 300.]. И Леонтьев не послушал, он послушал лишь пророчество о том, что заповедь любви не будет исполнена, и на пророчестве этом, а не на самой заповеди основал свою религию и политику. Он должен был бы признаться, что таинственное учение Христа о любви ему непонятно и противно. «Перед христианским учением добровольное унижение о Господе лучше и вернее для спасения души, чем эта гордая и невозможная претензия ежечасного незлобия и ежеминутной елейности. Многие праведники предпочитали удаление в пустыню деятельной любви; там они молились Богу сперва за свою душу, а потом за других людей; многие из них это делали потому, что очень правильно не надеялись на себя и находили, что покаяние и молитва, т. е. страх и своего рода унижение вернее, чем претензия мирского незлобия и чем самоуверенность деятельной любви в многолюдном обществе. Даже в монашеских общежитиях опытные старцы не очень-то позволяют увлекаться деятельной и горячей любовью, а прежде всего учат послушанию, принижению, пассивному прощению обид» [185 – Там же, стр. 301.]...

Темную ненависть к миру и людям Леонтьев возвел в религиозный догмат, хотя втайне любил не людей, о нет, а сладость мира, и часто наивно обнаруживал эту вторую половину своего существа. Он до последней крайности довел древнее учение о Боге как о властелине и хозяине, мрачном и карающем, и свел отношение между человеком и Богом исключительно к страху и повиновению. Это не христианское

учение, в нем забыта идея богочеловечества, интимнейшего сближения и единения божеского и человеческого. Для современного, нового религиозного сознания неприемлем и отвратителен далекий и страшный бог Леонтьева, которому он предлагает служить черную мессу своей изуверской политикой.

Мне всегда представлялось кощунственным, ненавистным и низким всякое учение о Боге как власти, и о человеческом отношении к нему – как повиновении. Власть и повиновение самые грязные, самые подлые слова, какие только существуют на человеческом языке. Взятые слова эти из самой позорной области человеческой жизни, и хотят применить их к самому святому и неизреченному. Новый человек, тоскующий по религиозному смыслу жизни, не примет никогда религии власти и страха, он проклинает эти темные призраки прошлого, которые довели его до муки богоборчества, влечет его только религия свободы и неразгаданной еще любви. Новое религиозное сознание, так мучительно желанное религиозное Возрождение должно претворить в себе весь дорогой для нас опыт новой истории: и старое уже Возрождение, в котором родился новый человек, и восстание разума, и Декларацию прав человека и гражданина великой революции, и современный социализм и анархизм, и бунт Ивана Карамазова и Ницше, и провалы декаданса, и кажущееся богоборчество, и жажду безмерной свободы. Мы не можем уже быть только язычниками или только христианами в исторически ограниченном смысле этого слова, мы должны выйти из противоположения религиозного тезиса язычества и религиозного антитезиса христианства, хотим полюбить мир новой любовью. Мы можем вместить уже большую полноту откровения, чем предшествующие религиозные эпохи. Религии нельзя выдумать, она может лишь открыться, но полнота религиозного откровения достигается лишь на протяжении всего исторического процесса, почва для него создается лишь бесконечным опытом человеческим, и потому религиозному творчеству нет предела. Новое человечество боролось против авторитета в религии, против теологического деспотизма и мракобесия, герои мысли шли в борьбе этой на костры, и мы должны благоговейно принять наследие этой борьбы. Мы не признаем никакого авторитета, никакой внешней, навязанной нам данности в религии, а лишь внутренний наш мистический опыт, которым мы связываем себя с тем, что открывалось в прошлом, и метафизический разум наш, которым религиозный опыт превращается в религиозное учение.

Леонтьев сам во многом, очень многом был новым человеком, но извращенная природа его вела к тому, что в религии и политике он сделался настоящим садистом, исповедовал культ сладострастия мучительства и истязания. Корень изуверской и, вместе с тем, романтической реакционности Леонтьева я вижу в том, что он забыл и не хотел знать самой несомненной истины религиозного откровения, данной и в религии

Христа, – безмерной ценности человеческого лица, образа и подобия Божьего, потенциального абсолютного, которого нельзя превращать в средство. Он много говорит о своей эстетической любви к индивидуальности, но сверхмировое значение всякой живой индивидуальности было ему чуждо и непонятно. Поэтому для мира и людей у Леонтьева было только зло и мрак, насилие и страх. Леонтьевская философия насилия и реакции в конце концов сводится к следующему чудовищному софизму: христианская религия предсказывает торжество зла на земле, следовательно нужно служить злу, чтобы предсказания оправдались.

Его вечно манила сатанинская тень христианства, и он пользовался религией любви лишь для того, чтобы узаконить мучения. Леонтьев был одним из самых страшных циников в истории христианства, но в цинизме этом есть соблазн, с которым должны считаться христиане наших дней, желающие оправдать либерально-эгалитарный прогресс. Ведь проблема отношения религии Христа к прогрессу, к культуре до сих пор остается открытой и роковой, больной для новых религиозных исканий. Христианину не так трудно будет опровергнуть Леонтьева, можно сравнительно легко показать, что на нем почил дух антихристов, дух сатанинский, но чем заменить эту реакционную ложь, как быть с тем, что христианство велит все же отворачиваться от мира, как возможна христианская политика? Вл. Соловьев не столько решил этот вопрос, сколько притупил его остроту, механически как-то признав либерально-эгалитарный прогресс. Леонтьев был одним из самых смелых, дерзких и крайних мыслителей, и величина он крупная. Собрать же его по реакционным вождениям все мелкота, и брезгливый человек не может заставить себя подойти к этим предателям.

Можно избежать софизмов Леонтьева, но несомненно все-таки, что христианство далеко не «розовая» религия, что есть в нем много мрачного, почти жестокого,

отворачивающегося от мира. Есть в религии этой книга таинственная, неразгаданная, полная символической красоты –! «Откровение св. Иоанна», радостная для немногих, но страшная, безнадежная, бездонно-мрачная для тех, «которых имена не записаны в книге жизни Агнца, закланного от создания мира»⁸. Положим, религия Христа не оправдывает реакционного изуверства Леонтьева, он слишком кощунственно и богохульно присвоил себе и своему любимому деспотическому государству миссию суда и кары Божьей. Но как христиански оправдать «либерально-эгалитарный» прогресс, радость жизни и многое дорогое для нас? Почему историческое христианство так часто видело богоборчество в освободительном прогрессе? Быть может, еще что-то новое должно нам религиозно открыться, быть может, начало уже открываться в новой истории, в метафизическом разуме и в новом мистическом опыте, а открывавшееся былое должно быть признано лишь частной, однобокой, неполной истиной.

! * *

Леонтьев был самым крайним государственным, у него был настоящий культ деспотической власти, поклонение государственному насилию. «Сильны, могучи у нас только три вещи: византийское православие, родовое и безграничное самодержавие наше и, может быть, наш сельский поземельный мир»[186 – См.: К. Леонтьев. «Восток, Россия и Славянство», т. I, стр. 98.]. Россия для него светилась лишь отраженным светом Византии, силу и красу ее он видел не в самобытных творческих источниках, а в заимствованных византийских началах. В Россию он не верил, смеялся над наивностью славянофилов, но верил он глубоко и поклонялся русской государственности, созданной влиянием визан- тизма и татарщины[187 – «Мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела»... стр. 188. Это страшные слова.]. И Леонтьев упивается государственным имморализмом. «Очень хорошие люди иногда ужасно вредят государству, если политическое воспитание их ложно, и Чичиковы и городничие Гоголя несравненно иногда полезнее их для целого»[188 – Там же, стр. 103]. «Известная степень лукавства в политике есть обязанность»[189 – Там же, стр. 244.]... «всякий обязан быть в государственных делах если не грубо-лжив, то мудр, яко змий... Нельзя строить политические здания ни на текучей воде вещественных интересов, ни на зыбком песке каких-нибудь чувствительных и глупых либеральностей»[190 – Там же, стр. 257.]... «Истинное христианство учит, что какова бы ни была, по личным немощам своим, земная иерархия, она есть отражение небесной»[191 – См.: К. Леонтьев. «Восток, Россия и Славянство», т. II, стр. 41.] . «Государство обязано всегда быть грозным, иногда жестоким и безжалостным, потому что общество всегда и везде слишком подвижно, бедно мыслью и слишком страстно»[192 – Там же, стр. 43.]. «Нужно заранее закалить наши силы терпением и любовью к предрержащим властям за то уже только, что они власть»[193 – Там же, стр. 48] ... «Без насилия – нельзя. Неправда, что можно жить без насилия... Насилие не только побеждает, оно и убеждает многих, когда за ним, за этим насилием, есть идея»[194 – Там же, стр. 80.]. «Если где поэзия и нравственность христианская вполне заодно, так это в подобных случаях бескорыстных движений в пользу высших и власть имеющих»[195 – Там же, стр. 278.]. «Вождей создает не парламентаризм, а реальная свобода, т. е. некоторая свобода самоуправства. Надо уметь властвовать беззастенчиво!»[196 – Там же, стр. 167.] Леонтьев исповедовал мистицизм власти, обоготворял государство, мистический же смысл свободы был для него сокрыт, в этом было его уродство и калечество. Он не исполнял своей собственной эстетической заповеди: «художнику прилично было бы быть либералом при господстве рабства; ему следует быть libre penseur'om при лицемерном ханжестве». Самое непонятное, как это тонкий эстетик Леонтьев не чувствовал дурного запаха не только насильственной государственности, но и всякой государственности, всегда ведь уродливой, всегда замаранной грязью! Об эмпирических проявлениях нашей византийски-татарской государственности и говорить нечего, тут для восторгов совсем нужно не иметь органов обоняния. Но сейчас я приведу место из Леонтьева, в котором сказалась его революционная натура. Он вдруг делается защитником мистического анархизма[197 – Употребляю это выражение не в том специфическом смысле,], и это страшно для нас важно.

Рассказывает он два дела, дело раскольника Куртина, закланного родного сына своего в жертву Богу, и казака Кувайцева, который отрубил труп любимой женщины, отрубил палец и руку и держал у себя под тюфяком. Куртина и Кувайцева судит суд государственный, им грозит тяжкое наказание, и в Леонтьеве просыпается весь его романтизм. «Обыкновенный суд, точно так же, как и справедливая полицейская расправа, суть проявления «правды внешней», и ни государственный суд, ни суд так называемого общественного мнения, ни полицейская расправа не исчерпывают

бесконечных прав личного духа[198 – Курсив мой.], до глубины которого не всегда могут достигать общие правила законов и общеповальные мнения людей. Судья обязан карать поступки, нарушающие общественный строй, но там только сильна и плодоносна жизнь, где почва своеобразна и глубока даже в незаконных своих произведениях. Куртин и Кувайцев могут быть героями поэмы более, чем самый честный и почтенный судья, осудивший их вполне законно»[199 – См.: К. Леонтьев. «Восток, Россия и Славянство», т. II, стр. 17.] . Бесконечные права личного духа – вот святыня, которой Леонтьев так часто изменял и которую должен был бы чтить всякий романтик и мистик. «Куда обратится взор человека, полного ненависти к иным бездушным и сухим сторонам современного европейского прогресса?»[200 – Там же, стр. 18.] Это уже романтическая тоска по воле, тоска «личного духа», «бесконечные права» которого поруганы государственностью, позитивным устройством жизни.

Леонтьев был необыкновенно умный и даровитый человек, но в политике – малое дитя, ничего в ней не понимал, и за его проповедью реальных зверств и насилий чувствуется лепет романтика, растерявшегося от ужасов и уродств буржуазной культуры, тоскующего по «прошлому величию», по Моисею, всходившему на Синай, по эллинам, строившим изящные акрополи, по римлянам, ведшим Пунические войны^{10*}, по гениальном красавце Александре, по апостолам, мученикам, поэтам и рыцарям. И у нас есть эта тоска, это отвращение к надвигающемуся царству мещанства, и ощущаем мы, что была какая-то крупная правда в безумном романтизме Леонтьева. Посмотрим, может ли быть романтик не реакционером, может ли быть мистицизм, не оправдывающий старую власть, а бросающий ей вызов во имя свободы и бесконечных прав личного духа? Не принадлежит ли будущее мистическому анархизму[201 – Т. е. анархизму на религиозной, а не позитивной почве.] и надысторическому, обращенному вперед аристократизму?

II.

Можно ли совместить мистицизм с культом позитивной государственности? Или иначе: как примирить теократию со всякой другой, не божеской кратией, как религиозно оправдать власть, суверенность государства? Думаю, что государственный, позитивизм во всех его видах и разновидностях в корне своем противен всякому мистицизму, всякому идеализму, всякому романтизму настроения. Знаю, что история создавала очень яркие формы мистицизма власти, пример тому наш Леонтьев, что государственность слишком часто злоупотребляла религиозной санкцией, но ссылаясь на эмпирические примеры ничего ведь доказать нельзя, потому что можно доказать все.

Государственным позитивизмом я называю теорию, которая видит источник прав личности, «бесконечных прав личного духа» в государстве, в некой суверенной власти, подающей и распределяющей эти права. Источник же государственной власти при этом можно понимать различно: одни могут видеть его в суверенной, неограниченной воле монарха, другие в столь же суверенной и неограниченной воле народа; для одних форма государственной власти будет объясняться религиозным авторитетом, для других производственными, экономическими отношениями. К типу государ- ственного позитивизма можно отнести самые противоположные учения, теории деспотического и монархического государства и полярно противоположные теории государства демократического и социалистического. Общим признаком государственного позитивизма является подчинение «бесконечных прав личного духа» государственной власти, которая все расценивает и все распределяет: в деспотии окончательно убивает не только «бесконечные права», но и самые конечные, элементарные, в демократии «конечные» права предоставляет и справедливо делит их между людьми:, но с «правами бесконечными» она, власть эта, не может примириться по ограниченности и тупости своей природы. В позитивно-государственной деспотии людям совсем не позволяют передвигаться, в позитивной-государственной демократии свободно позволяют ходить по равнине:, но всходить на высокие горы не позволяют ни там, ни здесь. А всходить на высокие горы есть «бесконечное право личного духа».

Государственному позитивизму противоположны учения, которые видят источник, санкционирующий государственную власть, в правах личности, в «бесконечных правах личного духа», источником же прав неотъемлемых и не подлежащих расценке считают внутреннюю природу личного духа. Естественно-правовая теория государства должна признать права личного духа бесконечными, абсолютными по своему источнику, власть же государства ограниченной и подчиненной. Предельным идеалом человеческого общежития тик, противоположный государственному позитивизму,

должен признать окончательное безвластие, замену союза государственного, всегда насильственного, свободным, мистическим-любовным СОЮЗОМ; Культ власти, которым заражены не только реакционеры и консерваторы, но также и прогрессисты и революционеры, должен быть заменен, пультом свободы, и человеческая воля должна воспитываться в благоговейном уважении не к государственности, хотя бы и самой демократической, а к «бесконечным правам личного духа». Но позитивизм не признает ни «личного духа», ни «бесконечных прав» его, ни каких бы то ни было неотъемлемых, безусловно ценных прав. Признать и освятить эти бесконечные права может только мистицизм. И перед, нами стоит вечный роковой вопрос: что мистично, что ближе к Богу – личный дух или государство? бесконечные права первого или власть второго? Что религиозно благословляет мистицизм: свободу или власть? Как бы предвосхищая ответ, спросим еще: что мистичнее, что религиознее – любовь или насилие? живой «образ и подобие Божие» или позитивная государственность, Левиафан?

Теократическая разновидность государственного позитивизма впала в кощунственный софизм, в столь грубую ложь, что прямо поражаешься, как могли ее терпеть. Реакционные теократы применили к учению о государстве то, что было применимо лишь к учению о Церкви, и тем унизили святость Церкви, соблазнились одним из искушений дьявола в пустыне, на которое Христос ответил: «Отойди от меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и ему одному служи»¹¹. Теократ должен был бы учить, что Дух Божий почил на Церкви, на мистическом союзе любви, видеть лишь в ней соборное начало, возвышающееся над личным духом, и в ней лишь поклониться Господу Богу своему, а он делается государственным и поклоняется кому-то в позитивном союзе насилия, но другому, не Богу уже поклоняется, а царству мира сего и князю его. Истинная теократия может проповедовать только замену государства Церковью, низвержение союза насилия, царства князя мира сего и водворение союза любви, может оправдывать лишь мистический строй жизни, а не позитивный. И только того мы станем слушать, кто признает религиозную святость «бесконечных прав личного духа». Государство не может быть посредником между личным духом и Богом. Личный дух бесконечен и божествен по природе своей, – государство ограничено и позитивно. Дух Божий почил, отобразил свою бесконечность не на коллективной единице государственной, не живой и не реальной, а на личном духе человеческом, втором, становящемся абсолютным. Мистическое и божеское мы видим только в личном духе, и только через него государственность может быть освящена, поскольку она смирит свою власть перед его «бесконечными правами». Всякая насильственная государственная власть от лукавого, она есть детище злого начала в мире, того метафизического начала связанности, в освобождении от которого нужно видеть смысл мирового процесса. Мы не верим позитивистическим сказкам о том, будто бы миссией насильственной государственности была борьба со злом, с несовершенствами человеческой природы. Сама она во зле родилась и злу служила. В глубине прошлого это насилие коренилось в метафизическом первоисточнике зла в мире, в далеком будущем оно пленяет тех, которые продают бесконечность своих прав, свое первородство за земное довольство, меняют вечность на ограниченное царство мира сего. Мы уже видели, что Леонтьев делается настоящим сатанистом, когда поклоняется не Господу Богу своему, а насильственной государственности. Он погиб, потому что не мог разгадать той тайны, что прекрасна и романтична только свобода, что мистична только бесконечная природа личного духа, что насильственная государственность всегда позитивна, утилитарна, уродлива в своей ограниченности. Как это Леонтьев не понимал и не видел, что ненавистный ему привкус земного довольства людей, земного благоустройства имеет именно насильственная государственность, а свобода, по природе своей трагическая, выводит нас за грани данного мира! Свободе личного духа может положить предел лишь любовь, но все же свободная любовь, все же освобождающая личный дух до последних пределов. Бог – абсолютно сущая свобода и любовь. Власть же и страх от лукавого.

То, что мы говорили о государственности, должно быть применено и к семье, и к другим малым левиафанам. Личный дух с бесконечными правами (конкретная, живая множественность бытия), Абсолютный Дух, свободный и любовный мистический союз множества индивидуальных духов в Духе Едином^[202 – Т. е. Церковь, а не государство.] (в единении этом достигается абсолютная полнота бытия) – только эти три элемента оправдываются истинным мистицизмом, и для власти и насилия тут нет места^{[203 – Во избежание недоразумений должен оговориться, что употребляю здесь слово «дух» не в его противоположности «плоти», а как принятое обозначение метафизического конкретного существа, которое вполне признаю духовно-плотским. В философской терминологии понятие «спиритуализма» имеет совершенно другое значение, нежели в религиозно-культурной и моральной проблеме аскетизма. Я}

решительный сторонник философского спиритуализма или панпсихизма и вместе с тем враг религиозного и морального спиритуализма, т. е. аскетизма.]. Старое понимание неба, как авторитета и власти, вело к оправданию насильственной власти земной, новое же, свободное понимание неба освятит и укрепит земную свободу и безвластие.

Лев Толстой угадал какую-то огромную правду в своем учении об идеалистическом безвластии, и будет оно крепнуть в сознании будущего. Но он ошибался в путях осуществления, отвергая всякую реальную политику, всякую борьбу сил. Бакунин и ученики его тоже что-то постигли, но впали в другое роковое недоразумение. Они надеялись убить насилие в мире и укрепить в мире свободу на почве материализма и позитивизма. Но что может материализм и позитивизм противопоставить внешнему насилию, отрицая внутреннюю бездонную природу личного духа и бесконечные права его? Ничего или опять-таки новую форму внешнего насилия, допустимого лишь как временное средство, но не как источник и цель. У материалистов и позитивистов нет внутренних творческих источников для царства свободы, и потому в последних пределах они роковым образом впадают в культивирование насильственной государственности.

Всякая романтика, враждебная культуре, должна быть признана реакционной в самом точном смысле этого слова. И обычно одной своей стороной романтика отрицает культуру, отвращенная ее буржуазностью, другой – служит преобразению культуры. Романтики влюблены в первозданную! стихию земную. Леонтьев враг культуры и буржуазного прогресса, но он вместе с тем жаждет новой культуры, оригинальной и красивой. В мечтах своих он смотрит назад, на первобытную природу, на красоту былого, и тут он проваливается... Реставрации, возврата нет и быть не может, может быть лишь возрождение, которое всегда есть новое творчество, рождение будущего из семени прошлого. Да, многое в прошлом было прекрасно, и мы постоянно должны к нему обращаться, но возвращение назад есть смерть, свободное возвращение – смерть иногда красивая, насильственное – смерть всегда уродливая. Под страхом смерти и из жажды бытия мы должны и хотим творить культуру, и не только культуру духовную, но и материальную. Метафизический и религиозный смысл культурного прогресса в том, что лишь его путем может быть достигнута окончательная свобода и полнота универсального бытия, на участие в котором каждый «личный дух» имеет «бесконечное право». Во имя этой мистической и романтической, таинственной цели мы не можем и не хотим отказаться от культуры и прогресса.

«Либерально-эгалитарный» прогресс может и должен быть утвержден и принят мистиком и романтиком, потому что цель его не в том, «чтобы французский, немецкий и русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушевствовал бы «индивидуально» или «коллективно» на развалинах прошлого величия»... Леонтьев не понимал религиозно-метафизического смысла всемирно-исторического прогресса, так как религиозность его была индивидуально-аскетической. На исторический процесс, в конце концов, у него был позитивистический взгляд, и в нем вызвали справедливое отвращение, отвращение романтика, позитивные цели и результаты прогресса.

Если царство демократии и социализма есть единственная цель прогресса, а не временное его средство, если ограниченное благополучие, благоденствие и благоустройство, которые заставляют забыть о «бесконечных правах личного духа», будут единственными результатами прогресса, то мы падаем в объятия реакционной романтики. Но это не так.

В эстетической и мистической ненависти Леонтьева к демократии и к плебейской культуре есть какая-то правда, но есть и грубая ложь, грубое недоразумение, в котором мы должны разобраться. Я бы предложил такую парадоксальную лишь по внешности формулу: торжество демократии и социализма во имя окончательного торжества аристократии. Демократизм и социализм лишь способ выявления истинной, надисто-рической, мистической аристократии, так как способом этим искореняется ложная, случайно-историческая, позитивная аристократия. Леонтьев романтически не понимал, как можно предпочесть сапожника жрецу или воину, но ведь беда в том и заключалась, что исторический жрец или воин слишком часто бывал сапожником в самом подлинном смысле этого слова, а у исторического сапожника бывала душа рыцаря. Политический и социальный демократизм есть способ устранить те позитивные, политические и экономические преграды, которые закрепляют, и отнюдь не мистически закрепляют, за сапожниками положение воинов и жрецов, а за истинными воинами и жрецами – положение сапожников. Вместе с тем политический и

социальный демократизм есть путь, только путь, к признанию «бесконечных прав личного духа», т. е. к целям трансцендентным. Слишком элементарно настаивать на той истине, что рыцари духа узнаются не по политическим и экономическим прерогативам, созданным позитивным строем жизни, что аристократия может обнаружиться только тогда, когда облик человеческий определяется глубинами «личного духа», когда падает та aberrация, которая вызвана материальной исторической средой. В исторической аристократии были благородные черты высшего для своего времени человеческого типа, к которому, сознаемся, мы питаем романтическую слабость, но черты эти искажались слишком многим, в буржуазии же они исчезли окончательно. Страшно и трагично то, что демократический прогресс как бы понижает человеческий тип, ведет к измельчанию, к ослаблению культурного творчества. Это обратная сторона демократической справедливости, ввиду которой нельзя смотреть на демократическую культуру как на цель и предел. Прогресс и культура антиномичны, тут есть трагическое противоречия, из которых нет эмпирического исхода. Но во всяком случае думается, что после эпохи демократической справедливости, после социалистической эпохи организации человеческого питания должна наступить новая, свободная аристократическая эпоха, которую нужно готовить уже теперь, не в противодействие демократии и социализму, а во исполнение их назначения.

Мы не сторонники индивидуалистического аскетизма, поэтому не можем быть равнодушными к организации материальной культуры человечества. Реалистическая же наука и опыт не подсказывают нам для наступающего исторического периода других путей организации материальной жизни, кроме коллективизации производства и соответственного изменения форм собственности. Марксизм сказал много верного о способах борьбы человечества с «природой» и об отражении этой борьбы в материальном строе жизни. И мы должны принять истину социализма, чтобы тем самым бороться против лжерелигиозного пафоса социализма, против культа социального демократизма как цели, а не временного средства. Коллективная материальная, плотская жизнь человечества перестанет быть мещанской и плотской лишь тогда, когда она сделается религиозно-эстетической, когда вернется нашей новой культуре коллективная мистическая чувственность былых религиозных эпох и соединится со свободной индивидуальностью религиозного настроения.

Возможно ли мистическое безвластие и мистическая аристократия, принявшая социализм и прошедшая через него? Вот проблема, к которой приводит нас Леонтьев, да и вся современная культура. Мистицизм и романтический аристократизм Леонтьева глубоко индивидуальны и лежали вне большой дороги русской истории. Сам он не понял этого, но для нас имеет ценность этот странный, одинокий писатель, полный противоречий и пугающих крайностей, вне той исторической лжи и исторического зла, в которые его окунула трагическая судьба. Быть может сейчас, в минуту, когда правда оголяется, Константин Леонтьев сознал бы честь романтика и произнес бы мистический суд над историческим злом России. Или изуверство его сделалось бы еще более мрачным, но совсем уже нереальным?

В ЗАЩИТУ СЛОВА [204 – Напечатано в «Вопросах жизни». 1904. Август.]

«Необходимость и благотворность свободы печати есть для меня такая же аксиома, как дважды два – четыре. Доказывать ее я не умею». Этими словами Н. К. Михайловского начинается сборник «В защиту слова» *, предпринятый в самые мрачные для русской печати времена, в эпоху Плеве. П. Н. Милюков в своей статье «Субъективное и социологическое обоснование свободы печати», наиболее теоретической и принципиальной во всем сборнике, говорит: «Если вы спросите обыкновенного среднего англичанина, что он думает о свободе печати, он, вероятно, очень удивится и будет поставлен в затруднение: он давно уже об этом сюжете не думает. И если вы будете все-таки настаивать, он, может быть, скажет вам, что рассуждать о свободе печати – это то же самое, что толковать о важности здоровья, об употреблении вилки и ножа за столом, о незаемности железных дорог для цивилизации или о пользе стекла: и что лучше всего предоставить все эти темы гимназистам средних классов» [205 – «В защиту слова», стр. 10.]

Волею судеб так сложилась несчастная русская история, что «темы для гимназистов средних классов» сделались преобладающими, что пафос наш почти целиком уходит на доказательство полезности «употребления вилки и ножа за столом». И это глубоко трагично для тех, которые не могут жить арифметическим человеколюбием, которые жаждут творить высшие ценности. Что делать в наши дни человеку, который

творчество любит больше педагогики, «призраки» больше «людей»? Мы тоже не умеем доказывать необходимости и благотворности свободы печати, настолько правда эта представляется нам абсолютной и элементарной. Нельзя быть писателем, достойным этого имени, и отрицать свободу слова. Требование свободы слова и благоговейное уважение к нему – это a priori всякого подлинного творчества. В сборнике «В защиту слова» группа почтенных литераторов с определенной, не столько литературной, сколько общественной физиономией, высказала некоторые элементарные, ясные, нужные истины, грубо попираемые нашей властной действительностью. В сборнике этом, казалось бы, нет никакого «направления» кроме общественной порядочности, свободолюбия, прогрессивности, отвращения к насилию и мраку, как, казалось бы, никаких философских «предпосылок», никакого миропонимания и миронастроения. Этот почтенный, благонамеренный сборник нужно приветствовать, так как отрицает он зло несомненное и утверждает он добро столь же несомненное – Но так ли утверждает и во имя чего утверждает?

Мы с грустью читали этот сборник, и страшно нам было за будущее свободы и будущее слова. Не чувствуется в этом сборнике подлинной любви к слову, не дает он ощущения святости свободы. Очень элементарно! показывают полезность и нужность свободы слова и печати для общественно-политического устройства жизни. Но мы хорошо знаем: когда свобода и слово признаются лишь средствами, когда защищают их лишь во имя утилитарного бога, то во имя все того же утилитарного чудовища свободе будет положен слишком быстро предел и слово не захотят слушать, воздвигнут гонение на свободное слово за бесполезность и ненужность, за вред, который оно будто бы приносит всякому устройству, всякому успокоению, всякой устойчивости. Герои свободного слова страдают не только от утилитарных реакционеров и консерваторов, но и от утилитарных либералов и радикалов; Маленькие великие инквизиторы являются под разными масками, то реакционными, то прогрессивными, и душат свободу, благо сверхчеловеческое, во имя блага человеческого, успокоения и благоденствия людского в государстве (консервативном или радикальном). И ясно, что слово никогда не было для них святыней, эманацией божественного Логоса, что в нем не видели они отражения нашей бесконечной природы, а было утилитарным средством для разных целей, иногда плохих, иногда хороших, как у составителей нашего сборника.

Требование свободы слова и печати составляет элементарный параграф всякой либеральной или радикальной общественно-политической программы, это одно из абсолютных «прав человека и гражданина». Как право политическое, свобода слова защищается и осуществляется в политической борьбе и вместе с тем является орудием всякой политической деятельности, необходимым предварительным условием всякого общественного самоопределения. С. Н. Прокопович пишет в сборнике: «Защита свободы печати с точки зрения свободного развития художественной и научной литературы была бы с нашей стороны непростительной и непоправимой ошибкой. Мы должны прямо заявить, что свобода печати нужна нам для осуществления общественно-политических задач печатного слова» [206 – «В защиту слова», стр. 181.]. Как общественный деятель, Прокопович говорит верно, отражает переживаемый нами общественный момент. Но может ли литератор сказать только это, может ли он быть так равнодушен к судьбе литературы, к судьбе самого слова.

И вот сборник этот, как явление литературное, как характеристика нашей культуры, очень печалит нас, оя имеет «направление» глубоко нам чуждое и противное. Мы не можем выносить этого равнодушия к слову, мы хотели бы видеть в литературном сборнике больше любви к литературе, больше вкуса к культуре. Необходимость свободы слова и печати кажется истиной аксиоматически-ясной, не подлежащей доказательству, но не слишком ли элементарно ставится эта проблема. Ведь настоящей, желанной для нас, свободы слова нет ни в одной еще стране Западной Европы: там слишком много лицемерия и ханженства, слишком много еще бытового консерватизма и привязанности к властному устройству жизни. О, конечно, нам до зарезу нужна свобода слова для осуществления общественно-политических задач, но неужели нам не нужна свобода слова для религиозной мысли и религиозной жизни, неужели не нужна она для революции морали, для радикальной постановки и радикального решения самых роковых, таинственных проблем человеческой жизни, далеких, казалось бы, от поверхности общественной жизни, но в корне своем ей очень близких. Нравственная цензура все еще давит мещанское европейское общество, все еще не допускает слишком открытого радикализма в вопросе о поле, о семье, о морали, о новой религии, хотя и могут проповедоваться поверхностные и плоские материалистические теории, радикальные лишь по внешности, по духу же безнадежно умеренные.

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosoff.org

И составители нашего сборника слишком консервативны по духу, чтобы желать этой безмерной свободы слова, слишком мало они верят в новые откровения слова и не провидят никаких переворотов, кроме осуществления элементарных общественно-политических идеалов (либеральных и социалистических). И слишком радикальный дух, слишком сильная вера в переворачивающие откровения слова кажутся этим людям столь же непонятными, как и давно написанное: «В начале было слово, и слово было у Бога, и слово было Бог»². Часто по исторической aberrации людям слишком консервативного и умеренного духа слова истинно радикальные кажутся почти реакционными.

Нет, мы не свободы слова хотим во имя решения общественно-политических задач, мы решения общественно-политических задач хотим во имя свободного слова, во имя того Слова, которое должно исполнить смысл всемирной истории. Бороться нужно за свободу слова не только для устроения наших государственных дел, но и в противовес всякой позитивной государственности, всякому установившемуся общественному мнению и общественным нравам, всегда консервативными, хотя бы и под маской социального и политического радикализма. И бороться во имя трансцендентной оригинальности личности, примиренной лишь с универсальностью божественного Логоса.

О НОВОМ РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ [207 – Напечатано в «Вопросах жизни». 1905. Сентябрь.]

Небо – вверху, небо – внизу, Звезды – вверху, звезды – внизу, Все, что вверху – все и внизу; Если поймешь, – благо тебе. Я и Отец – одно '.

От Иоанна, 10, 30

В статье своей о Д. С. Мережковском, так характерно названной «Среди иноязычных», В. В. Розанов останавливается на печальной судьбе этого замечательного писателя *. Что-то не русское, далекое чудится Розанову в Мережковском, дух «Вечных спутников» *, великих европейских и античных традиций. Розанов грустит о судьбе своего литературного друга, но не удивляется тому, что этот европейски-значительный писатель так мало оценен и понят у нас, что его не хочет слушать наша малокультурная интеллигенция, что на родине своей он, как «среди иноязычных». Мережковский одно время был близок к почти славянофильской вере в религиозное призвание русского народа, он глубже других понял Пушкина и Достоевского [208 – Мережковскому принадлежит лучшая в русской литературе статья о Пушкине⁴*, если не считать гениальной речи Достоевского. Вообще, ой замечательнейший у нас литературный критик.] и все-таки остался чужим «западником» для русского интеллигентного общества. Его читают, за ним более или менее признано одно из первых мест в современной русской литературе, но призыва его не слышат, темы его остаются достоянием лишь немногих. В чем тут секрет?

У Розанова есть замечательный афоризм: «Сам-то я бездарен, да тема моя талантливая». Автор этого афоризма необыкновенно талантлив, очень талантлив и Мережковский, но темы их еще более талантливы. Вот этой талантливости, этой гениальности тем Мережковского не могут переварить люди тем бездарных. А ведь большая часть нашего интеллигентного общества, исповедующего позитивистическую веру, живет темами бездарными, выполняет работы на темы самые банальные, заурядные, скучные и гордится этим пуще всего. Не только не понимают тем талантливых, новых, больших, но и не прощают тех, которые их ставят, к ним зовут. Проявляется какая-то рабская злоба против благородных тем, гениальных, волнующих до глубин нашего существа. И Мережковский несомненно пострадал за талантливость и вселен-скость своих тем. Русская демократическая интеллигенция, западническая в своих поверхностных верованиях, слишком еще напоминает плохо одетого провинциала, слишком мало в ней еще великих вселенских традиций, вселенского духа, с трудом она еще воспринимает все слишком культурное и сложное. Но тут грех не одной несчастной русской интеллигенции, которая все же выше европейских культурных мещан, тут грех всей нашей исторической эпохи – измельчания культуры, измены истинно вселенским традициям, духа позитивизма, мелкого беса земли, середины и пошлости буржуазного века. И в Западной Европе Мережковский чувствовал бы себя «среди иноязычных», хотя там его знают и ценят, так как книги его переведены на разные языки. И там, в культурной Европе, полной великими памятниками прошлого, темы Мережковского не ко двору, противны духу времени, совершившему предательство великих вселенских заветов. Там не имел бы

он даже тех немногих друзей, страдающих общей с ним жадой, которых имеет у себя на родине, в стране Достоевского.

Беда не в том, что Мережковский недостаточно русский, слишком культурный человек, в известном смысле он даже очень русский: бедой для него оказались его огромные темы, отчуждала его от времени и временных людей та вселенская духовная родина, из которой он принес эти темы. Духовный рост Мережковского протекал в совершенно особенной атмосфере, далекой от интересов минуты, от мелких споров десятилетий, его внимание приковывали проблемы тысячелетий, и он, может быть, недостаточно видел, что делается вокруг, слова его звучали слишком литературно [209 – Мережковский слишком литератор и то, что он пишет, не звучит живою религиозною проповедью.] . Споры марксистов и народников, фракционные разногласия, политическая злоба дня, быстрая смена социологических направлений, то, в чем видит «жизнь» огромная часть русской интеллигенции, вокруг чего так суетятся, все это было чуждо человеку, которого мучила тысячелетняя вселенская тема об отношении христианства и язычества, который видел «жизнь», смысл ее в греческой трагедии, в смерти богов языческих и рождении Бога христианского, в эпохе возрождения с ее великим искусством, в воскресении древних богов, в таинственных индивидуальностях Юлиана Отступника и Леонардо да Винчи, в Петре Великом, Пушкине, Л. Толстом и Достоевском⁵. Это романтическая черта в Мережковском – отвращение к мелким масштабам современности и благоговейное уважение к большим масштабам мирового прошлого. Мережковский переживал опыт былых, великих времен, хотел разгадать какую-то тайну, заглянув в душу таких огромных людей, как Юлиан, Леонардо и Петр, так как тайна их казалась ему вселенской. В мещанской и безбожной европейской культуре, забывшей вселенские идеи и живущей частными, мелкими, провинциальными интересами, его поразил один Ницше, сошедший с ума от религиозной муки; родными ему кажутся только «декаденты», предтечи грядущего возрождения.

Ведь нельзя же отрицать той очевидной истины, что культура современности ничтожна и мелочна по сравнению, например, с эпохой возрождения или Грецией периода цветения, что господствующая духовная жизнь не задумывается уже над решением мировых вопросов, что гении и герои вымирают, что смысл жизни затерялся в успехах жизни. Мы должны иметь мужество сказать, что царство демократии, одной своей стороной утверждая несомненную справедливость, другой посягает на благородные ценности, горы превращает в плоские равнины и не имеет никакого «во имя». Можно считать социал-демократию, эту ось истории последних дней, делом справедливым и хорошим, полезным и нужным, но нет в ней истинно вселенского духа, чувствуется какой-то провинциализм во всех этих спорах ортодоксальных марксистов и бернштейнианцев и т. п., забвение единственно важного вопроса: во имя какого Бога стоит жить. Все – Марфы, пекущиеся о многом, и не видно Мариин^{*}. Эпохи безбожные, живущие вне Бога, устраивающие жизнь, независимо от смысла ее – самые унылые, скучные, бесцветные и плоские эпохи; в них даже богорочество не может быть в глубоком и страшном смысле этого слова, и атеизм носит явную печать лакейства, в них все большее теряет свою ценность, умалется. Упадочники, «декаденты», столь презираемые мещанским обществом, – правнуки великой вселенской культуры, оторванные от того, что в данный час принято называть «жизнью», тоскующие по новой, могучей культуре. В душе нового человека переkreщиваются наслоения разных великих эпох: язычество и христианство, древний бог Пан и новый Бог, умерший на кресте, греческая красота и средневековый романтизм, Дионис, в котором образ бога языческого сливается с образом Бога христианского, и возрождение – рождение человека новой истории и жажда нового, грядущего возрождения. Новая душа раздваивается, усложняется до последнего предела, идет к какому-то кризису, желанному и страшному.

Упадочники превращаются в символистов и мистиков. Воскресают в нас боги и Бог, опять вселенские темы вступают в свои вечные права, делаются самыми важными. И мы живем не только в эпоху упадка и измельчания культуры, в безбожную эпоху малых дел на равнине, но и в захватывающую по своему всемирному значению и интересу эпоху зачинающего нового религиозного возрождения, загорающегося нового религиозного сознания.

Характерная, существенная особенность нашего, нового возрождения, что оно двойное, двойственное: возрождается, воскресает Бог христианский, и боги языческие возрождаются, воскресают. Мы переживаем не только христианский ренессанс, но и ренессанс языческий. Явления Ницше на Западе и у нас Розанова, возрождение Диониса в современном искусстве, наш мучительный интерес к проблеме пола, наше стремление к освящению плоти – все это указывает на двойственность

нашего ренессанса. Мы зачарованы не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на кресте, но и бог Дан, бог стихии земной, бог сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластической красоты и земной любви. В золотых наших снах нам грезится не только небо, населенное бесплотными духами, но и преображенная земля, одухотворенная плоть, грезится природа, одушевленная фавнами и нимфами, и мы благоговейно склоняемся не только перед крестом, но и перед божественно-прекрасным телом Венеры. Этот золотой век обычно грезится людям или в прошлом или в будущем, во времени, в эмпирическом существовании; но и в вечности, в бытии вневременном, можно ждать воскресшей земли, священной плоти и видеть священный путь к ней не только вверху, но и внизу. Этого до сих пор не постигали, но мы уже начинаем что-то постигать.

Человек нового религиозного сознания не может отречься ни от язычества, ни от христианства, и там и здесь он видит божественное откровение: в жилах его текут два потока крови и производят бурю, в голове его мысли дwoятся. Нет возврата к язычеству, как к тезису, и к христианству, как к антитезису, само противоположение слишком старо. Новое религиозное сознание жаждет синтеза, преодоления двойственности, высшей полноты, должно вместить что-то такое, что раньше не вмещалось, соединить два полюса, две противоположные бездны. В историческом христианстве нельзя уже найти противоядия против новых соблазнов возрождающегося язычества, как нет в старом язычестве противоядий против грехов исторического христианства. Когда мы говорим о новом религиозном сознании, то менее всего хотим сказать этим, что все прежние религии были заблуждением и что нужно изобрести религию новую. Если религия вообще возможна и нужна, то на весь мировой и исторический процесс нужно смотреть, как на божественное откровение, как на интимное взаимодействие между человечеством и Божеством. Новое религиозное сознание есть продолжающееся откровение, вмещение большей полноты религиозной истины, так как на прежних ступенях религиозного откровения раскрылась лишь частичная, не полная истина. Противно и безбожно то утверждение ограниченных представителей исторического христианства, что в язычестве не раскрывался Бог. Христианские богословы смотрят на языческих богов так, как на Бога христианского смотрят позитивисты и рационалисты; они недостаточно мистики, их религиозное сознание недостаточно обширно, чтобы увидеть в языческих богах под разными масками раскрывающийся Вечный Лик Бога Отца, Бога Творца, не менее совершенное откровение Его, чем в ветхозаветном Иегове. И исторически роковая противоположность между язычеством и христианством, непримиримая вражда их, раздвоившая нашу современную душу, не есть ли кажущийся результат неполноты открывшегося нам, не есть ли ограниченность наша, превратившая историческую относительность в вечную распрю между Богом Отцом и богом Сыном? Не вместит ли новый религиозный синтез такой полноты откровения, в которой противоположность между языческим тезисом и христианским антитезисом исчезнет, как мираж? Это религиозная мечта наша.

Если откровения Божества до сих пор не было в мире и истории человечества, то его и никогда не будет, тогда правы рационалисты и пошлые деисты, выдумывающие ненужного и далекого бога; если же откровение было, то оно должно продолжаться и будет продолжаться, так как полнота религиозной истины достигается лишь на протяжении всего исторического процесса, и процесс этот должен быть бого-человеческим. Вопрос о связи между относительным и временным историческим откровением, и вечным и абсолютным мистическим откровением, должен быть пересмотрен и переработан новой философией, мистической и вместе с тем критической философией будущего, которой предстоит послужить новому религиозному сознанию. Только из соединения религиозного опыта с высшим философским знанием может родиться истинный гнозис. Тогда только будет разбита историческая ограниченность богословских школ, внешний авторитет будет окончательно заменен внутренней свободой и будет продолжен путь к полноте мистического богопознания[210 – Это значение философии прекрасно понимает и разъясняет Н. Минский в недавно вышедшей интересной книге «Религия будущего». Вл. Соловьев много сделал для философии религии, и непонятно, как при таком остром философском сознании он мог подчиниться исторически-ограниченному внешнему авторитету.]

\

• •

я не знаю человека в русской и европейской литературе, который так бы

почувствовал двойное религиозное возрождение, так бы проник в его тайны, так бы сознал неизбежность преодоления религиозной двойственности в полноте нового религиозного синтеза, как Д. С. Мережковский. Основная, неизменная тема всех писаний Мережковского, всех его помышлений и переживаний, самая важная и нужная, вселенская тема – два полюса религиозного сознания, две противоположные бездны: христианство и язычество, дух и плоть, небо и земля, богочеловек и человекобог, Христос и Антихрист. Для решения темы о двойственности, переданной нам вселенской культурой, всей религиозной историей человечества, Мережковский и задумал свою трилогию, не вполне удачную по художественности выполнения, но замечательную по замыслу. Та же тема о двойственности, требующей разрешения, заполняет самую замечательную работу Мережковского, на которой будет зиждаться его известность, его двухтомное сочинение: «Л. Толстой и Достоевский». В книге этой он намечает путь к решению проблемы, но не окончательно еще переходит от двух разделенных к Трем соединенным. Поверхность взглядов Мережковского меняется, особенно это бросается в глаза, когда читать подряд все части его исторической трилогии, но существо остается все то же, те же двоящиеся мысли, то же предчувствие Третьего, примиряющего две бездны, тоска по небесной земле и земному небу. Мережковский в самом начале своего пути ощутил, мистически почувствовал, что нет спасения в том, чтобы одну бездну принять, а другую отвергнуть, что святость не на одном только полюсе, что возврата назад, к одной лишь языческой земле или к одному христианскому небу, нет. Мережковский понял, что исход из религиозной двойственности, из противоположности двух бездн – неба и земли, духа и плоти, языческой прелести мира и христианского отречения от мира, что исход этот не в одном из Двух, а в Третьем: в Трех. В этом его огромная заслуга, огромное значение для современного религиозного движения. Мука его, родная нам мука, в вечной опасности смешения, подмены в двоящемся Лице Христа и Антихриста, в вечном ужасе, что поклонись не Богу Истинному, что отвергнешь одно из Лиц Божества, одну из бездн, не противный Богу, а лишь противоположный и столь же Божественный полюс религиозного сознания. Это – мука соблазна последней религиозной свободы.

Мережковский не чистый художник и не чистый мыслитель, у него часто не хватает художественного дара для творчества образов и мыслительного дара для творчества философских концепций, но он своеобразный художник-мыслитель, у него есть дар творить художественную концепцию мыслей, есть способность к интуитивному знанию и провидению. Это особый тип гностика нашего времени, удивительно толкующий тексты Евангелия, проникающий в некоторые тайны. Он ставит себе непосильные, слишком огромные задачи, с которыми не всегда может справиться, но все же прокладывает новый путь. Многому научился Мережковский у Ницше, Достоевского и отчасти у Розанова, но нельзя ему отказать в оригинальности религиозно-художественной концепции, в огромном даре провидения новых мистических путей. Он радикал, революционер по темпераменту, по складу мыслей и стремлениям, вечно склонен к крайностям, не может примириться со всеми средними, умеренными, лишь реформаторскими направлениями. Ему нужны не реформы, а переворот, не преобразования, а преображение, и в религиозном сознании своем он идет по пути революционному. Он гораздо смелее, радикальнее Вл. Соловьева, который все-таки стремился только оправдать веру отцов, в слишком многом был консерватором, боялся новых течений,

13 Н.А. Бердяев обходил некоторые страшные роковые темы и по многим вопросам держался взглядов компромисских, общераспространенных.

Чего хочет новое религиозное сознание, какое последнее его желание, чем отличается от старого сознания? Последнее наше желание, влекущее нас к религии – жажда вечности и полноты бытия, окончательной победы над смертью и узостью жизни. Каждое человеческое существо кончит смертью и все человечество кончит смертью и вся жизнь наша наполнена частичной смертью, – вот этого ужаса окончательного небытия мы не можем, не хотим и не должны вынести. И, в конце концов, есть только две религии – религия бытия, утверждения вечной и безмерно полной жизни, и религия небытия, окончательной смерти. Мир знает одну великую религию небытия – буддизм. Это самая глубокая и совершенная попытка победить ужас смерти и страдания окончательной вселенской смертью, таинственной бездной небытия. Но что такое вне-религиозный позитивизм XIX века, так суетливо устраивающий жизнь? Позитивизм отчаялся постигнуть смысл жизни и победить смерть, позитивизм знает, что смерть есть удел каждого, всех и всего, он примиряется с тем, что небытие есть последний предел, последнее его слово. Над бездной всеобщего и окончательного небытия хотят позитивисты устроить жизнь, облегчить существование, ослабить страдания этого малого, короткого, узкого,

призрачного в своей бессмысленности бытия. Веселые позитивисты, поющие хвалу жизни, должны понимать жизнь, как «пир во время чумы», так как вечная, неизлечимая «чума» сопутствует человеческой истории. Только опустошенные, плоские, лакейски-самодовольные души не чувствуют ужаса этой «чумы» и невозможности этого «пира». И печальный позитивизм в бессознательной религиозной стихии своей сближается с религией небытия, имеет уклон к аскетизму, слабым лишь голосом защищает узость бытия. К религии ведет нас жажда вечного «пира» не «во время чумы», не над бездной небытия, а после окончательной победы над всякой «чумой» и над всяким небытием. Религия учит вселенской борьбе со смертью, с духом небытия во имя абсолютного и вечного бытия. Коренится она в том глубочайшем, последнем сознании, что победа над смертью в мире и завоевание жизни абсолютно полной и вечной могут быть достигнуты человеком и человечеством лишь в союзе с Богом, источником всякого бытия. Поэтому смысл жизни может быть осуществлен, смерть побеждена, вечность и полнота бытия завоевана, личность утверждена не в человеческом, внерелигиозном процессе, а только в процессе богочеловеческом, в религиозном единении с Божеством. Путь только человеческий и безбожный есть путь небытия. Религия учит также окончательному вселенскому освобождению, борьбе с необходимостью, скованностью, ограниченностью во имя абсолютно свободного и беспредельного бытия. Путем только человеческим, безрелигиозным свобода не может быть достигнута, призраки предела и границ необходимости всюду восстают, и путь этот есть путь рабства.

Если окончательная победа над смертью, окончательное утверждение вечной и полной жизни и беспредельной свободы только в пути богочеловеческом, только в интимном союзе человека с Богом, то должен был воплотиться в мир Бог, должен был явиться Богочеловек. В истории мира была единственная, неповторимая точка сближения человеческого и божеского, в ней дана была невиданная и победоносная, богочеловеческая битва со смертью, с духом небытия за жизнь, за радость, за свободу, за вечность и полноту бытия. В Христе человеческая свобода, свобода выбора была ограничена Божественной любовью, но от этого она, свобода эта, столь дорогая для нас, не ограничилась (слово это избочливает лишь несовершенство нашего языка), она сделалась еще большей, захотела спасения человека и мира в царстве Божьем, так как в нем лишь можно спастись от рабства и небытия; мистически примирилась человеческая свобода с божественной необходимостью или, что то же, с Божественной свободой. Сам Бог умер на кресте и воскрес, чтобы открыть миру истину о всеобщем воскресении, об окончательной победе над смертью, о вечной, радостной и свободной жизни.

И с тех пор мир начал распинаться с Христом, Голгофа легла черной тенью на человеческую историю, смерть Христа зачаровала человечество, а воскресение Его не было понято или было понято неполно. Историческое христианство вместило только отрицательную, аскетическую половину религии Христа, поняло небо, как отрицание земли, дух, как отрицание плоти, а бездна на полюсе противоположном была отвергнута, как дьявольское искушение. Дуализм неба и земли, духа и плоти отравил жизнь, превратил мир в сплошную греховность. А жизнь мира шла своим обычным путем, оправдывалась святостью не христианской. Жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть мировой культуры, искусство и наука оказались на полюсе противоположном религиозному сознанию исторического христианства. И вот загорается новое религиозное сознание, которое не может уже вынести этого разрыва, этого дуализма, жаждет религиозного освящения жизни, освящения всемирной культуры, новой святой любви, святой общности, святой «плоти», преображенной «земли». Новое религиозное сознание возвращается к глубоким истокам всякой религии, к преодолению смерти в вечном, полном, свободном бытии личности и преодолению Голгофы в Воскресении. Христианский ренессанс начнется, когда «кончится отрицание, умирание, умертвление, начнется утверждение, оживание, воскрешение. От первого – скорбного, темного, тайного Лица Господня христианство обратится ко второму – радостному, светлому, славному. Этот-то величайший космический переворот и совершается ныне почти неосознано, нечувствительно, как и всегда совершаются подобные космические перевороты» [211 – См. предисловие Мережковского к II тому «Лев Толстой и Достоевский».] .

Вот какими словами Мережковский характеризует новое религиозное сознание, провидит в них новую или вернее вечную, единую религию, но вмещающую полноту большую, чем религии исторические: «Доныне, казалось нам, что быть христианином значит любить небо, только небо, отрекаясь от земли, ненавидя землю. Но вот христианство – не как отречение от земли, не как измена земле, а как новая, еще небывалая «верность земле», новая любовь к земле, новое «целование земли»^{8*}. Оказывается, что не только можно любить небо и землю вместе, но что иначе и

нельзя их любить как вместе, нельзя их любить отдельно по учению Христа. Пока мы любим небо или землю не до конца, не до последнего предела неба и земли, нам кажется так, как Л. Толстому и Ницше, что одна любовь отрицает другую. Надо полюбить землю до конца, до последнего края земли – до неба, надо полюбить небо до конца, до последнего края неба – до земли, и тогда мы поймем, что это не две, а одна любовь, что небо сходит на землю, обнимают землю, как любящий обнимает любимую (две половины, два пола мира) и земля отдается небу, открывается небу: и тайна земная, по выражению Достоевского, соприкасается с тайною звездною»; в этом-то «соприкосновении», соединении и заключается сущность, если не исторического христианства, то самого учения Христова. Дерево жизни уходит не только в невинное голубое небо весенними клейкими листочками, но и в темное, вечно-рождающее, вечно сладострастное «чрево» матери сырой земли корнями своими. Пока земля не небесная – она все еще старая, языческая земля; пока небо не земное – оно все еще старое, не христианское, только кажущееся «христианским» небом. Не будет «новая земля и новое небо»^{9*}, это значит будет земля небесная и небо земное. «Да придет царствие Твое. Да будет воля Твоя и на земле, как на небе»^{10'}. Не только на небе, но и на земле. Да соединит воля Твоя землю и небо, да будет земля и небо не два, а одно, как я и Отец одно^{11'}. Вот соль соли в учении Христовом; вот уже не вода, а «огонь» крещения. Крещенные только водою, мы этого не поняли, и теперь лишь начинаем понимать, что, не поняв этого, мы собственнo ничего не поняли в христианстве».

Мережковский необыкновенно остро поставил проблему отношения между духом и плотью, решает ее блестящим толкованием евангельских текстов, художественной интуицией и мистическим предчувствием будущей религиозной культуры. Судьбы нового религиозного движения связаны с радикальным решением основной, новой темы об отношении религии к «плоти», к «земле», о религиозном освящении культуры, общественности, половой любви, радости жизни. «Рыцарство не исполнило своей задачи, потому что стремилось к ней слишком рано и бессознательно, – но задача была истинная; это все еще в значительной мере и наша задача: освятить не освященное или недостаточно освященное церковью, с церковной точки зрения, все еще слишком светское, языческое; освятить не одну часть, а всю жизнь, не один полюс, а оба, не только не-я, отречение от личности, но и я, утверждение личности в сознании личного достоинства, чести, в древней героической, воинствующей любви к родине, к земле, к народу, ко всему христианскому миру, и в новой внебрачной, внесемейной любви к женщине». Двойственность должна быть преодолена в высшем утверждении, а не отрицании, наше языческое возрождение, реабилитация плоти и радости земной, должны быть признаны равными по святости и божественности с возрождением христианским, тоской по небу и печалью духа. Один Бог в глубине двух противоположных бездн, лишь два полюса единого религиозного сознания, соединяющиеся в полноте откровения. Притупление и замалчивание этой темы ведет к увяданию и религиозному бесплодию. Но проблема духа и плоти может быть еще поставлена иначе, чисто философски, как онтологическая проблема о том, что такое бытие, каков состав бытия, сущность его. Полная религия не может не иметь своей онтологии, своего понимания бытийно-венного состава мира и потому не может обойтись без метафизики. Мережковский постоянно говорит об аскетической метафизике исторического христианства, о противоположной метафизике язычества, но никогда не пробует философски ставить и решать проблему духа и плоти. Это его слабость. В философии, судя по некоторым местам, он следует за Кантом, не отдавая себе отчета в том, насколько необходимо философское преодоление Канта для религиозного сознания, насколько невозможно мистика быть кантианцем.

* * *

Мережковский решительный противник спиритуалистической метафизики, борьба с спиритуализмом исторического христианства – основной мотив его. Тут огромная заслуга Мережковского легко может сплестись с огромным недоразумением, если не подвергнуть этой проблемы философскому рассмотрению. Дело в том, что религиозная проблема отношения «духа» и «плоти»^{12'} совершенно не совпадает с философской проблемой отношения духа и материи, души и тела, физического и психического, хотя с ней соприкасается. «Плоть», о которой говорит Мережковский, есть символическое понятие, она олицетворяет собой и землю вообще, и всю культуру и общественность («тело» человечества), и всякую чувственность, и половую любовь. В «плоти» этой слишком мало того, что мы в философии называем «материей», явлением физическим в противоположность психическому, в ней слишком много того, что в философии называют «духом», явлением психическим в противоположность физическому. «Плоть» не определяется физическими свойствами и химическим составом, «земля» эта не состоит из геологических пластов. Пространственность и

временность эмпирического мира не есть обязательное условие бытия этой «плоти» и непроницаемость не есть такое же роковое ее свойство, как давящей нас «материи». «Плоть» не есть также феномен, явление в противоположность «духу» – нумену, сущности, в ней есть что то нуменальное, метафизически изначальное. Как же связать религиозную и культурно-историческую проблему «плоти» (утверждения культуры, общественности, чувственности, пола, -- словом, воплощенного духа) с онтологической проблемой о том, что такое бытие, каков его состав, и с гносеологической проблемой о том, что такое нумен, а что феномен, каковы условия образования мира эмпирического?

Теория познания, которая представляется мне единственно возможной, истинной и для будущего плодотворной, видит в эмпирическом, пространно-временном мире лишь условное и относительное, кажущееся, а не истинное бытие, лишь положенное нашим нуменальным существом. В «мире» этом, который ведает наука и который кажется позитивистам единственным, исчерпывающим, в «опыте» этом, который мы назовем вторичным и рационализированным, нельзя открыть состава бытия, нуменальной сущности его, ни в явлениях «физических», ни в явлениях «психических», ни в «теле», ни в «душе» [212 – См. мои статьи: «О новом русском идеализме» и «Кризис рационализма в современной философии», в которых намечается возможность такого рода новой гносеологии.]. Только в опыте первичном, не рационализированном, мистическом раскрывается нам истинное бытие, реально сущее, метафизический «дух» и метафизическая «плоть» мира, не только мистическая «душа» наша, но и мистическое наше «тело». философско-критический мистицизм учит, что самое мистическое и есть самое реальное, действительное, наиболее воплощенное, хотя и не по законам рациональным, и оправдывает «опыт» Достоевского. А все эти позитивные «реалисты» прикованные к эмпирической действительности, живут в мире призрачном, мир нуменальных сущностей не воплощается для них ни в чем.

Чтоб из низости душою Мог подняться человек, С древней матерью землю Он вступил в союз навеки¹³".

О союзе, слиянии «с древней матерью землю» говорят все великие религии, великие поэты прошлого, тоскуют по матери сырой земле, видят в соединении с ней величайший религиозный опыт. Этой «земли», нашей Праматери, божественной, нуменальной стихии земной позитивисты и рационалисты не знают, забыли о ней, она не вмещается, не воплощается в их рационально-ограниченном опыте, живут они на другой земле, одной из планет, определенного химического состава, образовавшейся из геологических пластов, и только ее, мертвую, высушенную, кажущуюся землю признают. «Земля», которую Мережковский хочет соединить с «небом», эта бездна внизу – нуменальная, метафизическая «земля», «плоть» трансцендентная. Спиритуализм исторического христианства есть верность небу, духу, но измена божественной земле, мистической плоти. Безрелигиозный позитивизм XIX века есть измена и мистическому «небу» и мистической «земле». Рационалистические позитивисты также далеки от бездны «плоти», как и от бездны «духа», они где-то в середине, на плоскости, лишены мистической чувственности «земли» и тоски по «небу». Вся эта срединная рационалистическая культура бездушна и бесплотна, живет на поверхности физических и психических явлений, но не погружается в глубь нуменального «духа» и нуменальной «плоти». А только в этой глубине и ставится проблема Мережковского. Если спиритуализм исторического христианства умерщвлял «плоть» и тем посягал на первозаданную, божественную стихию, уклонялся к буддизму, то материализм безрелигиозной эпохи умерщвлял «дух», не возвращаясь к глубине «плоти», и потому шел к окончательному небытию, к призрачному существованию на плоской поверхности. Реабилитируют «плоть», возвращают к «древней матери земле» не материалисты, знающие лишь феномен материи, а такие мистики, как Розанов, ведающие древние тайны «плоти» земной. Только для подлинных мистиков, ощутивших в себе древний хаос, земля полна великих таинств, только они могут разрыть в ее глубине клады, совершать земные мистерии, возвращающие нас к элевзийским таинствам и к празднествам Диониса.

Итак, «дух» и «плоть» для Мережковского и неомистиков, людей нового религиозного сознания, не есть нумен и феномен, душа, – психическое, и тело, – физическое, и уж, конечно, не есть доброе и злое. Мережковский иногда запутывается вследствие отсутствия у него философской критики, но в основе его миропонимания лежит глубочайшая идея нуменально-стих¹⁴*, метафизической изначальности не только «духа», но и «плоти», не только «неба», но и «земли» и религиозной их равноценности. «Плоть» мира, чувственность, воплощенность в общественности и культуре земной, в любви полов, в оргийности, также нуменальны, метафизически изначальны, божественно-мистичны, как и «дух», как и «небо». Это вполне

соединимо с спиритуализмом или панпсихизмом в онтологии, которая учит, что бытие состоит из сложной, взаимодействующей иерархии конкретных духовных существ, одухотворенных монад, объединенных во вселенское единство Первичной Божественной Монадой, заключающей в себе абсолютную полноту бытия и путем эманации предвечно творящей множественность бытия. Можно спорить против качества старого традиционного термина спиритуализм, но такого рода онтологию должно будет принять и сверхисторическое, новое христианство.

Грех исторического христианства был не столько в его спиритуалистической онтологии, не компетентной решать нашу проблему «духа» и «плоти», сколько в его дуализме, по которому «дух» был признан божеским, добрым, а «плоть» безбожной, злой. Но ведь может существовать философская онтология, которая совсем будет отрицать существование материи, признает физический мир лишь фиктивной реальностью и такого рода панпсихизм будет только благоприятствовать реабилитации «плоти». Корни чувственности, оргийности «плоти» заложены не в эмпирическом, физическом, материальном мире, корни эти трансцендентны, в бездонной глубине, на одном из полюсов «духа», если мир есть дух.

Метафизика нас может научить тому сознанию, что мировое бытие должно освободиться от уз «материи», от давящей нас закономерности «природы», что пространство и время должны исчезнуть, как кошмар. И это вполне совпадает с самой последней, с самой важной и наиболее таинственной идеей религиозного сознания о преобразении «земли», преобразении «плоти». Идет вековечная битва с первичным порабощением, закрепощением, называемым нами «материей», с ограниченностью всякого пространства и времени, но не с «землей», не с «плотью». Будет «земля» преображенная, не скованная материальными законами, освобожденная, вневременная и внепространственная; будет «плоть» преображенная, не физическая, но полнокровная, чувственная, мистически-сладострастная и вечная, от всяких материальных граней освобожденная. Метафизикой может быть оправдано это мистическое предчувствие, но только в религии тайна эта постигается. Для самого человека, оторванного от Абсолютного Источника бытия, невозможно достигнуть преобразования «земли», освобождения ее от пространств и времен, от скованности и необходимости», и преобразования «плоти», утверждения ее вечного, не тлеющего индивидуального бытия. Но для Бога все возможно и в союзе с Богом, в процессе богочеловеческом, верим, преобразование будет. Религиозная проблема духа и плоти, полярности бездн, двойственности рождается не из онтологического дуализма человеческой природы, а из величайшей для нас тайны раздвоения Бога на два Лица и отношения этого раздвоения к эманации из Бога множественному миру; и религиозно решается эта проблема, двойственность замирается в третьем Лице Бога. По учению христианскому тут таинственная, миру кажущаяся полярность Бога Отца и Бога Сына, которые – одно, и разрешение всех противоположностей в Боге Духе Святом. Об этом потом.

Но наша плоть, плоть нашего мира испорчена, дефектна, ненормальна; не потому, что плоть греховна в своей сущности, является началом злым и должна быть умерщвлена, а потому, что она умирает, тлеет, болеет и страдает, она не вечная и не свободная и должна преобразиться, воскреснуть. Из этого нужно исходить при обсуждении старого и вечно нового вопроса об аскетизме. Не в плоти проклятие человечества, его древняя испорченность, а в смерти, не в свободной жизни его греховность, а в рабской скованности и ограниченности. Ненормальность плоти не в оргийном богатстве жизни, а в бедности, узости и конечности жизни плоти. И религия, сознавшая трагедию мировой плоти, борется не с плотью, а с тлением плоти, не с оргийной полнотой жизни, а со смертью, узостью, подменой цельного частью. Победить нужно в плоти не то, что в ней – бытие, а то, что в ней – небытие, не оживание, а умирание, не утверждение победы, а отрицание. Аскетизм может быть одним моментом, одним из средств, но никогда целью, никогда единственным средством.

Религия аскетическая, буддизм, древний и самоновейший, уклон исторического христианства к черному монашеству, религия, объявляющая войну жизни, а не смерти, бытию, а не небытию, – не наша религия; дух, в котором всякое «да» поглощается огромным «нет», тонет в великом «ничто» противен новому религиозному сознанию. Оргиазм – трагический избыток жизни, столь мало знакомый нашей бесцветной и умеренной рационалистической культуре, аскетической и развратной (это всегда вместе), столь забытый нами трагический оргиазм трансцендентными нитями связан с нашей конечной религиозной целью – утверждением полноты бытия, слиянием с Первоисточником всякой жизни. Не всякий оргиазм есть путь, но не есть ли религиозный оргиазм путь к победе над смертью, к вечному пиршеству в Царстве

Божьем?

Мережковский все это чувствует и понимает. Он видит тайну религии Христа, весь смысл ее в самых загадочных, непонятных словах, которые когда-либо были произнесены: «Иисус взял хлеб, и благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв чашу, и благодарив, подал им и сказал: «Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая, во оставление грехов»^{15*}. Можно ли после этого понимать Новый Завет как религию бесплотности и бескровности? Мережковский справедливо говорит о «язве и преступлении всего исторического христианства, дух которого все еще доныне по преимуществу монашеский, бескровный и бесплотный, невоплотимый, «отвлеченный дух», – которое все еще не ответило на призывный голос Пана, не пристало к великому празднику Диониса, не «преступило» за ту последнюю черту, где небо сходится с землей, дух – с плотью и кровью? «Что это за пир, в котором участвует каждое «сладострастное насекомое», каждый «клейкий листочек?»^{16*} Не зов ли «воскресшего Пана»? Не пир ли плоти и крови, не таинственная ли вечеря нового Диониса, который говорит о себе: «Я есмь истинная виноградная лоза, а отец мой виноградарь»^{17*}; великий праздник, на котором вино претворяется в кровь и кровь в вино?» Вот слова огромной важности для нового религиозного сознания. Вспомним замечательную работу Вячеслава Иванова о религии Диониса, эллинской религии страдающего бога¹⁸". Стремления Вячеслава Иванова так характерны для нового религиозного движения, опыты его должны быть признаны значительным вкладом в наш христианско-языческий ренессанс. Понимание Диониса, как мистического предчувствия явления Христа в мир – вот уже путь к столь желанному синтезу христианства и язычества. Оргийные празднества Диониса разрывают грани, освобождают, являют религиозную среду, в которой воплощается страдающий бог – Бог Сын. Бог Пан есть еще обличив божественной творческой силы, он живет в религиозной атмосфере богоотцовства, но Дионис с его богострадальными празднествами не есть ли уже нарождающаяся в мире религиозная атмосфера бого-сыновства?

Ведь плоть мира священна, божественна не только потому, что она творение Бога Отца, что в ней отражается Его вечная природа, но и потому, что в ней распинается и страдает Бог Сын и в Нем плоть воскресает, спасается от тления и смерти. И полная предчувствий, еще языческая религия Диониса, и преодолевшая язычество, исполнившая величайшие пророчества религия Христа – есть религия богострадальной земли^{[213 – См. принципиально важную заключительную статью В. Иванова «О религии Диониса» в июльской книге «Вопросов жизни». Для Минского тоже земля освящается божественной жертвой, страдающим в ней Богом. См. «Религия будущего»].} В Боге страдающем, распинающимся за землю, воплощенном, – воскресает, оживает земля, плоть мира побеждает смерть, идет к вечному пиру жизни. А черный монашеский, бесплотный и бескровный аскетизм не есть ли бегство от мировой трагедии, измена земле, в которой воплощается и страдает Сам Бог, не есть ли соблазн духа небытия?

Не дух или плоть должны быть утверждены, а личность в полноте и своеобразии своего бытия, трансцендентная индивидуальность, которая есть «воплощенный дух» и «духовная плоть». Идеи личности, индивидуальности должно принадлежать центральное место в новом религиозном сознании, только в связи с этой идеей многое может решиться. Мережковский должен был бы чувствовать огромное значение религиозного понимания личности, но недостаточно раскрывает эту сторону религиозного сознания^[214 – Я вижу слабость Мережковского в том, что он почти не раскрывает религиозной идеи о безусловном значении человеческого лица, плохо понимает личность, мистически ее недостаточно ощущает.]. Ведь Сам Бог воплотился в форме личности и заповедал утвердить личность для вечности, признал безмерную ценность индивидуальности.

Проблема плоти в религиозной ее постановке неразрывно связана с проблемой пола, и Мережковский справедливо считает эту последнюю нашей проблемой по преимуществу и с решением ее связывает судьбу религии. На нашу, кажется, долю выпала обязанность поставить эту проблему во всей ее остроте, обнажить ее, бросить вызов приросшему к ней вековому лицемерию. Трудно говорить спокойно на эту тему, огромное негодование поднимается не только против мещанства и ханжества современного общества, но и против связанного с ней отвратительного калечества тысячелетий. Если мы будем говорить о поле слишком много и слишком открыто, если будем слишком реабилитировать его права, перегнем дугу в сторону противоположную, как это сделал Розанов, то это не только простится перед высшим судом, но и зачтется в религиозную заслугу. Ведь самые мещанские и тупые души

должны понять и почувствовать в интимной глубине своей, что пол источник мировой истории, что с ним связаны интенсивность и богатство бытия, что им заполнена половина жизни мира и от него зависит вторая половина, что в нем коренится трагизм жизни. С полом связаны самые таинственные, загадочные глубины человеческого существования, и это знали все величайшие художники мира. Но самая важная и страшная проблема жизни оказалась наименее решенной и наименее поставленной, так как самое интимное не было признано нужным для хода истории. Проблема эта все еще находится под тысячелетним запретом, признана стыдной, неприличной, неловкой и даже безнравственной, не подлежащей рассмотрению. Каждый предоставлен самому себе в решении одного из самых вселенских вопросов, каждый должен таить в себе муку, близкую всем, но недозволенную к опубликованию.

Много ли можно найти во всемирной литературе и философии по вопросу о поле и половой любви? «Пир» Платона, самое гениальное, самое вечное из всего написанного в этой области, буддийские рассуждения Шопенгауэра, прозрения некоторых крупных художников, удивительная статья Вл. Соловьева «О смысле любви»^{19*} и Розанов, вот и все кажется. А над всем этим загадочные, непонятные, невмещенные слова Христа. В истории – изуверский, кощунственный аскетизм служителей исторического христианства и вечные соблазны Венеры, не умирающей, все вновь рождающейся из пены морской. Около пола совершаются тысячелетние исторические преступления. Проклятый властвующим в истории религиозным сознанием пол загоняется в подземное царство и готовит землетрясения и провалы. Древняя богиня Афродита мстит своим гонителям, она губит те исторические религии, которые не считаются с ее божественной волей. Лжехристианский аскетизм и спиритуализм отравили человеческую душу и тело, развратили сознанием греховности, превратили жизнь пола в что-то отвратительное, грязное и постыдное, умертвили великую религиозную мечту о святости пола, святости любви, святости любовного пира жизни. Пол и связанный с ним божественный Эрос загнаны в темницу буржуазной семьи и в ней лишь терпят, хотя семья не оправдывается ни одним словом Христа; влачат безрелигиозное существование в кафе-шантанах и публичных домах, этом неизбежном коррективе всякого семейного строя. Половая любовь существует вне религии, не освящена, оставлена на произвол судьбы. Религиозный по-старому человек неизбежно оскверняет любимую женщину и сам оскверняется, так как всякое сладострастие считается падением, слабостью, проклятием человечества. Религиозные проповедники, философы, ученые, публицисты, общественные деятели считают достойным и приличным говорить и писать обо всем, о самых ничтожных вещах, но не о поле, источнике мук и страданий. Для позитивистов просто не существует проблема пола, для них есть только вопрос о раскрепощении семьи, вопрос гражданского права и политической экономии, очень почтенный, конечно, или вопрос медицинский и гигиенический, очень тоже полезный, но не религиозная проблема пола. У большей части самых передовых позитивистов можно встретить бессознательные переживания старорелигиозного аскетического духа, хотя Бог в них давно умер и заменен моралью. Мораль эта, нужная для успехов жизни, но не для религиозного ее смысла, слишком дорого стоила и должна быть свергнута новым религиозным Возрождением, по существу своему сверхморальным [215 – Не имморальным.]. Нельзя достаточно оценить заслугу Розанова со всеми его крайностями, который так смело и радикально поставил религиозный вопрос о поле, так революционно порвал с неуместными притязаниями морали. Я не разделяю Розановского решения вопроса, мне глубоко чуждо это древне-иудейское обожествление родового начала, освящение сладострастия рождающего, но восхищаюсь его могучей попыткой изгнать из нашей крови аскетический яд, обнажить пол в его райской святости и безгрешности.

Розанов несомненно повлиял на всю концепцию сверхисторического христианства Мережковского. Мережковский принял вызов Розанова, стал на его сторону, но отнес этот вызов не к религии Христа, а к «историческому» христианству. Историческое христианство, по его мнению, не вместило пола, прокляло его, но религия Христа вмещает пол, и новое, сверхисторическое христианство должно открыться нам в связи с решением этой проблемы, так как от пола зависит вся плоть мира, религиозная правда о земле. Мережковского всю жизнь мучила Афродита, искушала его «белая дьяволица», недаром она играет такую роль в его исторических романах. И он стремится открыть в статуе Венеры черты идеала мадоннского. Несмотря на свою кажущуюся близость с Розановым, Мережковский, в сущности, стоит на диаметрально противоположном конце: Розанов открывает святость и божественность пола и сладострастия любовного как бы до начала мира, хочет вернуть нас к райскому состоянию до грехопадения; Мережковский открывает то же самое после конца мира, зовет к сладострастному и святому пиру плоти в мире преображенном, искупленном и воскресшем. Мережковский прав, потому что смотрит вперед, а не

назад, но каков должен быть путь от начала к концу, что должно утверждаться на этом пути?

Пол не только биологическое понятие, не только эмпирическое явление, которое должно быть уничтожено для утверждения царства духа, которое не имеет места в небе. Пол – трансцендентен, любовь имеет смысл метафизический, с любовью полов, с слиянием полярно противоположных существ тесно связано стремление к вечности, к утверждению полноты индивидуальности. Но пол ненормален, как бы испорчен, любовь трагична. Ужас не в том, что половая страсть греховна, а в том, что полнота и вечность индивидуальности в мире эмпирическом ею не достигается, что индивидуальность дробится, что жизнь пола ведет к деторождению и мое не достигнутое стремление к совершенству передается потомству, обреченному страдать той же мукой. С другой стороны, сама половая любовь постоянно разбивается, оказывается множественной, а не единой, и потому не достигает вечности. Этот трагизм пола, это тление его не христианство выдумало, и Розанов совершенно бессилён перед этой трагедией, как и вообще перед трагедией смерти. Вот основная антиномия всемирной истории: продолжение рода человеческого есть результат несовершенства, смертности, дробления индивидуальности, и оно необходимо для универсальной победы над смертью, для окончательного утверждения вечности и совершенства индивидуальности. Метафизический смысл любви, половой любви, в том, что через нее утверждается метафизическая личность, вечная индивидуальность, а тлеющая плоть нашего мира такова, что и пол умирает, дробится: достигается не вечность одной индивидуальности в бессмертии, а множество смертных индивидуальностей в деторождении, не одна вечная любовь, а множество тлеющих. Безличный родовой инстинкт связан со смертью, а в вечной и совершенной жизни индивидуальностей нет ни смерти, ни рождения. Может ли быть утверждено не родовое сладострастие пола, индивидуальное и вечное? И тут, как и везде, цель не может быть достигнута только человеческим путем, а лишь путем богочеловеческим, лишь в союзе с Богом.

Метафизическое назначение пола вполне осуществляется только в религии. Если полнота любви и конечное назначение ее осуществимо в союзе мистическом, то пути к ней, как и везде, многообразны и индивидуальны и менее всего это путь умерщвления пола. Есть большая опасность прийти к новой форме аскетизма, к одному отрицанию без всякого утверждения, если не признать святости основ половой любви, проявляющейся не только в определенном церковном союзе. Нужен бунт не только против лжехристианского аскетизма, но и против союза семейного, насильственного, всегда безрелигиозного и вечным целям любви противоположного. Ведь семья – союз земного благоустройства, союз родовой, а не индивидуальный. Христос учил не бесконечному размножению, продолжающему несовершенство и смерть, а вечной жизни и совершенству личности, индивидуальности. Нигде мы не встречаем такого непреодолимого консерватизма, как тут, нигде старые чувства и старая мораль не правят так деспотически. Даже Мережковский говорит слишком слабым голосом, недостаточно бунтует, хочет найти общую почву для примирения со старохристианским учением о браке. Половая, брачная любовь должна быть таинством, должна освящаться в союзе религиозном, чтоб смысл и цель ее были вечными, это несомненно, но именно потому должна быть объявлена война всякой идее брака семейного, всякому насилию внешнему и внутреннему, всякой власти над оргийностью пола. Само понятие разврата – старое, буржуазное понятие, продукт отвлеченного морализма, и должно быть подвергнуто суду эстетическому и окончательному религиозному.

Через пол должно совершиться не только соединение двух в вечную полноту индивидуальности, но и соединение всех в общественность, так как, быть может, неразгаданная тайна любви христианской в том и заключается, что соединяет людей любовь не только братская, но и брачная, мистическая влюбленность, а не жалость и альтруизм. Близок к этому и Мережковский. В поле, в любви заключена и тайна индивидуальности, личности, и тайна универсальности, соборности. Розанов вообще плохо понимает индивидуальность и потому для него скрыт истинный смысл любви, его половая оргийность безлична, но, что через пол лежит путь к соборной религиозной жизни, это он чувствует, как никто. О мистической влюбленности говорит и Вл. Соловьев, и с ней связывает многое [216 – Необыкновенные, подлинно мистические идеи Вл. Соловьева о смысле любви, о вечной женственности, о мистической влюбленности резко противоречат банальной, старой морали, развиваемой в самом слабом его сочинении «Оправдание добра», в котором он сбивается на «морализм», как «отвлеченное» начало.]. Именно в отношении к вопросу о поле и любви более всего различаются люди ветхого религиозного сознания и ветхого сознания безрелигиозного от людей нового религиозного

сознания. Новые религиозные люди, люди будущей религии свободы, должны покончить с лицемерным морализмом, бросить вызов государственно-семейным союзам благоустройства и отдаться революционно-мистическим настроениям, в которых, проблема пола и любви ставится и решается религиозно, а не позитивно, социально, морально [217 – Много ценного можно найти по этому поводу в статьях Антона Крайнего в «Новом Пути»]. Но робость перед старыми силами все еще сковывает слишком многих [218 – Даже Розанов не свободен от страха, боится, что его перестанут принимать в «хороших домах», и не высказывается до конца. Нам ненавистна эта цензура современного общества, это насилие ложной совести и ханжества.] .

У Мережковского очень радикальный идейный темперамент, он жаждет великих, мировых переворотов, но иногда говорит он ложным, как бы не своим голосом; у него два голоса и только один из них подлинный, настоящий. Мне кажется, что голос изменяет Мережковскому всякий раз, когда он пытается пойти на компромиссы, найти почву для соглашения со старым, со старой государственностью, старой церковностью, всякий раз, когда нащупывает общую с другими людьми твердую почву, когда боится провалиться от излишнего своего радикализма. У Мережковского есть искреннее, свое собственное, новое, свободное религиозное настроение, есть молитвенные слова, родные людям нового религиозного сознания, но иногда происходит какой-то уклон, являются фальшиво звучащие слова, староцерковные, старо-государственные, ветхие, не наши; как будто он вдруг пугается своего «декадентства», хватается за старую крепость. Таким фальшивым, неприятно режущим ухо тоном написано все, что говорит Мережковский об отлучении Льва Толстого от церкви [219 – Мережковский много верного и глубокого сказал об Л. Толстом, о силе «дяди Ершки»²¹ и слабости толстовского сознания, но совершенно не оценил религиозного значения толстовского отрицания власти, толстовского протеста против официальной лжи и подделки.] ; не своим голосом, не своими словами пытается он искусственно связать себя с исторической церковью, с государственным телом России, вдруг начинает бояться ересей, хотя страх этот ему не к лицу. Мне больно читать те места писания Мережковского, в которых он сбивается с своего пути, берет фальшивые ноты, изменяет своему природному радикализму, мне слишком дороги его искания и я слишком хотел бы, чтоб исканий этих не касались грубые подозрения и обвинения. Ничем так не повредил Мережковский себе и великому делу религиозного возрождения России, как фальшивыми нотами в вопросе о государстве и общественности. Он явно сбился с пути, когда одно время начал реставрировать старое славянофильское учение о государстве, когда чужим голосом пробовал говорить о мистичности власти, когда пытался оживить исторический труп. Поразительно, как это Мережковский, именно столь радикальный, столь бунтующий, столь свободный и новый по своей жажде Мережковский не сознал сразу того, что теперь, по-видимому, начинает сознавать, – что государство, царство есть одно из искушений дьявольских, что всякая власть земная, всякий князь мира этого не от Бога, а от лукавого, что новая общественность должна быть утверждена не в насильственном союзе государственным, а в свободном религиозном союзе, что нет места насилию там, где провозглашено царство любви. Чувство личности, столь важное для нового религиозного сознания он не сумел перенести в политику. Часто Мережковский подходит к истинному учению о безвластии, о мистической безгосударственности, и тогда голос его звучит так искренно, так гармонирует с новым религиозным сознанием, но если бы он не срывался! С ним повторилась та же история, что и с Достоевским, который дал в «Великом инквизиторе» самое глубокое и страстное, единственное в мировой литературе обоснование анархизма на религиозной почве, безмерной свободе во Христе, а наряду с этим защищал самые старые и банальные государственные идеи. И Вл. Соловьев так до конца и не понял, что идея вселенской теократии, царства Божьего не только на небе, но и на земле, несоединима с признанием власти земной, с насильственной государственностью. Нужно выбирать: идти за Христом, отвергнувшим искушения царствами земными во имя безмерной свободы и свободной любви, или за тем, кто Его искушал в пустыне. А Мережковского долго соблазняла *imperium romanum*^{22*}, идея мистической монархии и величие кесаря, которому он готов был предоставить часть того, что есть Божье, хотя кесарь этот никогда не был эмпирическим, а лишь грезой романтика. Он поклоняется Наполеону, сверхчеловеку, человеку-богу, и обнаруживается в этом, что влияние Ницше еще не исчезло в нем. В Петре, величайшем из царей, он видит пример монарха мистического, выполняющего религиозное назначение, вместо того, чтобы видеть в нем просто гения, всегда призванного свыше для направления судеб истории [220 – Взгляд Мережковского на Петра Великого поражает своей неясностью, двойственностью и это связано, по-видимому, с неясностью и двойственностью всех его мыслей об Антихристе.] .

Все это старый романтизм в Мережковском и движет им отвращение к мещанской демократии, к безрелигиозной политике нашей интеллигенции, забывшей великие идеи. В современных либеральных, демократических, социалистических позитивно-государственных идеях мало величия, это не вселенские идеи, не связанные с религиозным смыслом жизни, «буржуазные» идеи. Но какая может быть сейчас великая, вселенская, религиозная государственная идея? Уж, конечно, не старая, мертвая идея царства власти земной, которая не только отвергнута современным политическим, моральным, нерелигиозным сознанием, но должна быть еще радикальнее отвергнута новым религиозным сознанием, как путь духа небытия, искушавшего Бога в пустыне.

Общественность может быть утверждена не на началах государственных, отношениях властвования, а на новых и вечных мистически-свободных началах, подобно тому, как возможно утверждение любви не в союзе семейном, а вне его, в мистически-свободном союзе. Не должна ли быть свободная любовь, безмерная свобода в Боге, единственной основой нового общественного и полового союза? Великой, религиозной «государственной» идее, которую одно время искал Мережковский, уже не может быть, времена подобных призраков и соблазнов уже миновали, но может быть есть иная великая, религиозная идея безвластия, безгосударственности, нового теократического, церковного союза, свободно-любовного, подчиняющего личность лишь воле Бога и на земле, во отрицание всякого старого, насильственно-государственного союза, подчинявшего личность безбожной воле земной. Позитивисты, какими бы радикалами и анархистами они не представлялись, никогда, никогда не освободятся от соблазна государственности, от искушения царствами земными, так как страстно хотят устроить жизнь на земле, безумно боятся хаоса и не знают во имя чего отвергнуть соблазн власти земной.

Но как смотреть на борьбу за освобождение, которая наполняет новую историю, на гордое восстание личности, на декларацию ее прав? Социальное освобождение протекало вне религиозного сознания, оставалось столь же не освященным, как и любовь, как и жизнь пола, но мы не можем не признать бессознательной религиозной святости этого великого движения, иначе мы должны отвернуться от «земли». Люди нового религиозного сознания должны принять и освятить борьбу за свободу, устранение насилия, гнета и властвования, хотя могут относиться с отвращением к позитивному строительству жизни, к культивированию инстинктов политической власти, которые свойственны всем направлениям и партиям, ставящим себе цели государственные. Когда в политических идеологиях идея власти, всякой власти, монархической или народной, всякой воли людской начинает заменяться идеей абсолютных прав, вечных ценностей всяких свобод, господство блага сверхчеловеческого, стоящего над случайной волей человеческой, то тем самым расчищается почва для идеи вселенской теократии, для мистического безвластия. Когда судьбы человеческой жизни ставятся в зависимость от сверхчеловеческого блага свободы, от вечных ценностей, от абсолютных, не подлежащих человеческой расценке прав, то она вручается воле Бога, возжелали, значит, царства Бога и на земле. Эта истина должна быть обнаружена; должна быть освещена светом религиозного сознания. Должна быть раскрыта бессознательная святость свободолюбцев, воинов за образ Божий в человеке и безбожность лицемерных официальных слуг религии.

Мережковский не решил до сих пор проблемы общественности в религиозной ее постановке, не нашел своей политики, часто сбивался в оценке государственности, а вопрос этот так важен для того, кто мечтает о «небесной земле». Как хорошо было бы, если бы он окончательно высказался на все эти больные темы, пошел по верному пути, так как хотелось бы идти с ним вместе к одной цели. Ведь имя Мережковского будет зачислено в ряды первых сознательных предтеч свободо-любивой общественности в союзе теократическом [221 – Предшественником Мережковского во многом является вл. Соловьев.], который не может быть государственным, как не может быть семейным, и провиденциально связан с безвластием.

Историческое христианство, аскетическое, проповедующее индивидуальное спасение путем ухода из мира, проклинаящее землю, в сущности отрицает не только религиозный, но и всякий смысл исторического процесса, мировое развитие просто выпадает из религиозного сознания, вселенская культура оказывается внерелигиозной и даже противорелигиозной. Но чистый, средневековый христианский спиритуализм давно уже умер и сейчас практикуется какой-то компромисс, сделка с землей, вызывающая отвратительное лицемерие. Религия как бы занимается попустительством, смотрит сквозь пальцы на ход истории, допускает развитие

культуры, но ничего не освящает, не входит в жизнь мира силой преображающей. Спасаются вне церкви, спасаются отступники христианства, богоборцы и уж, конечно, Леонардо да Винчи. Гете или Ницше более излюбленные дети Божьи, чем множество служителей исторического христианства. «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем»²³. И исторический прогресс, мировая культура, величайшие ее герои освящаются и спасаются по этим словам Христа, так как не совершили хулы против Духа Святого. Магический круг мистической церкви не совпадает ни с какой исторической церковью, ни с какими относительными человеческими установлениями.

Мережковский и люди нового религиозного сознания не могут вынести этой двойственности, хотят связать свою религию со смыслом всемирной истории, хотят религиозно освятить всемирную культуру, хотят Церкви, которая вместила бы в себе всю полноту бытия, в которой совершались бы все таинства жизни. Но признать смысл всемирной истории, значит признать для нее конечную цель, значит утверждать конец всемирной истории и все в ней оценивать по отношению к концу, все освящать, как путь к завершению всего. С чисто философской точки зрения идея конца мира может быть оправдана, хотя она рационалистически столь же немислима, как и отсутствие конца во времени, бесконечный мировой процесс, эта плохая бесконечность^{24*}, по выражению Гегеля[222 – Кант считал это одной из антиномий и не допускал рационально-познавательного разрешения проблемы конечности или бесконечности мирового процесса]. Хорошая бесконечность, вечность – не в отсутствии конца во времени, а в преодолении всякого конца, уничтожении времени, вневременности. Идея бесконечного прогресса, которой так упиваются позитивисты XIX века, самая унылая, скучная, бессмысленная и противоречивая из идей. Какая-то серая тоска охватывает при всякой попытке реализовать эту идею в мысли и настроении. Бесконечное размножение несовершенства и опять смерть, никакой мечты о жизни вечной, полной в своем совершенстве, недробимой. Да и отрицание конца есть несомненное отрицание смысла всемирной истории, отрицание прогресса, так как смысл требует завершения и мировая трагедия должна иметь как первый, так и последний акт. Психологически же идея конца так глубоко присуща человеческой природе, что она постоянно является в замаскированном виде, возрождается у одних в виде идеи всяких Zukunftsstaat'ов^{26*}, совершенного общества, золотого века, естественного состояния, словом «тысячелетнего царства», у других в виде мрачного провала, пессимистического небытия, полного упадка и т. д. Но только мистики сознательно и радостно принимают идею конца и лишь немногие мыслители ее оправдывают.

Позитивисты и социальные спасители человечества хотят преобразовать, реформировать мир, все улучшать его, и так без конца, без радикального его переворота. Но ведь можно пожелать большего, можно захотеть преображения мира, конца данного мира, ограниченного, испорченного, смертного, и замены его миром иным, «новым небом и новой землей». Идея конца тем и заманчива, тем и прекрасна, что она есть вместе с тем идея начала, не смерти, а вечной жизни, и должна не угашать творческую работу, а усиливать ее. Если завтра будет конец временному и начало бытия вечного, то в этот последний день я сделаю еще большие усилия, так как для вечности творить хочется больше, чем для временности. Все теории прогресса, самые позитивные, имеют свою наивную эсхатологию, ведут с роковой неизбежностью к постановке проблемы конца, завершения смысла истории мира. Особенно в марксизме, как религиозной системе, просвечивает эта примитивная эсхатология, невольное понимание социалистического общества, как конца истории, как начала какого-то иного, сверхисторического процесса. И новое религиозное сознание, связавшее себя со смыслом всемирной истории, неизбежно должно было обратиться к христианской книге, в которой сокрыты таинственные пророчества о конце мира, о завершении смысла мировой истории, о последнем акте трагедии, к «Откровению св. Иоанна».

Идея конца сделалась основной религиозной идеей Мережковского, и свою концепцию христианства он называет апокалиптической, противопоставляя ее христианству историческому. Апокалиптическое христианство знаменует собой перелом во всемирной истории, конец истории и начало процесса сверхисторического. До сих пор религиозный свет шел от Христа, умершего на кресте, из прошлого, в котором не открылась еще полная истина, и свет все слабеет и слабеет, но вот загорается новый религиозный свет и идет от Христа Грядущего, начинается как бы обратное движение времени. В апокалиптическом христианстве раскрывается природа Св. Духа, Утешителя, обещанного Христом, будет вмещено то, что не вмещалось христианским историческим. Будет новая, вечная церковь, церковь св. Иоанна, и новая, вечная

религия, религия Св. Троицы, полнота откровения всех божественных ипостасей, в которой преодолевается всякая двойственность, вместились все ценности мировой культуры. В церкви Св. Иоанна, во вселенской теократии, с образования которой начнется апокалиптический процесс, раскроется правда о «земле», решится вопрос о поле, о хлебе, об общественности, все, что было невозможно для человеческого исторического процесса. К такого рода религиозной концепции очень близок был великий философ- мистик Шеллинг, но Мережковский пришел к ней совершенно независимо от Шеллинга, менее философским, более жизненно-художественным путем[222 – Кант считал это одной из антиномий и не допускал рационально-познавательного разрешения проблемы конечности или бесконечности мирового процесса].

Таким образом, центр религиозного сознания переносится в область пророческую, застывший догматизм, историческая ограниченность преодолеваются. Но есть опасность, чтобы пророчество не оказалось вновь догматически скованным, чтоб и на него не легла печать исторической ограниченности. Признает ли Мережковский свободу пророчества и новое религиозное творчество? С одной стороны, зовет к этому, а с другой, как будто бы и нет. Пусть он исходит из апокалипсиса, но ведь эта боговдохновенная символическая книга раз но толкуется и вечный смысл ее раскрывается только в нашем внутреннем мистическом опыте. Мережковский пророчествует о Новом Иерусалиме с великой радостью и веселием в сердце, его апокалиптическое христианство – белое, для многих оно – черное, и сознание конца есть прежде всего сознание грядущего страшного суда, вызывающего ужас и тоску в сердце.

Пророчества свободны, открываются в новом мистическом опыте, в этом великая радость, но и великая мука. Сама религиозная догматика должна развиваться под влиянием новых пророчеств и свободного внутреннего откровения, а не давить их. Это блестяще оправдывается и на примере самого Мережковского, которого догматики охотно назовут еретиком. Но Мережковскому грозит опасность впасть в некоторый религиозный схематизм[223 – У Мережковского вообще есть склонность к художественному схематизму, у него мало индивидуальных оттенков.], и тогда увянут цветы нового, сверхисторического христианства. Постигнуть религиозный смысл всемирной истории и неизбежность конца ее не значит еще втиснуть ее в давящие схемы, в которых погашается величайшая религиозная истина, истина о свободе. Иногда кажется, что для Мережковского судьба мира решится борьбой Агнца со Зверем, выходящим из бездны, Христа с Антихристом, а сам человек, творческая свобода его, тут будет не при чем. Тогда спасение мира было бы процессом не бого- человеческого, а совсем уж внечеловеческим, совсем уж не трагическим, так как трагедия – только в последней, человеческой религиозной свободе. Вот этого-то фаталистического схематизма, этого вырождения нового пророчества в старую догматику я и боюсь больше всего. Да и не слишком ли рано почувствовал Мережковский близость конца, не слишком ли многое должно еще совершиться, достаточно ли свободен мир для последнего акта? Мережковский приоткрыл что- то новое, страшно свободное, а вдруг опять закроет и для себя и для других, исчезнет перспектива вечного религиозного движения, встанет еще раз на пути призрак догматической мертвечины. Образование церкви есть процесс органический, а не искусственно-механический: церковь не есть крышка, которая делает святым то место, на которое ее налагают; церковь растет из святых мест вселенской культуры, стены ее поднимаются там, где есть божественное в своей основе знание, искусство, любовь, свобода. Но церковь невидимая должна превратиться в видимую, когда новое религиозное сознание обострится. И всякая церковь должна вмещать в себе свободные религиозные настроения. Так ли понимает и Мережковский историческое воплощение, реализацию во времени вечной Мистической Церкви?

Когда единственным источником религиозного света признавалось историческое воплощение божественного начала, данное в прошлом, это совершенно иное положение, чем когда главный источник света переносится в будущее и не воплощен еще ни в какой исторической данности. И в первом случае религиозная свобода наша огромна, так как религиозная истина постигается во внутреннем религиозном опыте и тогда только внешняя эмпирическая данность со всеми ее случайностями приобретает смысл, но во втором случае свобода эта делается безмерной и трагичной.

Раскрытие Духа в богочеловеческом процессе, в котором каждый призван участвовать, есть невиданное еще признание человеческой свободы и вместе с тем начало величайшей трагедии человечества. Не начал ли уже раскрываться Дух в новой истории, в новом опыте, в философии, в искусстве, в освобождении земли?

Мережковский как будто лучше других понимает, что религия Христа есть религия свободы, что в Христе – все в известном смысле дозволено, и так страшно, чтоб он не изменил этому пониманию. Наша религиозная трагедия не есть старая трагедия совести, а новая трагедия свободы, не «моральная», а религиозная трагедия последнего раздвоения и последней свободы выбора. Эту трагедию Мережковский проследил на героях Достоевского и мы больше всего дорожим этим.

Для завершения смысла всемирной истории, для конца ее нужно освобождение, раскрепощение мира и страшное обострение сознания; личность человеческая должна встать во весь свой рост. Тогда только может быть дана окончательная битва двух противоположных начал мировой жизни. Мережковский преждевременно заявил о конце русской литературы; нужна еще и литература, и философия, и возрождение культуры, и политическое освобождение, так как нужна для конца небывалая свобода и небывалое сознание. Позитивисты, социалисты и т. п. думают, что люди будут счастливее, спокойнее, удовлетвореннее, блаженнее, когда не будут уже такими внешне несвободными, голодными, неустроенными. Это и есть самая коренная ложь. Люди будут в тысячу раз несчастнее, когда сознание их не будет отвлечено внешним гнетом и неустройством от самых страшных вопросов бытия. Тогда жизнь их станет нестерпимо трагичной и безмерная свобода их возжаждет Бога, затоскует по любви в Боге. В этом и только в этом метафизический и религиозный смысл социального освобождения человечества. Пусть торжествует свобода по всем линиям жизни, пусть социальные реформаторы накормят и оденут человека, чтобы загорелось в нем последнее сознание его нищенской бедности и рабской беспомощности, невозможности дольше жить без Бога, ужаса окончательного небытия после момента сытости и устроенности. Много званых на пир вечной жизни, все призваны к участию в осуществлении целей всемирной истории, все равноценны перед Богом. В этом истина демократизма. Но мало избранных, не все свободно возлюбят Бога, поэтому осуществление смысла всемирной истории может быть делом не многих. В этом истина аристократизма. Религиозный аристократизм, к которому склоняется Мережковский, вполне примирим с социальным демократизмом и не должен иметь ничего общего с историческим барством.

Тут мы подходим к самому страшному вопросу и самому важному. История всемирной культуры привела сознание человека к двум величайшим идеям – идее Богочеловека и Человекобога. Идея человекобога мучила Достоевского и мука эта вылилась в пророческом образе Кирилова. На человекобоге помешался Ницше, человекобогом бредят многие позитивисты, хотя образ его умалется в их бедной фантазии. Идею человекобога, взятую в ее противоположности идее богочеловека, Мережковский сводит на очную ставку с религиозной идеей Антихриста, предсказанной в Апокалипсисе. Но во всем, что писал Мережковский на эту тему, есть какая-то роковая неясность, близкая нам неясность, наша общая неясность. И не связано ли это тесно с нашей трагедией свободы? В своей книге «Л. Толстой и Достоевский» Мережковский, по-видимому, склоняется к тому, что «Богочеловек и Человекобог – одно и то же», как одно и то же – две противоположные религиозные бездны, вверху и внизу, небо и земля, дух и плоть. Ведь новое религиозное сознание тяготеет к тому, чтобы признать наконец человекобожество, богоборчество, демонизм таким же божественным началом, как и бездну противоположную, признать лишь кажущимся злом; а черта, зло нуменальное, видеть в середине, плоскости, пошлости, в духе небытия. «Пока не сознана до конца тайна последнего соединения: Я и Отец – одно, – сыновья Ипостась, «Я» не кажется ли «демоническим» по отношению к 'Ипостаси Отчей, к «Не-Я», и наоборот, Отчая – по отношению к Сыновней». Повторит ли и теперь Мережковский эти таинственные и глубокие слова? И далее: «Совершенная любовь, любовь до конца, до Бога и такая же совершенная свобода – не два, а одно, и что, следовательно, нельзя противопоставлять любовь без свободы, свободу без любви... Но в том-то и «весь секрет» Черта, что не хочет он до конца; не хочет, чтобы два было одно, а хочет, чтобы два всегда было двумя, и для этого сам притворяется одним из двух, то Отцом против Сына, то Сыном против Отца, не будучи ни тем, ни другим, а лишь отрицанием обоих; притворяется одним из двух полюсов, противоположных и равных другому, тогда как оба полюса уже навеки заключены в двуединстве божеских Лиц, Отчего и Сыновнего; а Дух вечной Середины есть только отрицание этой мистической полярности, только «обезьяна», которая, передразнивая дву-единство Божеских Ипостасей, искажает оба Лица, смешивает их и смеется». «Другого черта вовсе нет, ... это подлинный, единственный Сатана и... в нем постигнута последняя сущность нуменального «зла». Мережковский делает попытку спастись от соблазнов демонизма, принизив Сатану, поняв черта, как полное ничтожество и лакейство. В замечательной статье «Судьба Гоголя»^{28*} он дальше развивает эту точку зрения и в образах Хлестакова и Чичикова видит нуменального черта, к середине, плоскости и пошлости сводит дух зла, дух

небытия. Но где же тогда Антихрист, чем страшен он и соблазнителен? Вопрос о происхождении и значении зла в мире самый трудный, страшный и роковой для будущего всякой религии, может получить два решения, монистическое и дуалистическое. Или дьявол есть жалкая тварь, поднявшая раздор между Богом и миром во имя небытия, так как никакого бытия он утвердить не может, тогда в нем нет никакой бездны, а лишь середина, и в демонизме нет ничего соблазнительного. Или дьявол – самобытное, предмирное, несотворенное начало, и тогда мы приходим к дуалистическому учению о двух вечных царствах, предстоящих нашему выбору. Иногда кажется, что страшные слова о «гиене огненной» как бы подтверждают это соблазнительное дуалистическое учение [224 – Я не утверждаю дуалистического решения и указываю только на огромную трудность этой проблемы, которую Мережковский обходит. Дьявольская стихия не только в плоскости и пошлости, но гораздо более еще в злобе и самолюбии.] . Мережковский не решил еще этой проблемы. Свобода есть божественный дар, но для оправдания смысла свободы необходимо зло. О, конечно, середина, плоскость, мещанская пошлость, позитивистическое небытие – есть Черт, конечно, на великих богоборцах, на глубоком демонизме почил Дух Святой, а не дьявольский, но нет ли тут еще какой-то тайны?

Гордой идеи о человекобоге и всего, что за ней скрывается, к черту-Хлестакову, черту-Смердякову, к середине и пошлости не сведешь. Утверждение личности в абсолютном ее значении есть дело божеское, а не безбожное. Мережковский это чувствует и говорит: «Кирилов доводит до конца главную религиозную мысль Ницше^{29*} – и вот царство «сверхчеловека», предвещаемое Заратустрой, оказывается «здешней вечной жизнью», т.е. «грядущим Иерусалимом», царством Воскресшей Плоти, предсказанным в Апокалипсисе: «мы будем царствовать на земле»^{30'}. Одному из двух равных треугольников дано обратное положение – и оба совпали. Итак, в двух своих крайних точках, в первой – в идее о начале, о божественной необходимости и в последней – в идее о конце мира, о божественной целесообразности, кажущееся антихристовым учение Кирилова и Ницше совпадают с учением Христовым: а ежели совпадают две точки двух прямых линий, то и сами линии должны совпасть: это – аксиома геометрии». Слова эти очень важны для характеристики нового религиозного сознания.

Есть плоское человекобожество, ведущее по пути небытия, его проповедают позитивисты, это, когда человек с лакейским самодовольством ставит себя на место Бога, ничего не уважает, когда все сверхчеловеческое отрицается. «Человек» Горького таков. Тут нет полярной бездны, а середина. Но Бог любит таких благородных богоборцев, как эсхилловский Прометей, как байрьновский Каин, как Ницше, Иван Карамазов и Кирилов. Тут есть бездна, но быть может – одного из Лиц самого Бога.

Двойственность, две полярно-противоположные бездны, о которых говорит Мережковский, – это не Бог и дьявол, не доброе и злое начало, а два равно-святых, равно-божественных начала, примиряемых в Троичности. Вне Троичности, вмещающей безмерную полноту, остается дух небытия, середины и пошлости. Учение о

Троичности Божества – одно из самых глубоких религиозно-метафизических учений, которое защищали величайшие философы. Шеллингу и Гегелю догмат св. Троицы не казался смешным и нелепым, как это кажется поверхностным рационалистам, и с троичностью они связывали свою систему. Замечу здесь только следующее: в исходе из Двойственности путем Троичности, в учении о Троице есть божественная диалектика, допустимая лишь при признании учения о Логосе, лишь при метафизике Божественного Логоса, так как категория числа (1, 2, 3) есть категория разума и применима только к Существо – Логосу и диалектика раздвоения и примирения (тезис, антитезис, синтез) также применима лишь к высшей разумной природе – Логосу. Это Мережковский недостаточно сознает [225 – Мережковский ничего не говорит о Логосе.], так как не идет путем философским, но более философский Вл. Соловьев хорошо понимал это. Во всяком случае, велика заслуга Мережковского, который заговорил о непостижимо-забытом в истории религиозного сознания Третьем Лице Троицы, о Духе, и связал это с нашим религиозным раздвоением. И его религия не историческое христианство и не христианство, так как слово это образовалось лишь от одной из Ипостасей, а религия – Троицы, до сих пор еще не раскрытая. Скажут: символ веры христианской начинается с исповедания догмата Троичности! Но тем поразительнее, что Троичность не была вмещена религией христианской, была непонята, забыта.

Есть какая-то тайна, которую Мережковский не в состоянии выразить, хотя

мучительно пытается это сделать. Не упирается ли он в неизреченное, постижимое лишь в действии, в самом таинстве? Мне часто думается, что все человеческое творчество, все усилия человеческие объясняются томлением по тому, чего нет. Нужно человеку один какой-то секрет знать и тогда будет у него все, будет он страшно богат и радостен, тогда прекратит все свои усилия, не нужно ему будет творить в философии, литературе, искусстве, политике – суррогаты, заменяющие жизнь истинную. Зачем философии, любовь к мудрости, если есть самая мудрость, зачем музыка, поэзия, скульптура, когда само бытие – музыка, поэзия, скульптура? В писаниях своих я выражаю лишь свою тоску по истинном, полном, вечном, свободном и радостном бытии и безмерное желание узнать еш секрет – единственный секрет. Все мы пишем о том, чего нет и чего так жаждем, в музыке творим звуки высшей гармонии, которой не имеем, в образах художника красоту, которой нет. Мука всякого подлинного творчества есть мука религиозная и рождается она из того, что нет у нас еще ключа от тайны бытия, из томительного искания этого ключа. Мы идем путем вселенской культуры, но, когда единственно важный секрет будет разгадан, настанет конец всему конечному, начало – вечному. Мережковский как бы приближается к разгадке какого-то секрета, ходит около него, но знает ли он уже его или знает только о нем? Наши с ним желания слишком схожи, мы хотим разгадать ту же тайну и потому путь у нас должен был бы быть один.

РЕВОЛЮЦИЯ И КУЛЬТУРА [226 – Напечатано в «Полярной Звезде», № 2, 1905'*.]

Не раз уже указывали на двойственный характер шествия революционной демократии в мир: она несет с собой несомненную правду социальной справедливости, а некоторые проявления ее – столь же несомненную неправду отрицания и вражды к благородным ценностям. Тут трагическое противоречие, которое эмпирически так же неустранимо, как и распря между личностью и обществом, между свободой и необходимостью. Волны революционного движения Западной Европы разбивались о скалу великой культуры, очищали ее и сами очищались, встречаясь с великими культурными традициями, с благородными памятниками. Книги, на которых почил дух вечности, вошли в плоть и кровь европейских народов, прекрасные храмы, с которыми связаны тысячелетние чувства, стояли как бы укрепленные на почве вневременной. И революции претворяли в себе великую культуру, переносили в свое будущее ценное и вечное, созданное в прошлом. Европейская социал-демократия по духу своему хотела бы умалить культурные ценности, враждебна ко всему слишком гористому, но она должна быть культурной под страхом духовной смерти, должна сторожить александрийскую библиотеку, хотя бы считала ее не нужной и вредной. И внешняя культурность все более и более побеждает вандализм ее внутреннего равнодушия к творчеству культуры.

В русской революции много своеобразия. Велика эта революция по силе зла и неправды, которые она призвана историей уничтожить и полна она высшего смысла и всемирного значения. Но русская революция в некоторой своей части может оказаться самой некультурной из всех революций мира, в ней легко может соединиться великая правда и подвиг с неправдой и неблагородством. И об этом]0?жно говорить открыто, искренно и правдиво, так как нет и не должно быть такой временной тактики, которая оправдывала бы жертву скрижалями своих ценностей. Проявления русской революции будут некультурны и в известных сторонах своих неблагородны потому, что в несчастном прошлом старой России так мало культуры и благородства. И не официальной, гнилой России бросать этот упрек революции, правительство не смеет говорить о каких бы то ни было идеях. У нас не только не было той великой культуры, что красила старую Европу, но и никакой культурной атмосферы, никаких культурных традиций не было. В историческом прошлом России встречаются отдельные творцы, был Петр Великий, была литература великая, были декабристы, интеллигенция, смелая, своеобразная, взбиравшаяся на самые вершины европейской мысли, но все эти благородные ценности – огоньки, затухавшие в океане варварства и дикости. Истинно всенародной культуры у нас еще нет; всенародное творчество было задавлено, и светлая сотня с утонченными порывами к культурному творчеству и с жадой свободы, большей чем на Западе, жила в среде черного миллиона. И до сих пор русский народ остается сфинксом, загадку которого не так легко разгадать, как это кажется нашим социал-демократам. Не по немецким, полуустаревшим книжкам разгадается эта загадка.

И может разыгаться страшная историческая трагедия. Цепи самодержавия, цепи беспримерного в истории гнета, умерщлявшего жизнь, творчество и куль- ТУРУ> снимаются с многострадального тела России, освобождается русская культура, а

самой культуры еще и нет. Покрытое ранами тело больного почти не дышит. Отдельные огоньки светятся и их нужно спасти от бушующего океана, темного и не творящего. Нигилистическое в русской революции есть дитя нигилизма нашего исторического прошлого, нигилизма русского самодержавия, некультурность радикализма – отражение некультурности консерватизма, вандализма старой, официальной России. В революционном якобинстве всегда ведь узнается дух политического самодержавия и деспотизма. Революция слишком часто заражается тем духом, против которого борется: один деспотизм порождает другой деспотизм, одна полиция – другую, вандализм реакции порождает вандализм революции. Это старая история.

А мы – мудрецы и поэты, Хранители тайны и веры, Унесем зажженные светы В катакомбы, в пустыни, в пещеры?"

Откроет ли русская революция широкий и свободный путь для великой всенародной русской культуры или все благородные ценности остается только унести «в катакомбы, в пустыни, в пещеры»? Все эти мысли приходят в голову, когда читаешь в «Новой Жизни» фельетоны Максима Горького о «Мещанстве»³. Рассуждения М. Горького очень слабы, политически невежественны и просто неумны, прежде всего неумны, но они имеют симптоматическое значение. Сам-то Горький интересен. В крупной все же индивидуальности Горького как бы олицетворяется все, что есть проти-вокультурного в русской революции. Тут уже чувствуется не только праведное восстание против социальной несправедливости, но и несправедливая злоба против культуры, против всего благородного и вечно ценного, тут хамские чувства вплетаются в социальный бунт. Я не могу назвать статьи Горького иначе, как хулиганством в самом подлинном и глубоком значении этого слова. Это не толстовское отрицание культуры, столь для нее плодотворное, требующее переоценки ценностей, это – подымающаяся сила хамства, оскорбляющая вечную эстетику и вечную этику.

Горький выступил в литературе со своим освежающим словом и в первых рассказах своих был силен, оригинален и талантлив. Нужно было рассказать миру о босяках и их бунте. Эта новая сила босячества действовала ослепительно на современное общество и имела успех в самых буржуазных слоях, очевидно по контрасту, ни к чему не обязывающему. Все признали, что босяки Горького – сила бунтарская и революционная, одни с восторгом, другие с осуждением. Слава Горького все росла и цдосла, а писал он все хуже и хуже: романы его слабое первых рассказов, драмы слабее романов, статьи уж совсем плохи. В гимназическом упражнении под названием «Человек»⁴ знаменитый писатель изложил свой символ веры, и даже поклонники его были поражены убожеством этой вещи. Читая статьи Горького о «Мещанстве», чувствуешь настоятельную потребность резко поставить вопрос о том, какого духа Горький, что несет в мир это босячество, не знающее родства, во имя чего этот показанный бунт.

Теперь более, чем когда-либо развивается культ громких слов, какое-то лакейство перед такими звуками, как «пролетариат», «народ», «революция», «восстание» и т.п. И до патологических размеров доходит потребность лежать на брюхе перед кумирами и всякими подобиями на земле. Не привыкли к свободе, не могут жить без начальства, без раболепства-Подлинно ли революционно горьковское босячество, нет ли тут точки соприкосновения хулиганства революционного с хулиганством реакционным, нет ли той же субстанции черного насильничества, отвращения к свободе личности? Ведь босяки – горьковские типы слишком часто теперь оказываются хулиганами-черносотенцами, бунт их выливается в форме самых реакционных зверств. О, конечно. Горький не имеет ничего сознательно общего с черной сотней, не узнает своих героев и ненавидит их черные дела, но это-то и поучительно. Есть хулиганство, враждебное культуре, идеям и вечным ценностям, которое может вылиться как в революционную, так и в реакционную форму, и дух этот Горький хотел бы привить освободительному движению. В последней статье своей «по поводу» полученных им писем Горький пытается оправдать всякое насилие и жестокость, над человеком учиненные, и ставит канарейку выше человека, признает большую за ней самоценность. «Человек» является предельной идеей Горького, последней его мечтой и любовью, и во имя человека этого допускается всякое бесчеловечье, всякое изуверство, духовное и физическое, всякое надругательство над культурными ценностями, над великими вещами, над благородными именами и идеями. Религия человеческого, только человеческого, отвергающая ценности абсолютные и вечные, всегда приводит к тому, что на человека смотрят лишь как на средство. Абсолютная ценность человеческой личности может быть признана лишь религией ценностей сверхчеловеческих. Безбожие больше

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosoff.org
дает канарейке, чём человеку.

Что говорит Горький в своих статьях о мещанстве? Кто Мещане? Те, которые прячутся «в темные уголки мистицизма, в Красивенькие беседки эстетика... печально и безнадежно бродят в лабиринтах метафизики и снова возвращаются на узкие, засоренные хламом вековой лжи тропинки религии». «Мещанин любит философствовать, как Лентяй – удить рыбу, он любит поговорить и пописать об основных проблемах бытия, – занятие, видимо не налагающее никаких обязанностей к народу»... Мещанин – «индивидуалист, это также верно, как нет козла без запаха»^{5*}. Мещане – Л. Толстой и Достоевский. Мещане – русская интеллигенция. Мещанство – религия, философия, эстетика, да, в сущности, и Наука, мещанство – гуманизм, мещанство – заповедь «люби ближнего своего, как самого себя», мещанство – все индивидуальное и свободное, все культурное и утонченное. Что же не мещанство, что ему противопоставляется? Культ силы, поклонение рабочему народу, как факту, как победоносной стихии, злоба против индивидуального творчества, отрицание культурных Ценностей, взгляд на человеческую личность, как на средство и орудие.

«Мещанин любит иметь удобную обстановку в своей квартире и душе. Когда в душе его все разложено, прилично душа мещанина спокойна»^{6*}. Это хорошо сказано, но так ли уж свято уверен Горький, что он не любит этой «удобной обстановки»? Кто же так жаждет устроить «удобную обстановку в своей квартире и душе», кто хочет рационализировать всю жизнь, убить внутреннюю тревогу духа, искание смысла жизни, кто самодовольно отрицает вечный трагизм, охраняющий от всякого окончательного «удобства»? Конечно уж не мистики, метафизики и эстетика, Не Толстой и Достоевский, не мятущиеся интеллигенты и не идеалистические Либералы, а позитивисты, социал-демократы, провозвестники рационалистической религии человеческого устройства. Революционизм хулиганского типа, столь милый некультурной и грубой душе Горького – это ведь очень Поверхностное, чисто Внешнее бунтарство; он допускает всякое внешнее проявление силы, всякое неуважение к человеческой мысли и жизни, всякое отрицание неотъемлемых прав человеческой личности, и все это во имя окончательного спокойствия на земле, во имя «удобной обстановки в квартире» будущих поколений, которым приносятся в жертву поколения современные. Право же, у Горького и любого социал-демократа-позитивиста более «удобная обстановка в душе», чем у Достоевского, чем у нас, не верящих в возможность окончательно рационализировать жизнь, победить внешними средствами иррациональную трагедию мира, принудить насильственно человеческое общество к все той же «удобной обстановке».

И нужно восстановить истинное значение слов. Мещане те, которые по духовной своей бедности временное ставят выше вечного, абсолютные ценности предадут за благоустроенное и удобное царство мира сего, злобствуют против благородной и великой культуры, против гениев и творцов, против религии и эстетики, против абсолютных прав личности и беспокойства ее, мешающего им окончательно устроиться. Мещане те, что строят вавилонскую башню, в которой не остается места для религиозной жизни, всегда отражающей антиномичность и таинственность бытия. Есть в мире святые вещи и только мещанство – хамство может поднять на них свою руку. Это надвигающееся мещанство, враждебное всему истинно благородному, индивидуальному, творческому и внутренне мятежному, должно быть отрезано от очистительной правды демократической революции, и мы должны поднять против него голос во имя свободы и ценностей сверхчеловеческих.

Как неэстетично и безрелигиозно холопство перед пролетариатом потому только, что он пролетариат, что в нем грядет сила, как разворачивает это самих рабочих, которым нужен свет и сознание. Ведь народ, не просвещенный идеями, незаренный светом сознания, может оказаться и черной сотней, тысячей и миллионом, и позорно это идолопоклонство, эта жажда иметь новое начальство. А кто нес сознание в рабочие массы, с подвигом и самоотвержением? Та самая интеллигенция, которую Горький травит. Заслуги русской интеллигенции перед освободительным движением безмерно велики, так как она была носителем личной творческой и сознательных идей. Стыдно забывать это в лакейском усердии прислужиться тому, что владеет данной минутой. Марксисты отрицают это потому, что рациональная теория, плохо вычитанная из немецких книг, сделалась их иррациональной страстью, но Горький не марксист в существе своем, он и для этого недостаточно культурен, у него никаких теорий нет, а есть в нем противокультурная стихия – хулиганство. Бесплодна и пустынна была бы та революция, которая смотрит на прошлое культуры лишь как на *tabula rasa*^{7*} и противопоставляет вечным ценностям лишь новую организацию питания. На этой пустынной почве не может появиться никакой флоры и фауны, не вырастут

никакие цветы, так как растут они только из вечности. Дух небытия чувствуется в статьях Горького, в его грядущем мещанине. «Человек», во имя которого вытравлено все ценное, все вечно сущее, отвергнута мировая культура за аристократизм ее происхождения, есть пустота и небытие. Человек – полнота бытия – есть сосуд божественных ценностей.

И нужно огромное мужество и огромную энергию собрать, чтобы бороться против культурного и политического хулиганства, против надвигающегося мещанства, сказавшегося уже в Западной Европе умалением ценностей, против этого неуважения к человеку во имя «человека», поругания свободы во имя «свободы». В этом отношении мы должны быть идейно непримиримы и абсолютные принципы должны ставить выше всякой тактики, не боятся инсинуаций и клеветы. Страшно видеть в великой по своей миссии русской революции отражение отвратительного лика старой, полицейско-самодержавной России с ее насиль-ничеством, неуважением к свободной мысли и совести, презрением к культурным ценностям. И вся эта газета «Новая Жизнь», и сам Горький, и проект полицейской организации литературы, предложенный самоновейшим инквизитором г. Лениным^{8*}, и подлизывание к новой силе бывших мечтателей, и трусость мысли, боязнь радикального начальства, изуверская нетерпимость – все это показатели безыдейности и духовного умирания, до которого дошло несчастную Россию самодержавие. Великая революция должна совершиться, чтобы побороть реакционный дух, вплетающийся и в проявления самой революции, и возврата назад нет. Окончательно преодолеть этот тяжкий кошмар прошлого, стряхнуть с себя цепи всякого насилия, хотя бы оно исходило от г. Ленина, освободить творчество культуры можно только на том пути, который признает свободу и права человека абсолютными ценностями и на котором человек с благороднейшим содержанием своего духа не может быть обращен в простое средство. Для этого должно воцариться не новое насилие, не гипнотизирующие слова и стихийные страсти минуты, а мощь вечных идей и нового сознания. Всем лакействующим я напому слова одного из самых крупных русских демократов – Н. К. Михайловского: «У меня на столе стоит бюст Белинского, который мне очень дорог, вот шкаф с книгами, за которыми я провел много ночей. Если в мою комнату вломится русская жизнь со всеми ее бытовыми особенностями и разобьет бюст Белинского и сожжет мои книги, я не покорюсь и людям деревни: я буду драться, если у меня, разумеется, не будут связаны руки. И если бы даже меня осенил дух величайшей кротости и самоотвержения, я все-таки сказал бы, по малой мере: прости им, Боже истины и справедливости, они не знают, что творят! Я все-таки, значит, протестовал бы. Я и сам сумею разбить бюст Белинского и сжечь книги, если когда-нибудь дойду до мысли, что их надо бить и жечь, но пока они мне дороги, я ни для кого ими не поступлюсь И не только не поступлюсь, а всю душу свою положу на то, чтобы дорогое для меня стало и другим дорого, вопреки, если случится, их бытовым особенностям»^{9*}. Стихией революции нужно управлять, должно подчинять ее своим идеям, отделять в ней десницу от шуйцы критерием своей нити, правды и красоты, а не раболепно подчиняться ей. Нужно охранять революцию от черных сил реакции, разьедающих ее собственное существо, чтобы правда революции свершилась до конца.

К ИСТОРИИ И ПСИХОЛОГИИ РУССКОГО МАРКСИЗМА [227 – Напечатано в «Полярной Звезде», № 10, 1906.]

Интересно проследить у нас судьбу идей марксизма, судьбу печальную и странную, так как идеи эти с кажущимся торжеством своим окончательно затерялись. Наш марксизм не так давно еще был идейным течением, полным сил и молодости, он повышал умственные запросы, внушал уважение к знанию, призывал социальную науку для решения судеб России, казалось, вносил некоторую культурность в варварский обиход нашей Интеллигенции, боролся со старыми шаблонами, со всякой рутинной. То была борьба идей. Но бог исторической иронии превратил марксизм в борьбу сил, дал ему власть в жизни, когда идеи марксизма начали разлагаться и выветриваться, когда Две Души, уживавшиеся в классическом марксизме – научно-реалистическая и религиозно-утопическая – разделились и восстали друг на друга. В отделении научного реализма от религиозного утопизма нужно видеть сущность кризиса марксизма, внутреннего его разложения, и русская социал-демократия, как могучая борьба сил, пытается сохранить в себе две души, мир внутренний, ценою Потерь идей марксизма, забвением культурных его завоеваний.

В 1899 году К. Каутский мне писал: «Русские призваны дальше развивать теоретический марксизм. Благодаря абсолютизму русские имеют на это время. В

России социальное движение все еще есть борьба за познание, а не за силу»[228 - Переписка с Каутским происходила по поводу моих статей, помещенных в «Neue Zeit»]. Эти приятные для нас, тогдашних русских марксистов, слова получили своеобразный комментарий в дальнейшем развитии русской мысли и общественности. В России были сделаны попытки дальнейшего теоретического развития марксизма, и без хвастовства можно сказать, что русские критические марксисты проявили большую силу мысли и большую смелость, чем немецкие бернштейнианцы, но результат получился для Каутского неожиданный и для марксизма губительный. Оказалось, что не может быть дальнейшего теоретического развития марксизма, что всякое усилие свободной мысли ведет к решительному кризису и разложению доктрины. Критический марксизм скоро превратился в совсем уже немарксизм и даже в антимарксизм по непреодолимой внутренней логике и психологии.

Дальнейшие искания и творческие попытки пошли по двум различным путям – научному, реалистическому и религиозному, идеалистическому, так как система классического марксизма была разом и системой научной и системой религиозной, была реальной политикой и эсхатологической мечтой.

Так было в царстве идей, а в жизни велась тяжелая борьба с тем самым абсолютизмом, который, по парадоксальному мнению Каутского, давал нам время дальше развивать идеи марксизма. Интеллигенция начала борьбу за силу с идейным капиталом старого марксистского познания. И в социал-демократии роковым образом прекращается всякая умственная жизнь, всякая критика. Охранялась святость догмы, так как с ней легко и сладко было бороться за силу, так как с ней как бы сливался реализм жизни с религией, и в иррациональной мистике революции не легко отличить реальную злобу дня от эсхатологического упования. Социал-демократические идеи начали царствовать, завладели сердцами масс, хотя затуманились они пеленой совершающейся в России всенародной революции. Социал-демократия стала как бы выразительницей русской революции, и трагизм положения тут в том, что с ее же реалистической точки зрения в России совершается не социалистическая революция, а политическое освобождение нации, в котором рабочий класс играет видную, но подчиненную роль.

И вот реалистические и научные идеи марксизма предаются забвению, и торжествует только мистика «классовой точки зрения» и социального революционизма. Когда-то марксисты горячо и резко выступали против народничества и старого революционного утопизма, доказывали ту истину, что в России развивается и дальше будет развиваться капиталистическое производство, что через «буржуазный» строй не перескочить, что ближайшей политической задачей может быть лишь «буржуазная» революция, гарантирующая права и свободу дальнейшей борьбы. В противоположность народникам и старым «бунтарям» марксисты были конституционалистами и социальными эволюционистами. Основной научно-реалистической идеей марксизма был принцип развития «материальных производительных сил», этого базиса всякого социального развития и всякого социального устройства, а отсюда уже выводилась классовая борьба и классовая точка зрения. Для научного марксизма нелепа и утопична та мысль, что при любом состоянии производительных сил страны возможен 8-часовой рабочий день, что социальная сила рабочего класса может возрасти в несоответствии с экономическим положением страны, лишь как результат политических усилий социал-демократов. Реалистический дух марксизма – в идее производительности, неустанной победе над природой, и отсюда уже выводится распределительная справедливость. Но в русском марксизме незаметно произошло народническо-утопическое перерождение, реалистические идеи заглохли под напором революционных чувств. Явилась склонность перескочить через «капиталистический» строй с его социально-политическими формами, третировать политическую свободу, как благо «буржуазное», незаметно подменить революцию «буржуазную» революцией «социальной», к которой сейчас же считают возможным приступить. Субъективная «классовая» психология взяла верх над объективной идеей социальной эволюции. В «буржуазной» революции должно принадлежать исключительное господство социалистическому пролетариату, а «буржуазия», к которой отнесено все не социал-демократическое, не должна играть никакой роли – вот парадоксальный вывод из этой «классовой психологии». Только Плеханов, самый умный и культурный из русских социал-демократов, не потерял окончательно марксистской головы и взывал к марксистской совести. Все победоносные аргументы марксизма против «бунтарства», против старого революционизма, против игнорирования власти материальной культуры были забыты. Осталась только эсхатология марксизма, вера в близкое царство правды на земле, в пролетарско-социалистический праведный суд, вера, оторванная от своего материального базиса в социальном развитии. Кто же виновник умственного декаданса русской социал-демократии, забвения марксистских

идей в борьбе революционных сил? Виновник этот очевиден – самодержавие и его изуверства, определившие характер русской революции. Реакционные насилия правительства систематически культивировали идею социальной революции и воспитывали ту психологию, в которой страсти политические переходят в страсти религиозные, и политики превращаются в фанатиков. В таком напряжении, в такой беспросветности нельзя безнаказанно держать человеческие души. Идея социальной революции заключена в системе марксизма. Но в русской действительности она окончательно была искажена, и социал-демократы слепо дорожат этим искажением.

Что история полна всякого рода «революций», это – факт, и нелепо было бы говорить о возможности или невозможности подобного факта. О «революциях» этих рассказывают учебники истории, «революция» такого рода совершается и на наших глазах. Это – традиционное понимание слова революция, не заключающее в себе никакого социологического мирозерцания, не предполагающее никакой теории социального развития.

Совсем иное дело социальная революция в понимании марксизма. Социальная революция, которой ждут социал-демократы, покоится на определенной социологической теории социального развития и вне этой теории не имеет никакого смысла. Марксистская социальная революция это не факт, которого можно желать или не желать, допускать или не допускать, это – ложная теория, оптический обман. «Социальной революции» никогда не было и никогда не будет, хотя всякая революция имеет свою социальную сторону. Система марксизма есть в высшей степени причудливое и некритическое сплетение социологического понимания слова революция с пониманием полицейским, и коренится это в основной двойственности марксизма. Это обнаружилось в известном споре Бернштейна и Каутского. Об этом хорошо писал П. Б. Струве в «Архиве Брауна*2». Но в социал-демократическом сознании проблема эта осталась затемненной.

Не трудно определить внешние признаки революции в традиционном смысле этого слова, и они чисто отрицательные. Когда тюрьмы переполняются, когда на улицах демонстрации, когда одна часть населения сражается с войсками и другой частью, когда происходят разные внушительные явления, вызывающие гонения правительства, то обыкновенно говорят, что в стране революционное движение. Что революция, а что не революция, устанавливается государственной полицией, ее мериллом определяется революционизм.

И стало несомненной исторической истиной, что революции создаются реакцией, и независимо от реакции не имеют никакого содержания, как таковые, т. е. как революции. Революции характеризуются не радикализмом целей, не глубиной перерождения общественного бытия и природы человеческой, а страстностью реакции на зло прошлого, на гнет, на реакцию. Поэтому содержание революции очень трудно характеризовать в определениях творческих, обращенных вперед. Революционер, как психологический тип, всегда обращен назад, только отрицательная прикованность его к прошлому, от которого сознание его не может оторваться, только гонения, воздвигаемые на него силами прошлого, старого, и делают его революционером.

Психология революционизма по существу своему отрицательная, обращенная назад, не открытая, пафос ее питается гипнотической властью зла в прошлом, и творческому полету мешает какая-то влюбленная ненависть к старому.

Ведь революционер не может жить без реакционера, без гнета» без тюрем и полиции, его жизнь не обогащается, а обедняется от исчезновения этих отвратительных призраков, лишается своего пафоса. В этом – ограниченность и условность того, что мы зовем революцией, в этом – умеренность и недостаточная радикальность всякого революционизма. Взор обращается вперед, освобождается от кошмара, и пафос революции исчезает. Становится очевидным, что гнет жандармерии и полиции окрашивал революционеров в определенный цвет, что цвет красный был лишь отражением синих мундиров, что революционная природа создавалась насильничеством власти. Революционизм никогда не смотрит в глубь вещей, он всегда остается на поверхности, всегда условен, относителен и «реакционен» [229 – В психологическом смысле.] , в нем не заключено никаких радикальных утверждений. Психология революционизма, всегда калечащая человеческую личность и затемняящая ее сознание, сознание радикальных, конечных целей жизни, есть историческая трагедия, роковым образом рожденная исторической силой мрака и гнета. И революционизм неизбежен в мире, пока есть угнетение, реакция, предательство, пока государственная полиция, создаваемая всякой властью земной, кладет свою печать на жизнь. Подобный революционизм играет не малую роль в психологии

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org
марксизма, выработавшейся в революционной атмосфере 48-го года^{3*} и поддерживаемой политической реакцией в Германии, стране все еще полицейской, управляемой бюрократией, от которой всегда можно ждать заговора против общества и народа. Но что же такое «социальная революция», революция в социологическом, а не полицейском смысле слова, революция, которую социал-демократы считают своей специальностью?

«Социальная революция» есть марксистское понимание социальной эволюции. Марксизм более всего настаивал на эволюционном характере социального процесса, для марксизма всякий общественный переворот может быть только продуктом социально-экономической эволюции, всякая перемена в распределении благ зависит от их производства, от созидательного социального процесса. Одна половина марксизма, научно-реалистическая, есть отрицание социальной революции, отрицание социального переворота, так как видит сущность социального процесса в непрерывном утверждении, в социальном обогащении, в экономическом творчестве. То, что называется политическими революциями, можно мыслить в терминах отрицательных, можно уничтожить самодержавие, свергнуть монархию, переменить форму правления и даже устранить всякую власть, но судьба социально-экономического развития целиком зависит от утверждения, от производительности, и одним отрицанием тут ничего не достигнешь кроме обеднения, т. е. социального регресса. Марксизм зовет к увеличению производительности и обогащению, к победе над природой экономическим совершенством. Марксизм претендует организовать питание человеческое, решить проблему хлеба насущного, и не его, казалось бы, дело дезорганизовать экономику, голо отрицать под фирмой социальной революции. Эпохи и типы экономического развития человечества измеряются огромными промежутками времени, и тут нет никаких резких перерывов.

Научно установлено, что переход от натурального хозяйства к капиталистическому есть многовековой процесс, не закончившийся и до сих пор, и социализация производства, от которой можно ждать лучшей организации питания и большей распределительной справедливости, научно-реалистически мыслима лишь как многовековой, сложный и многообразный процесс, теряющийся в неразгаданной тайне будущего. И для реалистической науки, которую так любят марксисты, допустим лишь эволюционный и реформаторский социализм, который созиданием предотвращает социальный крах. А социал-демократическая вера в социальную революцию есть противонаучная и даже про- тивомарксистская утопия, есть жажда религиозная и надежда эсхатологическая. У социал-демократов с социальным переворотом связана вера в наступление царства Божия на земле, как бы конец истории с борьбой противоположностей, как бы начало какого-то сверхисторического процесса.

В Германии вера в социальный Zusammenbruch⁴ поддерживается реакционной политикой правительства и реакционным настроением буржуазных классов. Ведь социал-демократия – единственная либеральная партия в Германии, ей приходится вести борьбу за свободу и права, за которые долгн»ы были бороться все либералы. В этой напряженной, гнетущей политической атмосфере растет предчувствие возможных политических революций, и с ними роковым. образом смешивают огромный социальный катаклизм. Там может произойти еще десять революций, но с той окончательной социальной революцией, которой ждут верующие, ничего общего они иметь не будут. Еще в большей степени это можно сказать про Россию» У нас надежды на социальную революцию питаются реакционным; режимом, не знающим меры деспотизмом, постоянным ожиданием столкновения с властью имущими, той лихорадочной атмосферой, тем горем, что создается обысками, арестами, ссылками, казнями?, невыносимым экономическим гнетом народа. Ход русской истории, характеризующейся прогрессивными стремлениями общества и упорной реакционностью власти, воспитал нас в духе крайностей. Нам все кажется, что либо пан, либо пропал, либо все, либо ничего, либо самодержавие и высочайшая степень экономического гнета, либо республика и социализм.

В стихии революции потерялась всякая историческая перспектива. Вкуса к правам, к благам свободы у нас не выработалось. Привычка к угнетению была так велика, что созидание, социальное творчество отступили на задний план, и казалось достаточным уничтожить эксплуататоров, чтобы стать богатыми и чтобы воцарилась социальная справедливость. Думали достигнуть большего, чем в Западной Европе, и все потому, что так мало у нас было, так бедны и угнетены мы были, так мечты разгорелись от гнета и ужаса. Вот почему победила у нас мечтательная сторона марксизма, а реалистические его идеи были забыты. Главная заслуга русской социал-демократии была по преимуществу культурно-просветительная. Это было развитие сознания рабочих масс, просвещение их, внедрение идей

социально-эволюционных. Марксизм очень настаивал на том, что коренное перерождение общественной ткани зависит от развития производительных сил страны и сознания масс. А потом властная тактика Плеве и якобинство бюрократии внулили нашей интеллигенции якобинское понимание общественного переворота. Просветление сознания было заменено одной агитацией, которая никогда ведь не идет в глубь вещей.

Против идеи социальной революции можно выдвинуть два рода возражений, с разных концов. Прежде всего социальная революция противоречит эволюционному пониманию социального развития, противоречит самой природе экономического процесса.

Это чисто научный, реалистический аргумент, заключенный и в самом марксизме. Но социальная революция противоречит и идее сознательного общественного творчества. Вера в творческую свободу, в сознательные усилия людей несомнима со стихийным созданием новой общественности путем внешних, роковых катастроф, путем накопления зла, переходящего в свою противоположность; вера эта хочет переродить общество изменением сознания людей, хочет неустанно обновлять общественную ткань и тем самым сделать ненужным роковой катаклизм. Ведь и в марксизме есть большая анти-якобинская часть, есть учение об изменении сознания общественных классов, как единственном пути к свободе. Нам не мешало бы теперь помнить обе истины: и реалистическую мысль об общественной эволюции, в которой нельзя перескочить через целые периоды и нельзя социальную бедность превратить в социальное богатство, и мысль идеалистическую об изменении сознания людей, о перерождении общества усилиями свободного духа. Я не разделяю идей марксизма, но некоторую дозу марксизма я бы считал полезным прописать нашему социальному движению. Все это поймут, когда проблемы социально-экономические будут сознательно поставлены во всей своей остроте и оттеснят на второй план проблемы политические, а это скоро произойдет, так как нам питаться нужно.

Но своей критикой «социальной революции» я не хотел сказать, что ни в каком случае и ни в каком смысле она невозможна. Ничего не созидаящая, чисто разрушительная «социальная революция» возможна, до нее могут быть люди доведены, но это будет происходить уже в религиозно-мистической, а не социально-позитивной плоскости. Знаю только, что новая общественность никогда не создается социальной революцией, но мистическая сторона социал-демократии влечет ее к социальной революции, и тут начинается хилязм, противоположный христианскому, мечта о тысячелетнем царстве на земле, но не Христа уже, а иного бога. Против этого не может быть ни научных, ни политических аргументов, это иная совсем плоскость, и разговаривать тут нужно на ином языке.

Мы хотим нейтрального социального развития, нейтральной социальной среды[230 - с понятием нейтральной социальной среды у меня связана целая социальное-религиозная система. Чисто человеческой среде и человеческому процессу, переходу от природного и зверского состояния, я противопоставляю явление сверхчеловеческих религиозных начал. В социал-демократии есть элементы человеческие, которым я сочувствую, и есть задачи сверхчеловеческой религии, которой сочувствовать не могу.], питающей человечество и выводящей его из состояния зверского, но не превращающей социальные страсти и мечты в религию, так как только с нейтральной человеческой средой мы можем согласовать свою религию.

РУССКАЯ ЖИРОНДА[231 - Напечатано в «Нашей Жизни», № 362, 1906]

Конституционно-демократической партии, по-видимому, суждено играть роль жирондистов^{2*} в русской революции[232 - Блестящая и отрадная победа партии народной свободы^{3*} на выборах и огромная роль ее в Думе не разубедили меня в моем взгляде на эту партию. На выборах победила не к.-д. партия, а освободительная идея, ненависть к реакционному правительству, что признается и самими к.-д. А идейный оппортунизм и политиканство этой партии в Думе и плачевное «выборгское воззвание»^{4*} доказывают ее не органический, не идейный и не народный характер. Партия эта в лучшем случае - освободительный блок, «союз освобождения».]. Жирондисты были очень хорошие люди, очень умные люди, и благо было бы, если бы они оказались вершителями судеб Великой французской революции. Тогда Франция избежала бы якобинского террора и военной диктатуры, постоянного чередования насилия революционного с насилием реакционным, и истинная свобода воцарилась бы в ней. Но истинной свободы и до сих пор нет во Франции. Жирондисты были сметены стихией революции, характеры их и все их мирозерцание были

рассчитаны на совершенно иной план развития, который история не пожелала избрать. История Франции вступила в какой-то магический круг, из которого до сих пор не может выйти. Уже более столетия черт шутит злую шутку над свободолюбивой Францией, и насмехается над благородными чувствами жирондистов и подобной им породой людей.

Боюсь, что та же участь ждет и наших конституционалистов-демократов, т. е. лучших, наиболее идеалистически настроенных из них. Русская революция упорно не желает идти по предначертанному ими пути, она перешагнула уже роковую черту, за которой план, вдохновляющий конституционалистов-демократов, не имеет силы.

Освобождение России могло пойти таким путем и могло пойти иным путем. Если бы оно пошло иным путем, то русские жирондисты-конституционалисты-демократы решили бы судьбу русской революции, вывели бы страну из кризиса, и все было бы прекрасно. Но революция пошла таким, а не иным путем, это очень печально, но это обязывает к построению несколько иного плана спасения родины.

Я – не сторонник исторического фатализма и верю в творческую свободу человека, но нельзя отрицать внутренней логики революционной эпохи, логики безумия, и особенно нельзя отрицать роковой психологии таких эпох. Ведь «умных», рациональных революций никогда не бывало. Я разделяю во многом критику революции, на которую с таким самоотвержением дерзает П. Б. Струве, но не вижу у него противоядия, спасающего от яда революции, недостаточно вооружен он духовно для борьбы со стихиями, Слишком рационалистичен.

П. Б. Струве – самый выдающийся человек конституционно-демократической партии. Это единственный, быть может, в России творческий политический ум. Моральное мужество его достойно удивления и большого уважения. Но положение этого человека очень драматическое и безысходное. Струве хочет реставрировать идеалистический либерализм в его надисторической чистоте и абсолютной ценности. Теоретически это совершенно справедливо: принципы либерализма ничего буржуазного в себе не заключают и только они могут быть положены в основу социализма, осуществляющего свободу и не попирающего личность. Но практически идеалистический либерализм вряд ли может у нас зажечь в сердцах священный огонь: нужно что-то большее. Пафос «декларации прав» искусственно подогревается, его нет в русской революции. Говорю это, хотя сам думаю, что «декларация прав» есть самая святая и в последнем счете религиозная сторона революций.

Практическая же политическая задача Струве заключается в создании всенародной демократической партии, в которой соединились бы все элементы национального возрождения русского народа, в которой вся новая, свободная, народная Россия восстала бы против старой, самодержавно-бюрократической и владельческой России. Это широкий политический план, истинно демократический и в лучшем смысле этого слова национальный. Струве прежде всего демократ, даже его пресловутый «оппортунизм» покоится на морально-демократических принципах, на недопустимости учинять насилие над обществом и народом, принуждать к отвлеченным идеалам кучки интеллигенции. Этого обидно не понимают. Струве лелеет идею большой, всенародной политики, с широким историческим размахом и потому относится с враждой и неприязнью к кружковщине, к интеллигентщине, к фракционному! разногласиям, к малой политике, не народной и не исторической. В Струве заложена потенция какой-то большой идеи, бесконечно-возвышающейся над нашими интеллигентскими словопрениями, над всякими радикальными словами и книжными политическими теориями. Струве не педант, не рутинер, он, не боится власти слов, он свободный человек в политике, и видит истинную политику в неустанном творчестве, а не в механическом втискивании всего богатства жизни в готовые схемы и шаблоны. За это хвала ему.

Пора бросить эти старые, выветрившиеся подобранные на базаре критерии радикальности и умеренности, левости и правости. Говорят: «Струве – крайняя правая к.-д. партии, какой позор для бывшего марксиста!» Но освободимся от власти заученных слов, от готовых шаблонов, попытаемся отнестись радикально к этому вопросу.

Струве и не правый и не левый. Он хочет по существу, т. е. по-коренному, по-радикальному обсуждать политические явления, хочет строить свою политику на более принципиальных основаниях, чем оглядка на правых и левых соседей. Он может ошибаться, может делать тактические промахи, но радикализм его совершенно несомненен. Есть только одно не банальное, не беспринципное, не заученное

понимание слова радикализм; радикал тот, кто смотрит в корень вещей, кто лучше сознает цели общечеловечности и наиболее согласует эти цели со средствами борьбы. Струве критикует некоторые проявления революции, так как видит в них несоответствие между целями (свободой) и средствами (насилием). Менее всего можно применить слово радикализм к тем слоям нашей интеллигенции, которые плохо понимают цели и смешивают их с совершенно несоответствующими средствами. Никогда истинный радикализм не совмещается с бессмыслием и рутинной, как никогда истинный революционизм не может видеть своей санкции в критериях жандармо- полицейских. Струве глубже социал-демократов ненавидит самодержавие и деспотизм и «умеренность» его определяется силой этой ненависти.

Я пытался восстановить справедливость и воздать должное П. Б. Струве, лидеру и идеологу к.-д. партии. Но может ли быть к.-д. партия такой большой, всенародной демократической партией? Осуществляет ли в ней Струве свою потенциальную народную политику; есть ли в ней этот исторический размах, способна ли она возродить нацию? Мне грустно, что я принужден ответить отрицательно. К.-д. партия будет партией народной, к.-д. не пойдут в народ и не подойдут к нему и потому не будет она в теперешнем ее состоянии партией демократической. Прекрасные политические мечты Струве разлетятся в прах под напором иррациональной русской жизни. В чем же тут беда? Программа к.-д. партии очень радикальна и вполне демократична, это почти социал-демократическая программа-минимум. Не в программе тут дефект. Тактика партии еще не выработана, партия мало еще сделала, но отсутствие в этой тактике насилия и склонность к культурным формам борьбы не помешала бы партии сделаться демократической и народной. Думаю, что дефект тут психологический и самый коренной.

Состав к.-д. партии и дух ее таковы, что члены этой партии, за самыми редкими исключениями, не могут подойти к сердцу народному и не захотят этого сделать. Не нужно быть сторонником экономического материализма, чтобы увидеть всю «буржуазность» психологии к.-д. Это – порода людей, имеющая вкус к мирной парламентской деятельности, но не способная к творческой работе национального перерождения, лишенная обаяния, энтузиазма, широкого исторического размаха. У огромного большинства к.-д. нет идеи всенародной политики, о которой мечтает Струве, демократизм их чисто теоретический и не всегда искренний, психологические предпосылки у них таковы, что они не могут говорить в народных собраниях, среди крестьян и рабочих, и привлекать к себе сердца народных масс. Слова их будут сухи и мертвы, как бы ни была демократична их программа, и им не будут верить, потому что не таково у них выражение глаз, не так голос звучит, не таков их облик. У к.-д. нет веры, которую они могли бы понести народу, нет мирозерцания, заражающего массы, никто не пожелает страдать и умирать за эту партию, и она не будет народной, она распадется, и часть ее образует партию откровенно-буржуазную.

Да, положение П. Б. Струве очень трагическое. Он задыхается в атмосфере предрассудков и староверчества нашей «радикальной» интеллигенции, не выносит ее узости, ее связанности, видит ее оторванность от народа, от сердца России, ее неспособность к большой всенародной политике, и идет... к либеральным земцам и профессорам, которые не имеют предрассудков традиционного радикализма, но имеют изрядное количество предрассудков академических или барс-квладельческих, тоже ведь мало привлекательных, которые лишены пафоса, страдают политической бесполостью. Отсутствие безумия у всех почти к.-д. не есть еще показатель того, что великий разум живет в них. В к.-д. партии нет никакой органичности, почвенности, нет корней в народе, и единство ее демократической программы остается словесным. Очевидно, всенародную большую политику нужно иначе делать, не должно связывать себя с социальными группами, которые тянут вниз, как тяжелые гири.

Струве ни «правый», ни «буржуа», подкапывающийся под демократию, – он во многом утопист, несмотря на свой огромный политический разум. Струве – идеалист и говорит: «Я должен, следовательно, я могу»^{5*}. Это хорошо, но только тогда он исполнит свое должествование, осуществит свою огромную историческую задачу, когда найдет истинное противоядие от яда, разъедающего души нашей интеллигенции, отравляющего самые истоки народной жизни. Этот яд я вижу прежде всего в культивировании политики, как «отвлеченного» начала [233 – Терм. Вл. Соловьева], в разжигании политических страстей, как таковых, в признании путей политики и государственности единственно спасительными, самыми важными, в отрывании политики от целостной жизни духа. Великая всенародная политика возможна лишь в том случае, если она будет не только политикой, не только спасением

«отвлеченным» политическим путем, а будет связана сокровенными нитями с полной духовной жизнью народа, с религиозным центром его жизни. Но сам Струве и к.-д. заражены этим ядом и подталкивают Россию по пути бездушной политической борьбы. И будут на этом пути гореть партийные страсти и потухать религиозная и культурная жизнь, по примеру Западной Европы.

Струве слишком увлекается искусством политики.

Социал-демократия дает религиозный пафос, которым заражает сердца народных масс, увлекает молодежь. Сама политика для социал-демократов есть религия, религиозное делание. Что могут противопоставить этому конст.-демократы? У них нет никаких идей[234 – Говорю не об отдельных представителях, а о партии, как целом. Каждый считает своим долгом забыть свои идеи, входя в партию.], кроме той несомненной, но куцей идеи, что конституция, гарантирующая права и свободы, лучше самодержавно-бюрократического режима. И молодежь, и рабочие массы не пойдут за конст.-демократами, так как они не дают им пищи духовной, а насчет желания дать пищу материальную находятся на подозрении.

Струве очень преувеличивает сознательную роль социал-демократии в русской революции, приписывает ей то, что совершает революционная стихия жизни, но он недооценивает реального значения религиозного пафоса социал-демократии, которому недостаточно противопоставить голые и формальные принципы либерализма, так как никого ими не увлечешь. Россия отдана уже волею судеб во власть крайностей, черные и красные цвета господствуют, и тут не бледные теории нужны, умеренные и бестемпераментные, а новые, пламенные идеи.

Таковыми идеями могут быть только идеи религиозные, не менее радикальные, чем социал-демократические или черносотенные. Пока Струве этого не сознает, все заложенные в нем потенции приведут к малому. Он ведь скептик, и потому не знает секрета власти над сердцами, секрета, который знают люди красного и черного цвета.

Наши жирондисты призываются историей к власти, но власти они боятся и неспособны к ней. Черт реакции и революции все так запутал, так далеко завел, что всякая власть пахнет кровью, а этого запаха не вынесут идеалистические профессора и земцы. У конст.-демократов две души – одна государственная, тяготеющая к власти и устройству порядка, другая – пропитанная интеллигентской моралью, отвращающаяся от всякой власти и всякого устройства, оппозиционная навсегда. Струве хочет примирить власть и свободу, государство и личность, а в конкретных терминах данной минуты – монархию и народ. Он призывает к праведной власти и верит в нее. Боюсь, что порядок в России будет водворен властью несправедливой, и печать проклятия, тяготеющая над государственностью, не снимется с нее.

Творческая общественная работа возможна и на пути внегосударственном и создание новой общественности не есть синоним сознания новой власти. Прудон, несправедливо забытый, и культурные анархисты, быть может, ближе к истине, чем модный Марке и враждебные ему государственные либералы. Народную партию, во многом близкую к идеям Струве, нужно создавать, но она не должна быть ни классовой, ни политиканствующей, она должна быть обращена, главным образом, к крестьянам и рабочим, и принципиально отрицать все формы эксплуатации и все рентные доходы наряду с отвержением всех форм государственного гнета. Пафос «декларации прав», по которому тоскует Струве, может возродиться в народном движении, если социал-демократический яд будет убит религиозным противоядием. А русская Жиронда в теперешнем ее виде не спасет Россию, так как что-то большое и важное должно для этого спасения совершиться.

о путях политики[235 – Напечатано в «Свободе и культуре», №2, 1906]

Свои «Чтения о Богочеловечестве» Вл. Соловьев начал словами: «Я буду говорить об истинах положительной религии – о предметах очень далеких и чуждых современному сознанию, интересам современной цивилизации. Интересы современной цивилизации это те, которых не было вчера и не будет завтра. Позволительно предпочитать то, что одинаково важно во всякое время. Впрочем, я не стану полемизировать с теми, кто в настоящее время отрицательно относится к религиозному началу, я не стану спорить с современными противниками религии, – потому что они правы. Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное

состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть. Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определиться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существующее в том, что человек делает, познает и производит. Если допускать безусловное средоточие, то все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных явлений в разумные, внутренне необходимые события. Совершенно несомненно, что такое всеобъемлющее, центральное значение должно принадлежать религиозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомненно, что в действительности для современного цивилизованного человечества, даже для тех в среде его, кто признает религиозное начало, религия не имеет этого всеобъемлющего и центрального значения. Вместо того, чтобы быть всем во всем, она прячется в очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, является одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание»*.

Слова эти очень интересны и важны для нас, немногих, поднимавших вопрос об отношении между религией и политикой, вызывавших столько недоумений и недоразумений своей мечтой о религиозной общественности. Скоро, надеемся, уже настанут времена, когда проблема эта, «очень далекая и чуждая современному сознанию, интересам современной цивилизации», сделается самой большой и важной. Сознают, наконец, что «то, что и одинаково важно во всякое время», ближе и роднее существу человеческому, нужнее для его спасения, чем то, чего «не было вчера и не будет завтра». Тогда услышаны будут слова, связывающие «политику» и все огромное, что в России совершается, с вечностью, тогда перед судом ее будут устанавливаться ценности.

Еще недавно у нас почти безраздельно царили современные «интеллигентные» варвары, «позитивистические» дикари, отрицавшие всякую религию и религиозность, восставшие против религии с почти религиозным фанатизмом. Но вот идет новая порода людей, более культурных, более утонченных. Это переходное поколение освобождается от нигилистических манер и допускает религию в числе других переживаний, разрешает ее, как составную часть культуры. Но религия у них загоняется в «очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, является одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание». Запрещают религиозным переживаниям выходить на свет Божий, их рекомендуют скрывать, таить в себе, ни в чем не воплощать, избегать соборной религиозной чувственности, как колдовства и суеверия, а мир и совместную жизнь людей устраивать на иных, нерелигиозных, позитивистических началах. Боюсь, что такую отвлеченную, бесплотную и бескровную, и ни для чего не нужную религиозность отстаивала и редакция «Полярной Звезды», насколько об этом можно судить по статьям П. Б. Струве и С. Л. Франка¹. Это ужасно – довести свой отвлеченный формализм до того предела, до которого довел его Струве, когда говорит, что «внутренне терпимо относится даже к религиозности церковной» [236 – «п. 3.». №13, стр. 130], хотя в церковности видит ложь и зло. Не только в религиозном, но и в культурном отношении окажется бесплодной и нетворческой та точка зрения, для которой Вольтер так же хорош, как католический храм, и... все кошки серы. Хорош Вольтер, хорош и католический храм, эстетически мы восхищаемся предметами самыми противоположными, но творец должен быть чем то, не пустой формой, обладать качественным содержанием. Если бы все думали и чувствовали, как Струве и Франк, писали бы формальную декларацию прав, то не было бы ни Вольтера, ни католического храма, никаких воплощений и творческих продуктов, так как католицизм создал храм, так как просветительный рационализм создал Вольтера. Нужно перейти от отвлеченного формализма, от «идеализма» и «иллюзионизма» к реализму в религии, к органической полноте, к содержанию будущей культуры.

Страшно и отвратительно – это раздробление и разорванность современной души, эта потеря индивидуальности. Человек в полноте своего бытия исчез, растаял, разложился, только части, куски, оторванные, отвлеченные от целостного существа живут какой-то самостоятельной и, в сущности, призрачной жизнью. И жажда воссоединения, возврата к полному и цельному бытию, к всеединству – религиозна, утоляется она в живой мистике. Это понял Вл. Соловьев в своей глубокой критике «отвлеченных начал»*, хотя сам иногда впадал в утверждение «отвлеченных начал», напр., в морали и отчасти в государственности.

То, что мы говорим о связи политики с религией, о вечном смысле во временном и переходящем, потому только кажется оторванным от «жизни», что в самой жизни все разорвано, оторвано одно от другого. Кто живет «отвлеченной» политической жизнью, считает лишь политику истинным бытием, лишь в политическом пути видит спасение, тот «жизнь» отождествляет с самодовлеющей политикой, а все остальное, всю бесконечную полноту жизни -- «жизнью» не признает, называет «отвлеченностью», хотя сам более всех в «отвлеченности» повинен. Так ученый видит истинную «жизнь» в своей науке и часто ее почитает едино- спасающей, Дон Жуан – в любовных похождениях, художник – в своем искусстве. Отвлеченная, самодовлеющая политика так же царит в современном мире, как и отвлеченная, единоспасающая мораль, они поработают нас, пользуясь раздробленностью жизни и разорванностью души. И все существо наше восстает против веры в эту единоспасающую политику, против утверждения политических страстей и политической воли к власти, оторванных от религиозного центра жизни, против государственного устройства земли и благоденствия в нем, как последнего мерила и высшей ценности.

Неправедны пути политические, и невозможно отвлеченной, оторванной от смысла жизни политикой спасти человечество, очеловечить его, убить в нем зверя первобытного и зверя грядущего. Мы не можем и не должны мириться с оторванностью современной политики от конечных идей, от религиозных страстей, с тем оппортунизмом, который хочет устроить жизнь независимо от смысла ее, сегодняшнее и завтрашнее отвлекает от вечного. Плоды этих путей политики, этой безрелигиозности уже известны, индивидуальность человеческая уже загублена была на этих путях, дух угашен и человечество приведено к бездне пустоты.

Вся трудность и ответственность нашего положения в оценке русской революции и всех новейших революций и вся наша жажда воссоединения политики с религией в том коренится, что мы не можем смотреть на исторический процесс, как на отмирание зла и торжество добра, просто как на улучшение, в котором все, чему мы говорим «нет», – в прошлом, чему говорим «да»*, – в будущем. Для нас будущее двойственно, в нем грядет не только небывалое добро, но и небывалое зло, в нем должны разделиться для последней битвы противоположные начала мировой жизни. Есть не только зло первичное, начальное, с которым ведется освободительная война, но и зло последнее, конечное, которое не побеждается, а лишь выявляется прогрессом. В этом – трагедия мировой истории и невозможность чисто человеческого ее разрешения. Этот мир нельзя так усовершенствовать и устроить только человеческими, рациональными путями, чтобы исчезло в нем мировое зло (не моральное, а религиозно-метафизическое зло), чтобы он укрепился навеки, реформированный до совершенства.

В революции сходит великая правда, святое освобождение человечества от изначального поработавшего зла, с двумя неправдами: неправдой прошлого, безбожной государственностью, самодержавием, преступно отрицавшим безусловное значение человеческого лица, и неправдой будущего, религией земного устройства человечества вне Бога и против Бога, всеобщим обезличением, новой безбожной государственностью, нарождающейся уже в позитивной социал- демократии. Мистический смысл революции в том, что два зверя встретились в ней лицом к лицу и в таинственной какой-то точке совпали: первобытный зверь, отпечатлевший свою бесчеловечную и безбожную природу на насильственных государствах, на чудовищах- Левиафанах", на царях земных, на всех преступлениях, совершаемых сильными и властвующими, и конечный зверь, зарождающийся в идеалах человеческого муравейника, окончательного устройства, принудительного счастья, за которое продается вечность и свобода, в религии небытия, провозглашаемой позитивизмом.

С двумя образами зверя должна равно бороться вечная правда революции. Такой правдой является прежде всего провозглашение свобод, восстание против всякого превращения личности в предмет, декларация прав человека, которая и исторически имеет религиозное происхождение, родилась в религиозных общинах Англии. Тут религиозный корень политики, который есть и у конституционно-демократической партии и у других освободительных партий, но не религиозная политика еще, не то воссоединение в полноте, о котором мы мечтаем. Человеческое лицо имеет абсолютную ценность, как сосуд, вмещающий божественную бесконечность, и не может быть подчинено таким фиктивным, не божеским и не человеческим ценностям, как государственность, национальность, утилитарная общественность, противопоставлять ему, как высшее, можно только Бога и соединение в Боге.

Русская государственность, от которой мы теперь кровавыми усилиями отрываемся,

которую должны преодолеть, чтобы не погибнуть окончательно, была самым крайним, самым чудовищным, в истории еще невиданным утверждением «отвлеченного» политического начала. Самодержавие соединило себя кощунственно с православием, получило по видимости религиозную санкцию, и все наши консерваторы, ныне откровенные черносотенцы* и хулиганы, исповедовали свою веру в формуле «самодержавие, православие и народность»*, но мы встречаем здесь самый яркий пример религиозного обоготворения государства, признание государственности ценностью высочайшей. Этот абсолютный цезаризм не христианского происхождения, он исторически унаследован от языческого Рима через Византию, от первобытной языческой Руси, и религиозно непримирим с царством Христа. Кесарю поклонились, как Богу, государству, как церкви, политике, безбожной и бесчеловечной, поработили человека, образ и подобие Божие. Тут фикция государственности и связанной с ней национальности, оторванная от религиозного центра бытия, отвлеченная от всех человеческих и божеских ценностей, ведет самостоятельное существование Зверя-Левиафана, существование призрачное, истинную жизнь умерщвляющее. Только Бог может быть поставлен выше человека, только божественным ценностям могут подчиняться ценности человеческие, а государство, национальность, бытовые особенности, старые устои, которым поклоняется наш консерватизм, которые он возлюбил превыше Бога и человека, ведут к настоящему культу сатанизма. Черная сотня и черное наше правительство отслужило уже по всей России свою черную мессу.

15 Н. Л. Бердяев

Русская насильственная государственность есть организованное преступление, организованное попираие Божеских и человеческих законов, и страшная звериная морда, которую открыла теперешняя реакция, ясно говорит, какая религия скрывается под самодержавием, вступившим в историческую сделку с православием. Казалось бы, религиозный человек, возлюбивший Бога и Христа утвердивший в центре всего, должен говорить: да погибнет нация, государство, весь устроенный быт, все призрачные ценности земные, если они покупаются ценою попираия заповедей Божьих, если безбожные преступления должны во имя их совершаться. Но исповедующие религию отвлеченной государственности более всего полюбили порядок на земле, устройство своего быта. Религия государственности, к которой сводится русский консерватизм, всегда смотрит на человеческое лицо, как на средство, как на орудие для «высших» государственных, национальных, бытовых и т. п. призрачных ценностей. Нет таких кровавых человеческих жертв, пред которыми остановилась бы эта религия государства, все дозволено для отвлеченной политики консерватизма, нет пределов истязаниям над человеком, совершаемым во имя Левиафана. Союз самодержавия с православием, государства с церковью не одухотворил и не освятил государства, а, наоборот, умертвил святость церкви, обездушил ее. И осталось государство безбожным, бесстыдным и звериным, служащим не Богу и человеку, а третьему, источнику зла в мире.

Поразительно, что то же безбожное и безличное, насильническое государственное начало, та же неправедная, «отвлеченная» политика появляется и на полюсе противоположном. Неправда революции – во взгляде на всякое данное человеческое поколение лишь как на средство для поколений будущих, на человеческую личность, как на средство для блага человеческого общества, для новой государственности. И реакция, и революция сначала отрывают политику от вечных ценностей, делают ее безбожной, а потом все ценности подчиняют политике, превращают политику в ложного бога. И проглядывает морда все того же зверя. И реакция, и революция одинаково расценивают все содержание жизни по критериям политическим, по полезности для целой государственности, старой или новой, и ничего не признают самоценным. Неправедно разжигать «отвлеченные» политические страсти, черносотенные или красносотенные, так как это путь озверения, а не очеловечения. Нет красоты в лицах, искаженных злобой политической, и красивы лица, горящие негодованием человеческим. Неправедно политику признавать центром жизни, ничем не одухотворять плоть политическую, ей подчинять все богатство бытия. Неправеден путь борьбы политических партий, оторванных от центра жизни, от смысла ее. Неправедна жажда политической власти и господства, опьяняющая современные общественные силы. Довести политику, как таковую, до крайнего минимума, до окончания политики, до растворения ее в культуре и религии – вот что должно быть нашим регулятивом, вот хотенье наше, вот истинное освобождение. Политическое освобождение есть освобождение от политики. Нельзя убить зверя политики, зло старой государственности, одной «отвлеченной» политикой, новой государственностью. Нужно государственности, насилию, власти, «отвлеченной» политике противопоставить иное начало внегосударственное, иную не

насильственную общественность, не новое политическое насилие, а свободу иных путей. Нужно зверя не зверем укротить и уничтожить, а высшей мощью, все звериное низвергающей и преображающей. Глубокая и вечная правда была сказана Л. Толстым о государстве, о звере политики, о безбожии насильничества. В этом мы должны учиться у Л. Толстого, признать его более христианином, более себе близким, чем Достоевского, Вл. Соловьева и из новых Мережковского (который только в самое последнее время стал на верный путь). Но нам чужд и далек религиозный рационализм Л. Толстого и его отношение к культуре. Новой религиозной общественности толстовство не может создать, не может вести к ней, так как правда толстовская лишь критическая и творчество религиозной мистики отрицающая. Из мыслителей европейских относительная, но недостаточно замеченная правда есть у Прудона, в его все же идеалистическом анархизме, в его пути внегосударственного общественного созидания

13"ния. Не к «непротвлению злу» мы призываем и не борьбу отрицаем, а к иному протвлению, к иным путям борьбы.

Мы допускаем, существование нейтральной человеческой социальной среды, в которой происходит процесс очеловечения, исхода из состояния природного и зверского, элементарного освобождения от первобытного зла. Процесс этот может обладать первоначальной святостью и не заключать еще в себе сверхчеловеческого начала в религиозно-положительную или религиозно-отрицательную сторону. Так, например, в либерализме и социализме есть человеческая праведность, элементарное очеловечение, элементарное освобождение от зверского порабощения. Образ человеческий открывается, личность человеческая поднимается для разрешения смысла истории. Но правда либеральная и продолжающая ее социалистическая правда по преимуществу отрицательная и слишком элементарная. Чисто либеральные и чисто социалистические общественные пути устраняют зло несомненное, зло насилия и эксплуатации человека, но влекут они за собой в будущее не только добро, но и новое зло. Из нейтральной человеческой среды должны вырасти, должны из нее развернуться полярно противоположные религиозные начала, уже сверхчеловеческие, из которых только одному мы можем сказать свое «да». Например, в позитивной социал-демократической религии из нейтральной человеческой среды (праведного социализма, не мнящего себя религией) рождается сверхчеловеческое начало, в религиозном отношении нам враждебное и противное, царство князя мира сего, Великого инквизитора, новая безбожная государственность, царство мещанства.

Весь производственный, экономический процесс человечества по преимуществу должен быть отнесен к нейтральной человеческой среде, он освобождает человека от первобытной власти природы, организует его питание, создает почву, на которой вырастает культура с самыми противоположными своими результатами. Но эта нейтральная социальная среда легко может сделаться орудием дьявола, может превратиться человеческое добро в сверхчеловеческое зло. Восемичасовой рабочий день есть несомненное человеческое добро по сравнению с 12-часовым рабочим днем и его должно добиваться, но из этого человеческого блага могут вырасти цветы и белые и черные. Мы приветствуем и поддерживаем всякое освободительное движение, политическое и экономическое, еще человечески нейтральное, но должны противодействовать его переходу на противоположный нам сверхчеловеческий путь, а политика «отвлеченная», оторванная от религиозного центра бытия, слишком легко превращается из несомненного человеческого блага в сверхчеловеческую ложь. Мы приветствуем нейтральный, не превратившийся в религию социализм, побеждающий эксплуатацию и организующий питание, но должны воссоединить его с религией истинной, чтобы противостоять надвигающейся социалистической лжерелигии. Как бы мы ни относились к нейтральной социальной среде, какие бы религиозно-нейтральные, но человечески хорошие действия ни совершали, мы теперь же должны вступить на новый религиозный, не «отвлеченный» путь. Должны создавать не религиозную политическую «партию», что внутренне противоречиво, а религиозное общественное движение, религиозную культуру [237 – У Мережковского до сих пор отсутствовало понятие нейтральной, человечески праведной социальной среды, и потому он слишком резко все делил на царство Христа и царство Антихриста.]

Всякая либеральная, демократическая, свободолюбивая политика стремится устранить противоположность между государством и обществом, растворить государство в обществе. Правовое государство, говорят, есть государство общественное, народное, оно само общество, а не сила, вне общества лежащая и его давящая. Мы можем и должны приветствовать очеловечивающий процесс растворения, таяния государства в обществе, но безбожную и бесчеловечную стихию государственности, насилия, власти, стихию безличности, не победит ни правовое государство, ни

государство социалистическое, ни даже анархическое государство, никакое безличное начало. Говорю «анархическое государство», потому что анархисты – позитивисты, материалисты никогда государства не преодолеют, никогда из царства насилия не выйдут, никогда свободной общественности не создадут, личность не поставят в центре. Безбожное насильничество, сатанинское властолюбие, безличность мы должны провидеть и в государстве либеральном и социалистическом, а не только в самодержавном. Если в прошлом государство и имело какую-нибудь добрую миссию (что должно было ограничено), то миссия эта давно прекратилась, государство не служит уже культуре, настали времена, когда не может уже быть великих государственных идей, когда внегосударственные, надгосударственные идеи должны царствовать и вдохновлять. Мы не верим в рационалистическую утопию Толстого или анархистов-позитивистов, не думаем, чтобы государственность могла быть теперь уже уничтожена, чтобы насилие и власть могли быть сейчас уже изгнаны из мира [238 – Необходимость государства связана с испорченностью человечества, а освобождение от него – с коренным перерождением человечества.]. Звериная стихия насилия и власти будет жить и являться в новых образах. Но должен быть избран путь, на котором парализуется стихия государственности, насилия, зверства, безличности, на котором образуется иная светлая, свободная сила, должно быть найдено противоядие против соблазнов государственного позитивизма. И принять мы можем только «политику» культурно-анархическую в своей тенденции, анархическую не в смысле утверждения насилия, а в смысле отвержения всякого насилия, не анархию хаоса и мирового распада, а анархию свободной гармонии и божественного соединения. Мы не можем участвовать в осуществлении власти, потому что ни какую власть государственную не признаем праведной, потому что не верим в то совершенное государственное состояние, которое силой хотелось бы поддерживать и право было бы поддерживать, потому что личность не может забыть. Старым политическим, государственным страстям должно противопоставить не новые политические же, государственные страсти, а новые религиозно-общественные и религиозно-культурные идеи. И на этой почве может быть выработана особого рода тактика, можно представить себе ряд этапов, ступеней, по которым пойдет новая внегосударственная общественность, союз свободы и любви. Общественность свободная и любовная, не государственная и не насильственная, общественность личностей может быть только религиозно мыслима и религиозно созидаема, но в отрицании старых форм государственного гнета и экономической эксплуатации мы можем соединяться с либералами и социалистами, можем с ними сотрудничать, становиться на те же ступеньки, никогда не сливаясь ни с какой «отвлеченной» политикой. В «политике» мы должны поддерживать децентралистические, федеративные тенденции, все, что ослабляет силу власти, что превращает государство в земское хозяйство, в самоуправляющиеся общины, все, что дает перевес правам личности над государством, все внегосударственные общественные образования.

Неверно думать, что лишь стремление к власти, к государственному устройству есть творческая политическая деятельность. Наш «анархизм» не есть дезорганизация и разрушение. Эволюционным и реформаторским путем может быть созидана общественность не государственная и личность не насилующая, и может отмирать в сердцах людей любовь к власти и культ государства. Самое важное дело – умерщвлять государстволюбие, властолюбивые политические страсти и заражать сердца людей иной любовью. «Отвлеченная» политика никогда не углубится до этих корней, всегда останется на поверхности и будет создавать призрачное государственное бытие. «Отвлеченная» политика знаменует собой величайший разрыв между индивидуальным и универсальным, между интимным и соборным, пытается навеки укрепить мучительную противоположность.

Индивидуализм говорит: индивидуальное есть высшая ценность, но оно не должно иметь никакого отношения к миру, к истории, к общественности; политика, устраивающая вселенную, должна быть отвлечена от самого важного и дорогого для каждого существа. Этот индивидуализм допускает религию, как интимное переживание индивидуума, но не позволяет перелиться этому интимному переживанию в универсум, воплотиться в историю, преобразить общественность. «Индивидуалисты» думают, что это и есть настоящая индивидуальность, а нас упрекают в измене индивидуализму, в подчинении интимного объективности, но тут ужасное недоразумение, тут злоупотребление словами. Мы, именно мы – индивидуалисты, так как хотим, чтобы миром правило наше индивидуальное, чтобы мир перевернули интимнейшие наши переживания, ценностям нашим хотим покорить всю эту кажущуюся объективность. Например, красота есть достояние интимного и индивидуального переживания, и о ней нужно как можно меньше говорить, как можно меньше ею заниматься, как можно меньше выявлять ее, рассуждают так называемые «индивидуалисты», некрасивое,

внекрасивое, «отвлеченная» политика спасает мир, человеческое общество перевернет историю. Красота, интимное и индивидуальное, должна спасти мир', преобразить общественность, говорим мы, по ту сторону красоты нет и не может быть новой, праведной общественности. Перед чудом красоты смирится мировое зло. Это значит, что мы говорим: индивидуализм должен быть утверждён до универсализма, должен быть царем вселенной, т. е. превратиться в соборность, воплотиться. И история в этом за нас. Она полна религиозными общественными движениями, религиозными культурами, индивидуальным, ставшим соборным, воплотившимся, а не отвлеченным; она знает великие произведения искусства, в которых интимная религиозность переливалась в мир и поворачивала ход истории. Таковы все органические, истинно творческие исторические эпохи. Мы жаждем небывалой новой органической эпохи, в которой то, что ныне лишь для немногих интимно ценно, воплотится в мир, станет соборным, станет плотью, а не отвлеченностью, но примеры подобного рода бывали и в греческой культуре, и в раннем итальянском ренессансе, и во все периоды общей мистической чувственности. Нет никаких оснований видеть в раздробленности нового времени, в рационалистической отвлеченности, в отсутствии органической чувственности полного бытия – вечную норму жизни. Нужно освободиться от гипноза новых времен, от суеверий рационализма. Зарождение и обострение религиозного индивидуализма характерно для нашей эпохи, с него начинается кризис рационализма и антирелигиозного позитивизма, протест против рассудочной, отвлеченной культуры, ужас небытия, восстановление прав романтической мечты, но это лишь переходное состояние. Окончательный переход к органической и творческой эпохе, к соборной религиозности, возможен не путем реставрации старой исторической формы религии, а лишь путем раскрытия нового религиозного сознания, вмещающего в себе и всю старую истину и вместе с тем творчески продолжающего дело вечной, безмерно полной религии. Новый универсализм, новая религиозная соборность из индивидуализма родится, через личность и ее свободу пройдет.

Мы не новую хотим выдумать религию, а единую вечную раскрывать в новом религиозном творчестве. Одно христианство не может нас уже спасти не потому, что оно ложь, а потому, что неполная истина, не вместившая всей полноты нашего опыта и наших хотений, потому что в нем открылась, хотя очень важная, центральная, но часть истины. В христианстве, взятом в его исторической относительности и ограниченности, нет еще положительной общественной правды, не вмещает оно еще всего дорогого нам богатства культуры, есть Богочеловек, но нет еще Богочеловечества. Историческое христианство, аскетическое, бесплодное, – индивидуалистично, лишь о личном небесном спасении говорит, и нельзя найти в нем правды земной, соборного спасения и преображения земли, плоти мира. Религия Христа была центральной точкой всемирной истории, из которой можно понять весь смысл истории, но христианство осталось оторванным от этого смысла всемирной истории, для него как бы выпало все, что совершалось великого в истории, все творчество культуры, все мечты об общественном преображении земли. Смысл религиозного кризиса, который обострился в современном человечестве, хотя не многими еще сознается, в том заключается, что нельзя успокоится ни на старой аскетической, бесплотной, не общественной и не культурной религии, ни на новой, уже состарившейся, земной безрелигиозности. Потому так легко соединяли христианство с каким угодно политическим изуверством и кощунственно прикрывали им людоедские реакционные инстинкты, что в христианстве, только в христианстве, не была открыта еще правда о религиозной общественности, о религиозной земной культуре. И с представителями исторической церкви «блудодейств – вовали цари земные»*. Не сошел еще явно на общественное человечество Дух Утешитель, обещанный Христом, тело человечества не сделалось еще богочеловеческим, святой общественностью и святой культурой, вмещающей бесконечную полноту бытия. Христианские праведники спасались индивидуальным подвигом и молились за грехи мира, но праведности общественной, культурной, всемирно-исторической мы только ждем. Тогда она победит старую безбожную государственность и новую безбожную государственность, тогда она освятит великую мировую культуру, освятит землю.

Можно даже поставить вопрос: была ли до сих пор истинная церковь в историческом воплощении, не была ли религия индивидуальной в своей правде, а соборность – не заключенной в круг свободной мистики? Преступления церкви против земли, против земной правды, против культуры и свободы слишком ужасны, слишком невыносимы. Старой церкви нельзя уже привить новых общественных добродетелей, нельзя дух живой вдохнуть в нее, принудив ее признать благо конституции и 8-часового рабочего дня, это было бы механично, почти позитивистично [239 – В этом отношении я расхожусь с С. Н. Булгаковым]. Новая таинственная мистика, давно уже просасывающаяся из глубины, должна разлиться по земле, и новая любовь должна

загореться в теле человечества. Откровения должны продолжиться, и больное человечество жадно ждет их.

Не аскетически отворачиваться мы предлагаем от политического освобождения человечества и от творчества культуры, ныне раздробленного, о нет, все это должно продолжаться и имеет еще свою миссию. Но наше сознание обязывает нас помнить, что задача наша – ускорить наступление органического религиозного периода, который преодолет рационалистическую отвлеченность, раздробленность, воссоединит в высшей полноте разорванные части духа человеческого. И мы только еще предтечи. Должно привести к скорейшему концу «отвлеченную» политику, должно задачу политики понять, как уничтожение политики, растворение в высшем, усиленное сокращение ее власти, подчинение ее сверхчеловеческому благу. Это обязывает к новому пути, на котором можно и должно поддерживать и чисто политическое освобождение, поддерживать даже ту или иную партию, но никогда не сливаться ни с одним путем политики, не подчиняться ему, а, наоборот, по мере сил подчинять его себе.

Мы можем сказать, что конституционно-демократическая партия сейчас в России – наименьшее зло в сфере «отвлеченной» политики, что ее должно поддерживать в целом ряде праведных ее дел. Особенно это ясно в данную минуту. Меньше в этой партии культа насилия, не превращает она реальной политики в религию, больше в ней человеческой правды, той нейтральной социальной среды, о которой я говорил выше. Но люди, жаждущие религиозной общности, органического воссоединения, преодоления «отвлеченной» политики, как и всех «отвлеченных начал», не могут соединиться и с этой партией, слишком чувствуется в ней духовная буржуазность. Пусть политика сама по себе будет как можно менее обаятельна, но для того только, чтобы вновь стать обаятельной, как часть религиозного целого.

ДЕМОКРАТИЯ И МЕЩАНСТВО [240 – напечатано в «Московском Еженедельнике», № 11, 1906]

Много мы писали о грядущем мещанстве, о «грядущем хаме»*, о нашествии сил, враждебных благородной и великой культуре, писали – и дошли по адресу звуки некоторых наших слов, но не мысли наши, не настроения наши. Одни из простодушия, другие из зложелательства навязали нам вражду к демократии, страх перед ее победным шествием, говорили: представители нового религиозно-философского и религиозно-общественного течения отождествляют демократию с мещанством; видят в народе, в рабочих массах только хамство, в них проглядывают аристократические инстинкты и буржуазная боязнь утратить привилегированные культурные блага. На критику демагогическую, эксплуатирующую темные инстинкты масс, гипноз толпы, отвечать не следует, но должно разъяснять недоразумения, раскрывать истинное содержание своих идей.

В демократии мы видим вечную правду, признание достоинства человеческого лица, как такового, оценку его по внутренним качествам и, следовательно, отвержение всего, что превращает личность в простое средство, забывает ее природу, мешает человеку встать во весь свой рост и показать свое подлинное лицо. Демократии мы никогда не противопоставляем экономических и политических привилегий, социальных неравенств и не ищем спасения от отрицательных ее сторон в каких бы то ни было социальных и государственных силах. Демократия должна совершить до конца свою ломку насильственного, бесчеловечного социального и государственного иерархизма, должна освобождать от рабства у материальных предметов. Но за имя чего? Мы говорим: во имя свободного, безвластного иерархизма лиц человеческих, органически подчиненных началу сверхчеловеческому, во имя ценностей, высших, чем человек, и определяющих значение человека. Грядущее мещанство говорит: во имя самообожествления человека, самоудовлетворенности его, во имя благ человеческих, признанных высшими и более ценными, чем блага сверхчеловеческие, чем ценности божественные, истинно благородные и культурные. Человек, – цель, а не средство, лицо его имеет значение абсолютное. Это истина великая, но не последняя, не конечная истина. Человек, отвергнувший все сверхчеловеческие ценности, не пожелавший уже поклониться святым храмам, вечным книгам, великим именам, прекрасным предметам, не благоговевший перед красотой и благородством, перед мудростью, перед вечностью, открывавшейся в живой истории, человек, обоготворивший себя, признавший «человеческое» своей последней святыней, есть небытие, пустота и мещанство.

Мещанство не демократия и не по социальным признакам оно определяется, о нет, но демократия может превратиться в мещанство, если примет религию самообоготворения грядущего человечества, если признает своей последней святыней только «человеческое» и тем самым превратит грядущего человека в ничтожество, в ничто, лишит его благородного содержания. Пролетариат не мещанство, пролетариат – трудящийся народ, который должен быть освобожден от гнета экономического и политического, должен выявить все богатство личностей, но «идея» пролетариата, самовлюбленность четвертого сословия, но социал- демократическая религия, прививаемая сердцу пролетариата, есть мещанство, отрицание благородных ценностей, святой культуры, предание вечности во имя самообоготворения.

Органически в сердце народном, быть может, меньше мещанства, чем во всех привилегированных классах, и не народ мы подозреваем в хамских чувствах. Безрелигиозная буржуазия произвела самые сильные опустошения в человеческих сердцах, вытравила самые благородные чувства прошлого – вечного, а демократическая интеллигенция, срединный слой рационалистического века, столь гордящийся своим поверхностным революционизмом, заразился этим ядом мещанства, этой страстью устроить жизнь, отстранив смысл ее. Часто теперь думают, что смелость отрицания и отвержения гарантирует от мещанства, но забывают, что корень мещанства в умалении ценностей, в постепенном превращении великого в малое и в ничто, мировой трагедии – в мещанскую драму, комедию и наконец в пошлый фарс. Истинно освобождающий, антимещанский бунт, великая революция духа лежит гораздо глубже, неизмеримо радикальнее. А от современных «человекобогов», от обожествляющих себя человекочеловеков очень пахнет мещанством, и часто ощущается около них нахождение фарса. Пахнет мещанством от надоевшего, банального «демонизма». Несет запахом мещанства от социал-демократического «демонизма», мечтающего отделаться от вечности, от Бога и устроить временное, обоготворяющее себя человечество, смерти все же навеки подвластное, не от рабства освобожденное, а от благоговения и благородства.

Мы боремся не с народом, не с рабочим классом, а с известными идеями и настроениями, которых у него может и не быть и даже не должно быть. Мы думаем, подобно нашим противникам, что праведно социалистические интересы трудящегося народа и освобождение его связаны неразрывно с мещанством в нашем смысле, и хотим разорвать эту связь. Ведь трудящийся народ не менее древнего, не менее аристократического происхождения, чем так называемая «аристократия», и он может, он должен пойти по благородному, вечному, религиозному пути. Злоба против вечности, против великих вещей, мешающих устроиться на земле, напоминающих, что есть что-то высшее, чем довольство человеческое, прививается народу людьми временными, людьми недавнего происхождения, но ее нет в корнях народной жизни, и она не нужна для торжества правды демократии. Мы восстаем против неблагородства, которое, к сожалению, так часто проявляется у носителей и создателей будущего, которое так характерно для зарождающейся религии позитивистической социал-демократии. Оно сравнимо только с неблагородством наших отмирающих поработителей и угнетателей, бывших правителей и эксплуататоров. Благородство всегда предполагает уважение к человеческому лицу и благоговение к святым, прекрасным, сверхчеловеческим вещам. Горе и несчастье, если людей дотерзали до того, что не могут они уже быть благородными, не могут помнить о своем древнем, теряющемся в вечности происхождении. Пусть будут прокляты терзатели, но зачем же идеализировать это ужасное состояние, зачем видеть в озлобленной угнетенности единственный источник правды? Самообоготворение человека, человеческого, самолюбивая жажда каждого малого быть самым великим, быть выше Бога, выше истины и красоты, злобствование против высшего не может быть благородным, духовно-аристократическим, противоположно рыцарскому служению «прекрасной даме». Почему демократию хотят связать с религией мещанства, человеческого самодовольства и самообожествления, а не с религией рыцарства, благоговения к сверхчеловечески прекрасному? Такова антирелигиозная тенденция нашей эпохи, – все идет к умалению во имя человеческого благополучия, устроения быта. Прошлое наполнено мещанством, мещанскими бытовыми трагедиями, бытом, из которого должно вырваться, но нас больше пугает и огорчает мещанство будущего, так как будущим мы больше дорожим, так как будущее мы создавать хотим. Всякое мещанство, и прошлое и будущее, связано с устроением быта человеческого, который возлюбили больше сверхчеловеческого. И мы хотим демократической справедливости, хотим освобождения человеческого от гнета материальных вещей, но не хотим мещанской, неблагородной, умаленной культуры, которую нам хотят навязать глашатаи демократической религии, будем творить по мере сил, иную культуру. Если бы для блага человечества, для «справедливого» распределения благ человеческих нужно было бы уничтожить книги, отмеченные печатью вечности, прекрасные картины,

божественные храмы и памятники, если бы нужно было забыть великие имена и святые могилы, то мы бы сказали: да не будет блага человечеству, да не будет человечества, так как мы не можем дорожить человечеством, поставившим себя, – «только человеческое» выше сверхчеловеческого, божественного, и не хотим мещанской жизни, мещанского царства.

Глубокая антиномия между демократией и культурой, между благами человеческими и благами сверхчеловеческими кажется трагической и неустранимой. И потому нас считают врагами демократии. Так происходит в плоскости позитивно-эмпирической, – рационально, по-видимому, неустранима эта антиномия. Но есть исход религиозный, о котором слишком забывают, которого не хотят видеть. Мещане думают, что в религиозном нет ни одной капли реальности, что это лишь вымысел, которым может забавляться каждый по-своему.

Они не верят во все, что кажется неправдоподобным их самодержавному рассудку, их мещанской трезвости. И торжествуют они призрачно-рассудочную победу над мистическим реализмом.

Только демократия религиозная преодолет мещанство, спасется от этого яда. Только союз людей во имя Единого Отца не будет мещанским, не обоготворит своего плоского человеческого существования. Только религиозная народная жизнь, когда в сердце народном возгорится любовь к сверхчеловеческим вещам, когда народ с благоговением пойдет в храм красоты безмерной и будет рыцарски служить своей «прекрасной даме», только народная жизнь, совершающая мистерии, сделает демократию благородной, предохранит ее от самодовольства и обоготворения слишком человеческих благ, уничтожит в ней злобу против благ сверхчеловеческих. В идее богочеловечества, возвещенной Богочеловеком, заключается и правда демократии, – гуманизма, и правда благородной культуры, – сверхчеловеческих ценностей, так как БОГ и человечество в ней органически слиты. На пути богочеловеческом человек вырастает не в самодовольного, самообожествляющего, мещанского «сверхчеловека», – он поднимается до Бога, божеское в себе растит, к божескому приобщается и потому становится совершенным, благородным и вечным. Мы мечтаем об органической, творческой религиозной эпохе*, когда жизнь народная есть живой организм, в котором все части соединены гармонически, подчинены высшему центру, излучающему свет. И в мечтах своих мы соединяем с подобной эпохой праведную, не мещанскую демократию. Только цветущие органические эпохи свободны, дышат полной грудью, эпохи же чисто критические, раздробленные корчатся в муках механической зависимости, и восставшая личность в них все еще поработана и разбита.

Эстетика есть великое орудие борьбы против грядущего мещанства и полна она религиозных предчувствий. Тот, кто поклонился красоте, не может уже поклониться самому себе, обоготворить только человеческое, так как, отведав сладкого, не пожелаешь горького. Культивировать в себе эстетические переживания – значит развивать в себе прекрасное, т. е. что-то высшее, чем я сам, сверхчеловеческое начало, приближающее к Богу. Мораль может сделаться орудием мещанства, самовлюбленности, может привести к обожествлению человека, но красота никогда. Человеческая злоба, человеческое самолюбие умирает в сердце человеческом, когда оно склоняется перед красотой, перед прекрасными предметами, прекрасными делами, прекрасными творениями искусства. Тут мистическая точка, в которой субъективные переживания сливаются с объективными ценностями. Мы знаем хорошо, что демократическая мораль прививает сердцам человеческим не только справедливость и праведный гнев, но и грубость, злобу и неблагородство; истинная же эстетика всегда ведет к благородному смирению перед Высшим, перед чудесами Его и ближе подводит к мечте о любви. Как прекрасны, как притягательны образы Марии, сидящей у ног Христа и слушающей Его, и грешницы, целующей ноги Христа и расточительно обливающей их миром!*

Вот мистическая эстетика, спасающая мир.

Судьба демократии зависит в значительной степени от эстетической жизни народа, от всенародного культа красоты, благоговейного поклонения прекрасным вещам, от всенародного искусства, от всенародного украшения жизни. Но эстетическая жизнь народа, его служение красоте не может быть отвлечено от религиозного центра, эстетика народная не может и не должна быть «отвлеченной». В религиозной эстетике мы видим великий акт самоотречения, вольного отказа от того, чтобы себя, человеческое, за Бога почитать, и высшее утверждение своей богочеловеческой личности, высшее блаженство в слиянии с Богом. Что красота спасет мир, это истина религиозная, от мещанства охраняющая. Горе тем демократам,

которые боятся красоты, видят в ней врага демократической правды. Они же обыкновенно и религии боятся, и Бога не взлюбили, так как слишком привязались к человеческому, временному, относительному, человеческое сделали своей последней страстью. И забывают, что Богочеловек соединил любовь к человеку с любовью к Богу, любовь к людям выводил из любви к Богу. И личность, и свободу, и любовь губит Великий инквизитор, искушающий нас соблазнами, отвергнутыми Христом в пустыне, соблазнами царства мира сего, царства мещанства.

Не против великой правды демократии мы восстаем, которая открыта Христом, как правда о личности, а против этих искушений диавола, толкающих по пути мещанства, пошлости и небытия. Никто из нас не писал против пролетариата, в котором мы хотим видеть только личности человеческие, а лишь против «идеи пролетариата», классовой мистики, истинно мещанской и безличной идеи; никто не противопоставлял ценностей великой культуры народу и его благу, а лишь восставал против отрывания от этой великой культуры. И мы верим, что всенародная великая культура возможна лишь на религиозной почве, лишь религиозно освященная, и в ней истинная демократия, не мещанская, не безличная общественность соединится с абсолютными ценностями. Впереди мы видим два пути, торжество двух противоположных начал, враждебных друг другу: самобоготворения и самодовольства человеческого, соединение благам этого мира, всеобщего обезличения и – служения истинному Богу, соединения земли с небом, временного с вечным, утверждения личности в абсолютном ее предназначении. Только одна из этих религий наша, только по одному из этих путей мы хотим сами идти и другим будем помогать идти. Тех, что избрали второй путь, не поймут, не полюбят, будут враждовать с ними люди, возжелавшие оторвать землю и человечество от абсолютного и вечного.

О НАРОДНОЙ ВОЛЕ [241 – Напечатано в «Московском Еженедельнике», № 20, 1906.]

Что есть воля народная? Где искать ее истинного выражения и воплощения. Вот вопрос, который приобретает сейчас необычайную остроту. Исстрадавшийся, истерзанный волей инородной, чуждой, жаждет народ наш жить по своей воле, по самому совершенному выражению своей воли, по самому совершенному воплощению ее в формах политического бытия. Вот уже долгое время слышен отовсюду, с разных концов страны, из оскорбленной воли народной рвущийся крик, упорный, неизменный: требуем всеобщего, равного, прямого и тайного избирательного права, требуем учредительного собрания. Крик этот значит, что народ возжелал жить по своей воле, возжелал совершенного воплощения своей воли, что признает он лишь свою власть. Западная Европа выработала для этого случая лозунги и отвлеченные формулы, которыми и мы выражаем наши нужды. Горе тому, кто пропустит хоть один член формулы, признанной совершенным выражением воли народа. И в бурях наших дней, в злорадах этих дней мало кто задумывается над проблемой, что есть народ, в чем его воля и власть.

Мы живем в самую напряженную, самую ответственную минуту нашего исторического бытия. Жадные, ищущие взоры всей страны обращены были к Думе*, и все чувствовали, что это сосуд, в который перелилась хоть часть народной воли, что здесь она, наконец, собрана, что здесь должен быть, наконец, услышан голос народа.

Вместе с тем Думу травили со всех сторон, слева и справа, отказывали ей в праве быть истинным представительством народной воли. И те и другие как будто бы знают, в чем истинная народная воля, для одних она – красносотенная, для других – черносотенная. Только желанное для них содержание воли они признают народным и это указывает уже на глубокую антиномию самого понятия народной воли, на возможную тут противоположность между формой и содержанием.

Слева говорили, что Дума потому не есть истинное народное представительство, потому не выражает воли народа, что она собрана не на основе всеобщего, равного, прямого и тайного голосования. Этим устанавливается чисто формальный, еще бессодержательный признак для определения того, что есть народная воля, в чем истинное ее представительство. Политическая демократия, открывающая формальные признаки для выражения народной воли в представительных учреждениях, утверждает истину чисто отрицательную. Четырехчленная демократическая формула избирательного права* лучше всякого ограничения в избирательном праве, всякого господства частичной воли народа, классовой или сословной, всяких насильственных препятствий к выражению всенародной воли в избрании своих представителей. Но

ничего положительного нет еще в политической демократии, и тщетно пытается она выдать случайный, механический, арифметический результат за органическую волю народа. В политической демократии воля народа есть продукт количественной комбинации, сложения и вычитания индивидуальных волей; в этих количественных комбинациях исчезает качество индивидуальной воли и не получается еще качество воли всенародной. Парламентский строй есть характерное порождение критического периода истории, когда все разъединено и раздроблено, когда народ не живет органической жизнью и не имеет своей органической воли. Эпоха наша тяготеет в своем отвлеченном политическом бытии к полному и совершенному народовластию, – это предельная, последняя идея общественного радикализма. Исходят из совершенной народной воли (всеобщее, равное и т. д. избирательное право), приходят к совершенной народной власти (демократическая республика). Проанализируем понятие «народовластие» и тогда откроется ложность самого пути к народовластию, так как не случайная человеческая воля и не безбожная человеческая власть должны были бы царить в мире.

Прежде всего укажу на неистребимое противоречие между народовластием и правами личности. Народовластие, как высший суверенный принцип, не может гарантировать личности неотъемлемых, безусловных прав, так как ставит судьбу личности в зависимость от случайной, субъективно-изменчивой воли людей. Если воля человеческая обожествляется и ничего высшего для себя не признает и не любит, то ни о каких абсолютных ценностях не может быть и речи, безусловное значение личности не может быть установлено, ничего неотъемлемого у нее не оказывается, права ее расцениваются по полезности. Свобода совести имеет абсолютное значение и ни во имя чего не может быть от человека отнята, если она дана волей сверхчеловеческой, божественной и не зависит от желаний человеческих. Поставьте свободу совести в зависимость от человеческих желаний, от воли людской и над святостью ее будет совершено насилие. Ж. Ж. Руссо, от которого идет учение о полном и последовательном народовластии, не признавал свободы совести*. Французская революция, пытавшаяся установить культ богини разума, отрицала свободу совести на каждом шагу. Свобода совести насилывалась почти всеми революциями, уподоблявшимися в этом реакциям, и святости ее не могли постигнуть люди с пафосом народовластия, как не знали ее рабы единовластия. Социал-демократы не раз заявляли, что и свобода совести, и свобода слова, и всякое право на свободу будет отнято у личности, если это понадобится для интересов революционного пролетариата, если пролетариат пожелает этого.

Личность человеческая обретает свою свободу и права ее получают абсолютную санкцию, обладают ценностью неотъемлемой, если она откажется от обожествления своей человеческой воли и преклонит' ся перед волей сверхчеловеческой, волей Божьей. Высшая воля возжелала свободы для человека, установила абсолютную неотъемлемость его свободной совести и других прав его, и никакая воля человеческая не властна отнять эту свободу, посягнуть на божественное в человеке. Когда же личность и свобода ее ставятся в зависимость от воли людей, когда признается суверенность какого бы то ни было человековла- стия, личность теряет свой абсолютный характер, и права ее на свободу падают от случайных человеческих страстей. Тогда субъективная воля пролетариата ли, царя ли, или иной человеческой власти может лишить личность и свободы совести, и права на жизнь, и всякого права. Нет ничего абсолютного, ничего ценного, ничего неприкосновенного по своему внутреннему значению, если мир отдан во власть субъективной, случайной, изменчивой, ни перед чем высшим не преклонившейся человеческой воле. Чистое народовластие есть обоготворение человеческой воли, оно отдает историю мира во власть человеческих желаний, каковы бы они ни были, признает эту власть человеческую во всей ее формальной бессодержательности, отрывает волю народную (форму) от правды народной (содержания). В этом народовластие продолжает дело человеческого самовластия, начатого с признания суверенности государства, – своевольной человеческой выдумки, с обоготворения царей, т. е. опять‑таки волю человеческих. Народовластие, – совершенная, самодержавная демократия есть такое же поклонение земному государству, государственному позитивизму, как и обоготворение неограниченного единовластия, абсолютного цезаризма, так ненавистного нам самодержавия. И в неограниченном единовластии и в неограниченном народовластии воля только человеческая, произвольная, случайная, обоготворяется, в первом случае, – воля одного, во втором – воля всех. И нужно ограничить, подчинить Вселенскому Разуму не только волю одного или нескольких, но и волю всех людей, так как человеческая воля, ничем не ограниченная, ничему не подчиненная, не может привести к свободе и мировой гармонии. Судьба мира должна быть подчинена объективным идеям, материальной, не только формальной правде, вытекающей из воли сверхчеловеческой,

а не субъективным желанием, бессодержательным в своем самодовлении и самодовольстве, вытекающим из воли человеческой, из воли одного, многих или всех. Только во вселенском, божественном характере воли, правящей миром, может быть гарантия, что значение личности будет абсолютным, ни от чего временного не зависящим, что права ее будут неотъемлемы, что свобода ее будет поставлена выше пользы человеческой и случайных желаний человеческих.

Идея прав человека, свобод человека есть выражение вселенской, сверхчеловеческой, разумной воли, и недаром декларация прав возникла в Англии на религиозной почве¹. Либерализм в чистом, идеальном виде заключает в себе правду несомненную, но еще формальную, лишенную реального содержания и реальных опор, и потому в своем стремлении утвердить абсолютный формализм, – законничество, ведет к лжи, в которой тухнет искра Божьей правды права.

Царство формального права, царство закона, как высшего в мире, не только висит в воздухе, разъединенное с живыми недрами земли, но и в «отвлеченном» своем виде превращается в что-то злое, бесчеловечное и безбожное. Право, имеющее источник сверхчеловеческий, на пути отвлеченного, формального «законничества» роковым образом подчиняется государству, имеющему источник человеческий, изменчивую волю людскую, и шумная суета человеческих интересов заглушает высший голос, возвестивший свободу человека. Формальная правда права (объективной идеи) лишь в соединении с реальной правдой любви может противостоять неограниченной власти государства, неограниченной человеческой воле, возомнившей себя суверенной.

Социал-демократия внесла большие усовершенствования в формулу народовластия, она детализировала и конкретизировала понятие «народ». Для социал-демократии истинный народ есть пролетариат, и совершенное народовластие есть пролетаровластие. Но полное торжество пролетариата уничтожает классы, и победивший пролетариат превращается в единое человечество. Обогащение пролетариата, столь характерное для «идеи четвертого сословия»*, есть обогащение грядущего человечества, признание суверенности его человеческой воли и отрицание всех сверхчеловеческих ценностей, отрицание воли Вселенского Разума. Через совершенное народовластие – пролетаровластие судьба мира будет окончательно вручена человеческой воле, человеческой субъективности, человеческим желанием, из которых путем арифметических комбинаций будут выводиться волю суверенного народа-человечества. Восторжествует ли свобода, будет ли укреплено безусловное значение личности, будут ли признаны ее неотъемлемые права? Достигается ли совершенное выражение народной воли? В неограниченном, ничему высшему неподчиненном народовластии погашается, как личность, так и народ, не достигается ни правда личности, ни правда соборности. Все ценное будет зависеть от субъективных желаний людей и все должно подчиниться их механической сумме. В этой механической сумме, – новом Левиафане, не откроется ни образ личности, ни образ народа.

Социал-демократия разъедается одним противоречием, очень опасным для развития демократии и очень для нас поучительным. Она провозглашает принцип народной воли, клянется всеобщим равным и т. д. избирательным правом, в народовластии видит свой политический идеал, но не всякой, хотя бы и формально-совершенной, народной воле она подчинится. Социал-демократия будет бойкотировать самое совершенное представительство народной воли, если воля эта не будет обладать пролетарско-социалистическим качеством, если не сделает предметом своего устремления торжество «идеи четвертого сословия». Так сказывается у социал-демократов жажда преодолеть формализм, перейти к содержанию народной воли, к объектам ее. Но ужас в том, что содержание социал- демократической религии оказывается навеки закрепленным формализмом – обогащением воли грядущего человечества, ничего высшего не любившей, объективная «идея» этой религии – бессодержательна. Социал-демократы должны подчиниться народной воле, так как они не ведают ничего большего, высшего, чем народовластие.

Нужно преодолеть бессодержательность народной воли, формализм народной власти. Пора признать, что сущность дела не в воле народа, а в объектах этой воли, в предметах, на которые она направлена, в целях народной воли. Содержательна только воля целестремительная, направленная на то, что выше и больше ее, воля же, направленная на себя, замкнутая в своей человеческой ограниченности, утверждающая лишь себя бессодержательна и пуста, ведет к небытию. Обогатившее себя человечество, поклонившееся своему человеческому благу, есть ничто, небытие. Воля человеческая только тогда бесконечно содержательна и полна, если

она имеет своей объективной целью мировое всеединство, полноту и гармонию вселенской жизни, когда она прозрела Бога в себе и над собой и возжелала Его. В истории мира человеческая воля шла к бытию, когда наполнялась объективными идеями и ценностями, устремлялась к предметам надчеловеческим, к смыслу всемирному, и шла к небытию, когда обоготворяла себя, не устремлялась ни к чему большему, чем человеческое, не жаждала всеединства, отворачивалась от Единого. И во имя личности, ее содержания и свободы необходимо отказаться от самодовольного обожествления человеческой воли личности, от суверенного человековластия и отдаться боговластию, навеки утверждающему самую идею личности, абсолютно устанавливающему ценность ее свободной совести, ее свободного слова, ее свободного самоопределения.

Но что такое народ? Жадно хотят найти истинное представительство его воли и не знают, где та реальность, которую народом называют. Народ не класс, не сословие. Народа нет и быть не может в арифметическом сложении индивидуальных людских волей, в механическом комбинировании. Народ, как реальность, есть некоторый мистический организм, есть соборное единство с одним объектом органической воли, с одной любовью. Мистический организм народный трудно найти в критические, раздробленные эпохи истории, и подменяется в них органическая воля народа, органическая любовь народа арифметикой, механикой количеств. Народовластие со всеми его представительными учреждениями и есть подмена органической народной воли, по роковой необходимости совершаемая в безрелигиозную, критическую эпоху. Подлинная народная воля, воля мистического организма всегда имеет содержание, всегда имеет ценные объекты и только потому она соборна, что выражает не количество человеческих волей, а новое качество воли сверхчеловеческой, что она возжелала всеединства, свободной мировой гармонии, что в ней дано тождество субъективного желания с объективной идеей, объективной правдой. В этом смысле подлинная воля народная есть воля Божья, есть воля не человечески-случайная, а сверхчеловечески-разумная. Перед волей народной должна пасть всякая власть человеческая. Где же искать воплощения этой воли народной – воли Божьей?

Совершенное, объективное ее воплощение возможно только в религиозной соборности, в соединении людей во имя Божье, в Церкви. Только в Церкви, а не в государстве, воля народная находит себе адекватное выражение и сливается с боговластием, человечество становится Богочеловечеством. О церкви, об истинной религиозной соборности мы не смеем говорить самоуверенно и самонадеянно, мы слишком мало еще знаем, только ищем и предчувствуем. Но знаем уже, что должны избрать этот путь. Знаем, что нужно подчинять человеческую волю объективным ценностям и идеям, сливать субъективность желаний с мировой правдой, ограничивать народовластие безусловным значением человеческого лица и его свободы. Должна загораться человеческая воля любовью и благоговением к святым вещам, должен центр тяжести перемещаться с воли человечески-случайной, бессодержательно-самодовлеющей на волю абсолютную, безмерно содержательную, освобождающую вселенную и формализм должен преодолеваться реализмом. Декларация прав человека и гражданина была уже изъявлением не человеческой воли, а божеской, и потому только права человека приобретают абсолютное значение. В этом – недоговоренная правда учений об естественном праве. Нужно дальше идти по пути изъявления в мире воли сверхчеловеческой, укреплять и освящать эти стороны мирового освободительного движения.

В нашей – увы! – покойной Государственной Думе*, конечно, нельзя было искать совершенной народной воли и не потому только, что она созвана была не на основе всеобщего и пр. избирательного права.

Нет истинного представительства народной воли, потому что нет соборности, единства сверхчеловеческого, потому что народа самого как бы нет видимо. Народ не есть комбинация социальных групп, не есть сумма индивидуумов, народ – объективный дух, организм сверхчеловеческий, отражавшийся и в русской литературе и в национальном творчестве.

Народ – неразгаданная тайна и мы жаждем к ней приобщиться. И только частицы, осколки народной воли, хотя и не соборной, а лишь собираемой, раздробленной, сказались в нашей Думе, сказались в ней народное негодование против правительства, терзавшего народ, шел народный суд над старым режимом, чувствовалась народная жажда свободы и правды земной. Подземными ходами пробиралась в Думу народная воля – воля Божья и в слабых голосах народных представителей передавалась вибрация разьединенных частиц этой воли, пока еще механически скрепленной не любовью к новому добру, а ненавистью к старому злу.

Дума, как и всякий парламент, отражала волю народную в эпоху раздробления и разъединения и потому она была злом наименьшим, так как для добра наибольшего должен произойти переворот характера религиозного, а не политического.

Путь России двоится, видится борьба двух начал: человековластия и боговластия, человекопоклонения и богопоклонения. Мы можем служить лишь тому пути, на котором Россия, освободившись от единовластия человеческого, не попадет в новое рабство к неограниченному человековластию, хотя бы оно называлось народовластием, на котором мистический народный организм, – единство сверхчеловеческое, будет определять наше историческое бытие, объективные идеи и ценности будут побеждать ограниченность всех человеческих страстей, пустоту желаний. В категориях чисто политических мы тем отрицаем суверенность государственности, выражающей какую бы то ни было человеческую волю, и утверждаем суверенность права, выражающего волю сверхчеловеческую. Только в личности и в народе, как религиозной соборности, можно открыть отблеск Божества, а не в механике государственной, хотя бы основанной на народовластии или пролетаровластии. Мы отрицаем формальную политику, которая говорит лишь о средствах жизни, во имя политики материальной, мистически-реальной, которая заговорит о целях жизни, свяжет себя со смыслом жизни.

Правда освободительного движения раскрепощает личную волю, отрицает гнетущую зависимость и власть других, чужих человеческих волей, разрывает насильственную и несправедливую связанность атомизированных частиц мира. Но да не свернет она на путь нового закрепощения личности какой бы то ни было человеческой воле, новой насильственной, механической связанности. Объективная, вселенская правда должна пройти через мистический акт свободного избрания ее личностью, и этот акт свободы должен иметь свое политическое отражение. Освобождающая личная воля пожелает, полюбит мировое всеединство, божественную гармонию, как свою абсолютную свободу и полноту.

РАЗУМ И ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ (Послесловие)

Интересно вникнуть в психологию критиков новых религиозно-философских и религиозно-общественных течений, врагов мистических исканий. Ведь нельзя не признать, что всеми этими критиками, самыми, казалось бы, разнообразными, не было сказано ни одного слова по существу, не было сделано ни одной попытки войти в глубь вопросов, опровергнуть наши основные принципы и обосновать свои.

Критики свято, детски наивно убеждены, что где-то и когда-то и кем-то раз навсегда была доказана, доказана (!), нелепость и призрачность всякой религии, мистики, метафизики и пр. и пр. и раз навсегда укреплена твердыня здоровой позитивности. Умоляю вас, господа, в интересах вне нас лежащей, объективной истины хоть раз признаться, кем именно, когда и где все это было доказано и опровергнуто? Что дает вам право считать ваши послышки, исходные принципы несомненными, не нуждающимися уже в оправдании и развитии, а наши послышки, наши исходные принципы заведомо безумными и навеки уже отвергнутыми? Ведь мы слишком хорошо знаем, что ваша единственная твердыня это – здоровый смысл и единственное ваше доказательство – фанатическая вера в самодержавность, окончательность и божественность здравого смысла. И я зову вас во имя разума и тысячелетних его традиций к проверке компетенций здравого смысла, к критическому отвержению его непомерных и наглых притязаний. Вы смешали, господа, разум, большой, объективный разум с здоровым смыслом, малым, субъективным рассудком, человеческим бесенком, и потому так самодовольны, так ни в чем не сомневаетесь, так презираете все для вас непонятное. Разум имеет свое священное писание, свои великие книги и великие имена. Но где священное писание здравого смысла, где великие книги, укрепившие эту твердыню, где гении здравого смысла? Вы всегда делаете вид, что за вами стоит священное писание, что титаны вынесли вас на своих плечах, и потому считаете себя свободными от всякого обоснования и опровержения по существу. Но за вами стоит только одна сила – гипноз обыденности, бессмысленной фактичности, сгусток повседневных, мелких впечатлений, здравость, которая разглядела то, что поближе, понавязчивее, и поражена увиденным, но слепа к тому, что дальше и глубже.

Вы считаете себя скептиками и потому отвергаете все божественные вещи, все, что относите к мирам иным. Но будьте же скептиками до конца, скептиками последовательными и честными, не доверяйтесь так слепо всем здравомысленным

вещам, всему, что вы относите к земной эмпирике. Вам незнаком тот последовательный, смелый скепсис, который есть слуга разума и подвергает равно сомнению все земное, как и небесное, материю, как и Бога, реальность палки, которой вас ударили по голове, как и реальность бессмертной души. Я могу усомниться в реальности Бога и бессмертия и даже должен был пройти через эти сомнения, но я также усомнился в реальности мира, материального, в реальности мировой необходимости и закономерности, в реальности человеческого благополучия, в реальности человеческого прогресса, служить которому вы меня призываете. Для радикализма моего сомнения мир посюсторонний не имеет никаких преимуществ перед миром потусторонним. Вы же абсолютно верите во все позитивное, на вере этой строите свою жизнь, и абсолютно сомневаетесь во всем мистическом и даже не сомневаетесь, а опять таки верите, что все это призрак и нелепость. Почему, кто дал вам это право, на текстах какого писания вы основываете такое распределение веры и сомнения? Вы можете апеллировать только к здравому смыслу, но за этим здравым смыслом скрывается ваш умопостигаемый характер, ваше желание верить во все позитивное, земное, эмпирически-рациональное, и ваше желание отвергнуть все мистическое, небесное, потустороннее. В этом характере вашей воли нет ничего объективного и ничего обязательного, и здравый смысл, мелкая рациональность ваша есть лишь очень субъективное состояние вашего сердца, не более того.

Я знаю, что у вас принято говорить, будто позитивная наука опровергла религию, мистику, метафизику и пр., признала их суеверием и пережитком времен первобытных, будто наука навеки укрепила торжество здравого смысла, будто рациональность, рассудочность – ее завет. Побойтесь, не скажу, Бога, Бога вы и так боитесь, именно боитесь, побойтесь науки и разума. Позвольте узнать, какая именно наука опровергла верования религии, переживания мистики, знания метафизики? Астрономия ли это, физика или химия, физиология или нарождающаяся, но все еще не народившаяся социология? Ни одна из наук, из позитивных наук не занимается этими вопросами и не компетентно решать, есть ли Бог, бессмертна ли душа, возможно ли чудо и откровение. Очевидно речь у вас идет не о позитивной науке, которая не есть ведь ваша монополия и которую в этом деле следует оставить в покое, а о позитивной философии и о вашей позитивной лжерелигиозной вере. Никакая наука не может доказать, что в мире невозможно чудо, что Христос не воскрес, что природа Божества не раскрывается в мистическом опыте, – все это просто вне науки, у науки нет слов, которые выразили бы не только что; либо положительное в этой области, но и хоть что; либо отрицательное. Положительная наука может только сказать: по законам природы, открываемым физикой, химией, физиологией и прочими дисциплинами. Христос не мог воскреснуть, но в этом она только сходится с религией, которая тоже говорит, что Христос воскрес не по законам природы, а преодолев необходимость, победив закон тления, что воскресение Его есть таинственный Мистический акт, к которому мы приобретаем только в религиозной жизни. Что могут поделать законы физики и химии с тем, что вне их и выше их, что не физическими и не химическими силами порождено? Наука тут бессильна и научная физика или химия несколько от этого не страдают, так как устанавливают закономерности лишь в известных пределах и при наличии определенных условий. Я бы даже сказал, что само понятие чуда может быть философски установлено только тогда, когда установлено понятие закона, закономерности, открываемой наукой. Для первобытного сознания все одинаково чудесно, все порождено таинственными силами и потому чуда в строгом смысле нет. Истинная религия может только выиграть в своей ясности и строгости от развития науки и не только не боится, но даже нуждается в свободном философствовании разума.

О, я знаю, господа позитивисты, вы хотите, чтобы чудес не было, чтобы не было ничего расшатывающего вашу земную крепость, подкапывающегося под ваши позитивные твердыни, хотите верить, что ничего такого нет, и иногда наивно верите, что все, даст Бог, обойдется. И чудес нет, потому что не захотели чуда, только потому [242 – В эпоху критическую, аналитическую, отвлеченно-рационалистическую прекратились чудеса в истории, чудеса же индивидуальные, для мира незримые, были всегда и есть.]

Я подслушал, как вы молитесь тайно и подпольно: Господи, сделай так, чтобы Тебя не было, сделай, чтобы чудес не было, чтобы все было по закону, иначе все погибло, все провалится, все наши земные расчеты суетны и ни к чему. Психология этой парадоксальной молитвы близка верующим позитивистам, это их подпольное переживание. Вы хотите верить в одно только чудо, в чудо закономерности природы, в малый разум земли, с ним связываете свои упования устроить землю на благо себе

и сердце ваше полно отвращения и ненависти ко всем помехам на пути вашем. Ваша позитивная философия здравого смысла и позитивная лжерелигия никогда и нигде не была обоснована, кроме как в пожеланиях вашего сердца. Вы хотите и верите, совсем подобно нам грешным, а на чьей стороне объективный разум, разум, а не здравый смысл – это еще посмотрим и поспорим, если изменятся приемы вашей критики. Пора признать, что в своих исходных точках вы не имеете никаких преимуществ перед нами и столь же нуждаетесь в оправдании, обосновании и развитии своих верований как и мы.

Вы не должны предъявлять нам невозможных требований, несоответствующих тому, что вы предъявляете представителям всех других, более по вашему «здравомысленных» направлений. Если какой-нибудь писатель, например позитивист, марксист или из направления «Русского Богатства», оказывается умным, талантливым, образованным и искренним, то это считается достаточным и все его за эти качества хвалят, – но писатель направления мистического, религиозно-метафизического должен быть минимум гений и святой, иначе ему не придадут никакого значения и не признают за ним даже права защищать свои идеи. Если писатель «позитивного» направления пишет статью на определенную тему, то никто не требует от него, чтобы в статье этой он обосновал и развил все свои основные принципы, статью подвергают частной критике, а о голословности и нелепости таких посылок, как напр. чисто эмпирическое происхождение всего познания или признание человеческого благополучия и счастья конечной целью жизни, никто не станет спорить и прекословить. Если же писатель «мистического» направления пишет статью на определенную тему, то этой статье даже и критиковать не будут и все обрушатся на него за то, что его исходные принципы в статье не обоснованы и потому голословны и нелепы. Если писатель «позитивного» направления написал литературное произведение, то его и будут критиковать, как литературное произведение. Но пусть писатель «мистического» направления напишет какое-нибудь литературное произведение и все станут нападать на него и будут предъявлять требования, невыполнимые в пределах литературы, будут кричать, что религия для него – литература, воспользуются случаем, чтобы обнаружить свое моральное самодовольство. Вам кажутся испошлившимися, истасканными все наши слова: Бог, абсолютное, вечность, любовь и пр., но знаете ли вы сами такие слова, которые не испошлились и не истаскались? Неужели свежее слова: благо человечества, прогресс, «свобода, равенство и братство», или «жаргон социал-демократический?» Увы! Все слова износились, истрепались и есть одно только спасение: полюбить вечный смысл, скрытый за условными знаками, больше и сильнее и любовью этой преодолеть отвращение к испошлившимся звукам слов.

Почему такое несоответствие требований, такая несправедливость? Это психологически понятно. Господствующее, «интеллигентным» массам присущее состояние сознания таково, что всякое «мистическое» направление считается а priori, заведомо безумным, нелепым, вздорным, а направление «позитивное» представляется истиной самоочевидной для всякого здравомыслящего человека. Защищать заведомое безумие и нелепость можно еще позволить гению или святому; глубина и искренность должны особенно проверяться, морально-сыскная часть должна быть особенно хорошо поставлена относительно таких людей. Предполагается, что «позитивист» имеет естественное право на существование, коренящееся в заведомой здравости его идей. «Мистик» же должен доказать свое право на существование, должен завоевать его какими-нибудь то нечеловеческими усилиями. За «мистиком» просто отрицается естественное право и обязанность защищать то, что он считает истиной, он на особом подозрении, искренность его ежесекундно проверяется, чего не делают относительно, напр. марксиста (тоже в своем роде «мистика»), «мистик» как бы пария в современном обществе. Такова справедливость в царстве здравого смысла, так обидчивы и мелочны там критики, так легко принимают все на свой счет. Господа здравомысленные позитивисты, всеми своими приемами вы сами признаете, что ваши идеи посредственны и банальны, что для них не требуется особых даров свыше. А ведь в сущности мы скромнее вас, мы не мним себя богами, подобно «позитивистам», обоготворившим человек, не собираемся создать бога под названием грядущего счастливого человечества, совершенного человеческого общества и пр., не выдаем сухую фантазию последнего рационалистического века за абсолютную истину. Мы хотим соединиться с вечносущим Богом, хотим продолжить тысячелетнее дело Его раскрытия. Станным образом соединились в царстве здравого смысла прогрессисты и радикалы с реакционерами и консерваторами, государственниками и церковниками, с этой зоологической разнообразностью, верящей лишь в здравость насильственного земного устройства, лишь в палку, которая больно бьет, и бесстыдно прикрывающей мертвыми quasi – религиозными формулами свое абсолютное неверие в мощь таинственного и потустороннего. Средний тип

нашего консерватора, здраво подчиняющегося церковному авторитету, также боится мистики и ненавидит ее, как и средний тип радикала, оба – рабы здравого смысла.

Я сказал уже, что вы безнадежно смешали разум со здравым смыслом и на этом воздвигли свое здание ограниченного рационализма. Вы не знаете истории человеческого сознания, забыли историю философии и религии, ничтожные десятилетия заслонили от вас столетия и тысячелетия человеческой мысли, великие усилия постигнуть смысл мироздания. Если вы хотите знать, что такое разум, в чем его титаническая работа и завещанные нам плоды, обратитесь к Платону и неоплатоникам, к Оригену и христианским гностикам, к Спинозе и Лейбницу, к Гегелю и Шеллингу, наконец к русской философии с Вл. Соловьевым во главе, которой никто из вас не знает и которой каждый из нас должен был бы гордиться [243 – Только что вышедшая замечательная книга Н. Лосского «Об интуитивном познании»² еще раз подтверждает, что русская философия оригинальна и полна творческих задатков.]. С благоговением вникайте в историю разума и постыдный гипноз здравого смысла рассеется, настанет конец преклонению перед рассудком, поймете разницу между большим, сверхчеловеческим разумом и разумом малым, только человеческим. История философии не есть случайная история человеческих заблуждений и фикций, а полное смысле, постепенное откровение абсолютного разума, подобно тому как история религии была откровением на разных стадиях того же в мистической чувственности; ряды эти сплетаются и сливаются в идею Логоса, в религиозном гнозисе. Учение о Троичности Божества признается рационалистами, героями здравого смысла, безумием и нелепостью, но истина эта была откровением разума у великих философов, зарождалась уже в греческой философии, развивалась у крупнейших мистиков и нашла себе выражение у Гегеля, Шеллинга, Вл. Соловьева, Эвклидову уму, малому человеческому разуму слишком многие истины кажутся непонятными и потому нелепыми и не в этой ли ограниченности рационализма корень всех недоразумений богоборчества! [244 – Ив. Карамзев свой эвклидов ум, – здравый смысл, противопоставил Богу, Мировому Разуму]. Почему предвзято думают, что Миллю или Спенсеру нужно верить больше, чем Гегелю или Шеллингу? Кто доказал, что разум говорил устами первых, а безумие устами вторых? Почему разум Вл. Соловьева, менее авторитетен, чем разум Н. Михайловского, неужели у Чичерина меньше разума, чем у Бельтова? И не ссылайтесь на Канта, которого некоторые из вас уважают, – старик презирал ваш здравый смысл и идеи разума были для него сверхчеловеческими. Власть неразумных традиционных чувств и верований заставляет вас отдать предпочтение Миллю или Бельтову, раздувать Авенариуса, детское неведение внушает вам уважение к quasi – разумности позитивного духа. Ведь позитивисты и материалисты не признают разума, отрицают его величие и могущество, даже незыблемость логики, которой они так гордятся, не может быть ими защищена. Они хвастают своим «опытом», единственным своим пристанищем, но и опыт их ограниченно-условен, опыт слишком рационален, подобно тому как разум их слишком эмпиричен. Мистики всех времен черпали свои прозрения из опыта, но опыта полного и глубокого, живого, первичного, сближающего с самыми недрами бытия, а не производного и рационализированного. На стороне мистической философии и преимущества разума и преимущества опыта. И нет противоположности между разумом и опытом, так как разум не есть начало «отвлеченное», отсеченная часть, не есть интеллектуализм и рационализм, а центральная, светящаяся точка полного, цельного организма; разум ограничен и неотделим от того, что в психологии называют волей и чувством. Все психологические теории, выводящие душевную жизнь из ощущений, интеллектуалистические и волюнтаристические, одинаково остаются на поверхности, так как не углубляются до того первоисточника, в котором органически слиты элементы чувственные, волевые и интеллектуальные и где царит большой разум. Первооснова и сущность души не может быть характеризована, как «отвлеченно» ощущаемая, чувствующая, волящая или познающая. Даже самое значительное психологическое направление – волюнтаризм берет отвлеченно начало волевое, тогда как воля в первооснове неотделима от разума. Метафизика волюнтаризма связана с пессимистическим иррационализмом Шопенгауэра. Истина же не в рационализме и не в иррационализме, а в сверхрационализме. Разум сверхрационален и мировая воля в нем не слепа, а зряча и целесообразна. Разум – не человеческий интеллект, а сверхчеловеческий организм, и разумное познание есть самопознание Божества, к которому приобщаемся и мы в интуитивно-мистическом познавательном акте. Потому только возможно метафизическое и религиозное знание, что разум в нас не индивидуальный и не человеческий, что идеи разума божественные и сверхчеловеческие, что в разуме субъект и объект слиты, что разум познающий тождествен с познаваемым разумом мира, что Логос разбивает ограниченность человеческой логики. Считают победоносным, тот аргумент позитивизма и критицизма, что человеку, как существу относительному, не дано

познать абсолютное, но разум познает абсолютное, потому что сам абсолютен. Раскрывающийся в человеке разум не применяется к абсолютному бытию рациональных категорий и верных лишь для относительного бытия логических законов торжества, противоречия и др., так как интимно связан с Разумом, раскрывающимся в мире. Быть может логические законы, которые держат нас в тисках – это лишь болезнь бытия, дефект самого бытия, как бы результат грехопадения. Недоразумение эмпирического мира есть заболевание бытия и эту коросту, покрывшую лицо мира, наука вполне реально познает. Но не в болезни (явление материи) сущность лица и кроме патологии (науки) есть еще физиология (метафизика и религия), которая познает здоровое тело мира. Рассудку мы противопоставляем разум, эмпирике – опыт в его мистической полноте.

Религия для нас не на внешнем авторитете покоится, не на насильственной фактической действительности. Религия – свободное откровение разума во мне. Сверхрациональные истины религии это истины разума, которые могут быть философски обосновываемы и защищаемы [245 – Таков был взгляд Иоанна Скота Эригены⁴, очень смелый для IX века, ослепленного авторитетом. Мне бесконечно близок гнозис Оригена, мне кажутся родными такие восточные богословы-философы как св. Дионисий Ареопаг или св. Максим Исповедник.]. Религия – продукт мистического опыта, осмысленного разумом, это мистика, в которой засветился Логос. Говорят: Евангелие – историческая книга, Христос – исторический факт. Я никогда мистически не почувствую и разумно не осмыслю, кто был Христос и что Он для меня, если внутренне, в разуме не открылась для меня истина о богосыновстве, о Троичности Божества, об Искуплении, если эти истины разума не соединились с моими мистическими переживаниями. Я никогда не мог понять слепого подчинения авторитету писания или предания, авторитету внешней, навязанной фактичности. Я могу расшифровать слова Христа и преклониться перед ними, когда разум раскроет смысл их и мой свободный мистический опыт заставит почувствовать всю глубину их. Иначе и Христос и Евангелие останутся для меня историческим фактом, подобным всякому другому. Поклонение внешнему авторитету какой бы то ни было исторической церкви [246 – Само поклонение авторитету церкви внутренне противоречиво, так как сущность церкви в мистическом присутствии св. Духа в человечестве, в свободных дарах Его, с помощью которых свободно идет человечество к верховной цели. Свое понимание церкви я бы лучше всего характеризовал словами: мистический протестантизм.], традиционный догматизм, отрицающий свободное движение и новые пророчества есть измена верховному достоинству Вечного Разума. Нет и быть не может другого авторитета в мире, кроме авторитета свободного Разума во мне. Но истины разума будут отвлеченными и мертвыми, если не соединятся с живым конкретным воплощением мирового смысла в истории.

Поклонение же здравому смыслу как внешней, навязанной фактичности есть рабство и идолопоклонство.

Философское обоснование и защита религии и мистики – важная задача нашей эпохи, и в защите этой мы должны быть не апологетами, а свободными исследователями и искателями. Мои опыты философской публицистики, попытки рассмотреть временное sub specie aeternitatis – посильный вклад в философскую защиту религиозно-культурных и религиозно-общественных идей. Нас винят, что в такое горячее и трудное время мы заняты вечностью, интересуемся Богом, но это самое странное и недопустимое из всех возражений. Говорите, что вечности нет и Бога нет, это понятно и это будет возражение по существу. Но допустите на одну секунду реальность Бога – и вы обязаны будете признать, что во все времена о Нем должно думать и искать путей соединения с Ним, а особенно в момент бури, землетрясения и пожара. Да здравствует Разум и да скроется здравый смысл, царство тьмы, царство трезвого, рассудочного безумия!

Бобаки, Харьков, губер.

5 июня 1906 г.

Приложение

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org
1903. Кн. 3, с. 1-28; впоследствии: Богданов А. А. Из психологии общества. 2-е изд., СПб., 1906.]

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

А. Искандер'

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

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

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

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

Перед нами новые статьи двух писателей, обладающих несомненной, несколько своеобразной известностью – г. Н. Бердяева и г. С. Булгакова. Статья первого носит пышное заглавие «Этическая проблема в свете философского идеализма» [248 – Сборник «Проблемы идеализма», с. 91-136.], статья второго – внушительное заглавие «Основные проблемы теории прогресса» [249 – Тот же сборник, с. 1-47.]. Дело идет о постановке и решении двух серьезнейших и в то же время наиболее жизненных философских вопросов – вопроса о цели человеческой жизни и о ее реальном значении в общем ходе мирового процесса. В исследование таких вопросов сколько-нибудь добросовестный мыслитель вкладывает всю свою душу и потому формы этого исследования всего точнее выражают нам формы мышления данного лица, а содержание выводов – его основные практические мышления. С этой точки зрения статьи гг. Бердяева и Булгакова представляют большой интерес не только как

характеристика их собственной психологии, но и как типическое для известной части общества явление. Выяснение и критику тех форм мышления и тех практических стремлений, которые выступают в этих статьях, мы и ставим в настоящий момент своей задачей.

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

Резюмируем основные результаты этой критики. С одной стороны, она показала и выяснила, что идея чистого «долга» безнадежно пуста, что это – голая форма, в которую может вкладываться самое различное содержание, что сама по себе она не указывает определенного направления для нравственной жизни. Долг означает то, что должно делать; дальше такой тавтологии эта доктрина логически неспособна идти. Ничего не прибавляют и такие производные формулировки, как положение, что «человек есть самоцель» и «самоценность» и т. п.: формулировки эти имеют в виду человека исключительно как существо нравственное, т. е. опять таки как представителя «долга» [250 – Не более содержательна и та формулировка (в «Критике практического разума»), которая говорит: поступай так, чтобы максима твоей воли постоянно могла быть и принципом всеобщего законодательства®]. Здесь говорится только об идеальной всеобщности абсолютного долга, что относится, очевидно, к его форме, а не содержанию.]. В пустую форму каждому остается вложить свое собственное содержание, как и сделал Кант. Но у различных людей оно окажется различным, потому что внутренний голос говорит им не одно и то же; и как нельзя более естественными и законными явятся такие факты, что, например, один во имя долга пошлет другого на казнь за его убеждения, а этот другой, также во имя долга, спокойно умрет за них. Инквизиторы считали своим «долгом» жечь еретиков и при этом рассматривали душу еретика как «самоцель» или «самоценность», ради спасения которой следует пожертвовать его телом. На жизненный вопрос этики – вопрос «что делать?» – идея «долга» не дает определенного ответа. Только путем схоластической игры неясными понятиями возможно «вывести» из нее тот или иной ответ.

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

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

Достигается это довольно простым способом: в пустую форму вкладывается определенное содержание, притом такое, которое «о возможности исключало бы всякий консерватизм или, по крайней мере, внешним образом ему бы противоречило. Получаются такие формулы:

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

«Чистая идея должного есть идея революционная, она – символ восстания против

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org
действительности во имя идеала, против существующей морали во имя высшей, против зла во имя добра» (с. 94).

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

Все это очень хорошо, но...

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

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

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

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

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

Но ведь г. Бердяев указывает на третий выход: «затемненная мысль» перепутывает полученные приказания и превращает их в нечто диаметрально им противоположное. Выход недурной, но... он должен быть обоснован. Надо показать, во-первых, что мысль может так затмеваться и затмевать нравственные стремления, во-вторых, что всякое иное понимание «абсолютного долга», чем понимание г. Бердяева, есть действительное «затмение». Доказать это надо аргументами фактического и логического характера, потому что «затмение мысли» есть факт из познавательной области. Какие же доказательства предъявляет г. Бердяев?

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

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

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

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

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

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

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

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

включительно.

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

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

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

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

Перед нами ясно выступает стремление мыслить во что бы то ни стало в консервативных формах, сводить реальное движение жизни к чему-нибудь неподвижному, неизменному. Почему развитие жизни надо непременно представлять в наивно-телеологической форме как путешествие к какой-то конечной станции, называемой «верховой целью»? То беспредельное возрастание полноты и гармонии жизни, которое является реальным содержанием прогресса, логически исключает всякую мысль о «конечной цели», о неподвижном идеале. Правда, для слабонервных натур картина бесконечного процесса, без всякого неизменного субстрата, без всякой успокоительно-устойчивой опоры, в которой усталое воображение могло бы всегда найти верный, не подлежащий нарушению отдых, – для слабонервных натур такая картина невыносима, и они готовы пожертвовать и логикой, и опытом, чтобы только избавиться от мучительного головокружения. Но слабонервность всегда и была злейшим врагом строгой истины [251 – В эпоху господства статики даже сильные умы <не> могут мириться с идеей бесконечного прогресса, потому что она противоречит их консервативным формам мышления. Вот почему греки считали конечную величину «совершеннее» бесконечной, а Гегель называл незамкнутую бесконечность «дурною»^{4*}. Но когда в эпоху эволюционного мышления г. Булгаков называет «дурною бесконечность» прогресс науки и находит, что это, собственно, даже не прогресс, что наука «не ближе к своей задаче», чем была несколько веков назад («Основ, проблемы», с. 2), то чем это объяснить, как не слабонервностью? Разве только еще атавизмом... Во всяком случае, это – решительное осуждение чего-нибудь из двух: либо научной деятельности всего человечества, либо философских упражнений самого г. Булгакова.]

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

«Бесконечное расстояние» – это символ, отрицающий всякие расстояния: что бесконечно далеко, к тому нельзя приблизиться путем конечного движения: прогресс к бесконечно удаленной цели просто невозможен, потому что он вовсе не есть прогресс. Ближе ли теперь человечество к концу вечности, чем было 100000 лет назад? Ближе ли солнечная система в своем поступательном движении к границе беспредельного пространства? Нелепые вопросы, потому что бесконечное – не станция для путешественников, а напротив, отрицание всякой станции. «Приближение к бесконечно далекому» есть просто плоское противоречие, и этого факта не изменить никакой риторикой.

Все это мы имели честь подробно разъяснить г. Бердяеву года полтора тому назад, по поводу его тогдашнего призыва «приближаться к абсолютной истине, добру и красоте» [252 – См. статью «Что такое идеализм», §VII.]. Но нам не удалось ни убедить г. Бердяева, ни встретить возражения с его стороны. Теперь же мы горячо

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org

верим в свой полный успех в этом деле, ибо можем опереться на философский авторитет известного экономиста г. Булгакова, чья кри- тико-мистическая статья украшает собою первые страницы «Проблем идеализма». Г. Булгаков, подобно нам и логике, полагает, что к бесконечно далекому приближаться невозможно, а посему, ставя науке абсолютные, бесконечно удаленные цели, отрицает, как мы упоминали, прогресс науки. Мы лично, не находясь в интимных отношениях с бесконечностью и абсолютом и признавая для научного познания только относительные цели, не ручаемся за верность этого последнего вывода, но вполне полагаемся на г. Булгакова в том, что он докажет г. Бердяеву совершенную невозможность его «этического прогресса».

Так или иначе, но раз идея неизменных норм и абсолютных целей овладевает сознанием, в нем нет и места последовательному эволюционному мышлению. Однако и совершенно отделаться от эволюционизма в наше время стало невозможно; поэтому возникает стремление урезать и скомпрометировать эту несимпатичную точку зрения. Урезать ее надо в самом существенном, а именно: изъять из ее ведения самый важный вопрос теории этического развития – вопрос о происхождении этики. Делается это путем многократно повторенного, безусловно догматического утверждения, что этого вопроса эволюционизм не должен касаться.

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

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

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

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

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

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

Итак, что же здесь сказано? Что «должное» лежит вне опыта, принадлежа к такому «субъекту», который не может быть объектом, что поэтому «неуместно» по отношению к должному пользоваться «научно-познавательной функцией»... Но очевидно, что это только еще одно повторение того же голого догмата: должное вне опыта, научно познавать его нельзя. Может быть, сила аргумента заключается в словах «мы прежде всего противопоставляем» и т. д.? На это действительно возразить нечего: вряд ли кто-нибудь позволит себе отрицать за г. Бердяевым «неотъемлемое естественное право» – противопоставлять что угодно чему угодно и когда угодно. Но мы никак не можем усмотреть, каким путем из этого вытекает право г. Бердяева делать выговор «научно- познавательной функции» за ее «неуместное» поведение?

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

Самая печальная, на наш взгляд, особенность положения преступников в современном

обществе заключается в том, что им не стесняются при случае приписывать мимоходом всевозможные пороки и беззакония, не давая себе труда сверяться с фактами и обосновывать обвинения. Вот, например, про эволюционную точку зрения г. Бердяев рассказывает нам, будто она в области этики «прибегает к чисто внешним критериям, расценивает священные права личности с точки зрения общественной полезности и приспособленности и видит нравственный идеал в дисциплинированном стадном животном» (с. 108, курсив наш). И это не какая-нибудь случайная обмолвка: г. Бердяев, к сожалению, систематически распространяет подобные непроверенные слухи об означенном научно-философском направлении. Так, года два тому назад в статье «Борьба за идеализм» г. Бердяев сообщал, что эволюционизм «3Q- вет вас назад, к исследованию моллюсков, когда вы хотели бы идти вперед [253 – Это, по-видимому, то самое «вперед», которое иначе называется «назад к Гегелю и Фихте» и к «традициям бессмертного Платона.»] и служить идее добра», а самую эту идею развенчивает, изображая ее «лишь полезную иллюзией в борьбе за существование», что и думает неопровержимо доказать «уровнем нравственных идеалов рыб», – и вообще всякими способами «старается охладить ваш идеалистический призыв к справедливости» (Мир Божий. 1901, № 6, с. 15). Мы позволим себе уверить г. Бердяева, что, будучи знакомы с обвиняемым эволюционизмом лично, а отнюдь не только по слухам, никогда не слышали от него таких «из- менных речей», какие передает из неизвестных нам источников г. Бердяев.

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

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

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

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

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

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

А какая жестокая несправедливость по отношению к людям обыкновенных сил и способностей это необоснованное убеждение г. Бердяева, что они даже при лучших условиях сами по себе «застойны» и им необходимы «аристократы», от которых они получали бы «толчки к развитию»! Если бы г. Бердяев был знаком с историей технического прогресса, ему было бы известно, какой громадной суммой маленьких, в отдельности почти незаметных, но вполне реальных «толчков» обязан этот прогресс людям сравнительно среднего уровня ума и воли, часто даже и невысокого развития, нередко – рядовым представителям специализированной армии промышленного труда. Г. Бердяев знал бы тогда, как «аристократы» – изобретатели, возвеличенные историей, в действительности опирались на эти «толчки», которые они дополняли и суммировали.

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

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

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

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

В статье «Борьба за идеализм» г. Бердяев идет уже дальше: к большой суровости приговоров по существу присоединяется своеобразная их форма, которую мы затрудняемся характеризовать каким-либо академическим выражением: марксисты отличаются «узким материализмом» стремлений, для них все сводится к «пяतिकопеечным улучшениям», у Маркса и Энгельса «духовный кругозор ограничен», утилитаризм – «свинская философия» и т. д. – Но очевидно, что такого рода прогресс не может быть бесконечным, и потому в «Этической проблеме» почтенный автор остается прилизительно на уровне «Борьбы за идеализм». Приведем одно типичное место. Обещая выяснить со временем отношение своей точки зрения к точке зрения г. Струве, г. Бердяев мимоходом прибавляет: «Что касается большей части

других моих критиков, то они мало вдохновляют к ответу, так как слишком очевидны их неспособность к философской постановке вопросов и отсутствие у них философского образования. Наша задача в том, чтобы заменить фельетонное рассмотрение важнейших социальных проблем философским их рассмотрением» (с. 95, прим.). На наш взгляд, почтенный автор обнаруживает здесь склонность к тому смешению «должного» с «сущим», в котором обвиняет своих противников: ведь сеньориальные привилегии «духовных аристократов» принадлежат пока еще только к области «должного», а не к сфере «сущего».

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

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

«...Идеология не создается автоматически экономическим развитием, она создается духовной работой людей, и идеологическое развитие есть лишь раскрытие духовных ценностей, имеющих вечное, независимое от какой бы то ни было эволюции значение. Но идеология действительно обуславливается состоянием производительных сил, экономическое развитие действительно создает почву для идеологического развития, словом, только при наличии материальных средств достигаются идеальные цели жизни. Таким образом, мы признаем духовную самостоятельность всякой идеологии и социальную ее обусловленность производительными силами, ее зависимость от экономического развития» (с. 20).

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

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

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

Итак, «зло есть недостаточная реализация добра», т. е., например, подлость – недостаточная реализация идеала благородства, ложь – недостаточная реализация идеала правдивости, предательство – идеала верности и т. д. Что же касается до реакционности, то она – только недостаточная реализация идеи прогресса, не более... Зла нет, а есть только добро на разных ступенях реализации: костры, пытки, розги палачей, серебряники Искарриота – все это только видимость, в них нет ничего положительного... Какая успокоительная доктрина! Как жаль, что ею не умеют проникнуться те, кто на себе испытывает «недостаточную реализацию»... Зато активные представители этой «недостаточной реализации», наверное, обеими руками подпишутся под теорией г. Бердяева; они скажут: мы реализуем добро, только недостаточно; но все же это лучше, чем не реализовать вовсе; что же касается до некрасивой «видимости» наших деяний, то ведь это – «эмпирический хаос», не больше–Вероятно, г. Бердяев скажет, что мы его неправильно поняли, смешав «метафизическое» отрицание зла с отрицанием «эмпирическим». Но мы не думаем, чтобы ссылка на «пиквикийское» значение слова изменяла суть дела: если «эмпирическая видимость» есть форма, в которой реализуется «метафизическое» содержание, как разделить то и другое настолько, чтобы, отрицая метафизически, признавать эмпирически? Для этого, во всяком случае, необходима металогика: а г. Бердяев еще не успел открыть нам ее законы.

[С тех пор как г. Бердяев в своей классически скромной антитезе («Кант еще полагал... – я думаю»...) установил навсегда благодать человеческой природы, прошло около года, и вот г. Бердяев не менее решительно заявляет: «Человеческая природа сама по себе двойственна – зло скрыто в ее духовной глубине»... (Мир Божий. 1903, № 10: «Критика исторического материализма»). Так в метафизическом опьянении, «мысля» направо и налево, идет современный идеалист к абсолютной истине. – прим.]

Практически–реакционные доктрины в объяснении сущности мирового и социального прогресса, применение феодальных категорий к демократическому обществу, консервативно–прогрессивная мораль абсолютного долга, произвольно припутанные к ней практически–прогрессивные формы, масса логических противоречий и догматических утверждений – таково «критическое» настроение или, лучше сказать, таково критическое состояние г. Бердяева. Перейдем к его почтенному сподвижнику г. Булгакову.

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

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

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

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

головах людей тех или иных вопросов достаточным доказательством их общеобязательности, их надысторической всеобщности кажется нам в высокой степени неосновательным.

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

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

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

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

Таково это поистине чудовищное мировоззрение. Для него «нет истины и заблуждения», и, однако, назло всякой логике то и другое для него существует и даже необходимо как «следствие необходимых причин». Для него «нет добра и зла», а есть только «соот-

17 на. Бердяев ветственные им», т. е. этим несуществующим фактам, «состояния материи». Немудрено, что после этого, на с. 8, Г. Булгаков приходит в ужас: «Перед леденящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы»... Чего уж ужаснее!

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

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

«Но любопытно, что и механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончает тем, что тоже старается вместить в свои рамки телеологию, признать конечное торжество разума над неразумной причинностью, подобно тому как это делается и в философских системах, исходящих из совершенно противоположного принципа. Это бегство от своих собственных философских начал выражается в молчаливом или открытом познании того факта, что на известной стадии мирового развития эта же самая причинность создает человеческий разум, который затем и начинает устроить мир, сообразуясь со своими собственными разумными целями. Эта победа разума над

неразумным началом совершается не сразу, а постепенно, причем коллективный разум объединенных в общество людей побеждает все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своих целей; таким образом мертвый механизм постепенно уступает место разумной целесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я говорю о теории прогресса, составляющей необходимую часть всех учений современного механического миропонимания.

Если условиться вслед за Лейбницем называть раскрытие высшего разума, высшей целесообразности в мире теодицеей¹, то можно сказать, что теория прогресса является для механического миропонимания теодицеей, без которой не может, очевидно, человек обойтись. Рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие Прогресса, эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как в упомянутых метафизических системах. И так, оба учения – о механической эволюции и о прогрессе – как бы они ни разнились по своим выводам, соединены между собою необходимою внутреннею, если не логическою, то психологическою связью» (с. 8–9).

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

Дарвинизм и марксизм, эти «современные учения механического миропонимания», никогда не создавали и не признавали такой «эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как» в воздушных построениях метафизики. Научные теории прогресса исследуют вопрос о том, в силу каких причин и какими путями совершается прогресс и в каком направлении он может идти; но они никогда не позволяли себе утверждать, что причинная цепь явлений и линия прогресса «совпадают до полного отождествления», никогда не смешивали «эволюции телеологической» с реальным историческим процессом, «совсем как» это делают метафизики. Намечая возможные формы прогресса и его необходимые условия, научная теория прогресса никогда не предрешает вопроса о том, совершится ли неизбежно этот прогресс и должны ли оказаться непременно налицо эти условия; это – вопросы факта, вопросы конкретных исторических отношений. Г. Булгаков, очевидно, смешивает Дарвина с Нэгели*, а Маркса – с наивными оптимистами вроде, например, г. Бердяева. Дарвинизм говорит: если будут налицо достаточные условия, то естественный подбор выработает приспособление; если же нет, то он устранил неприспособленную форму. Марксизм говорит: если успеют сложиться достаточные общественные силы, то общество преобразуется таким-то способом; если же нет, то оно деградирует. Где же тут «полное отождествление причинности с раскрытием цели этой эволюции»?

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

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

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

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

Если бы дело шло о писателе, в меньшей степени настроенном католически, чем г. Булгаков, то мы постарались бы ему пояснить, что научная теория дает действительно основу для практической деятельности именно в том смысле, что указывает наиболее целесообразные средства для достижения раз поставленных людьми целей, дает, пожалуй, «основу» и для надежды, если может констатировать осуществимость этих целей; но к вере (в религиозном смысле) и к любви (во всех смыслах) прямого отношения не имеет: это не ее область.

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

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

Но полное разграничение трех моментов есть лишь идеал, и в большинстве случаев человек до сих пор выступает именно как существо половинчатое, дисгармоничное: он чувствует с оглядкой, он считает многое за истину, потому что это ему нравится, потому что ему хочется, что это было истиной, он действует, сомневаясь. В жизни преобладают гибридные, промежуточные формы. Такой характер имеют целые обширные области мировоззрения различных социальных групп и отдельных личностей. Вся мистика и вся метафизика имеют именно такое значение: это недифференцированные формы, в которых познание еще не вполне освободилось от воли и эмоции и носит на себе их окраску. Здесь человек признает что-нибудь за истину не потому, что это вытекает из его опыта и доказывается опытом, а потому что человеку хочется, чтобы это было так, потому что ему приятно считать это за истину.

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

[Все учение Канта о практическом разуме, лежащее в основе морали абсолютного долга, есть плод незаконного смешения познания и воли. Уже Шопенгауэр указывал, что «практический разум» – противоречивое понятие, нечто, подобное деревянному железу. Действительно, всякое познание по форме является теоретическим. Его, конечно, можно назвать «практическим» по жизненному значению, потому что оно указывает средства для целесообразной деятельности: но у Канта практический

разум – конечная инстанция, определяющая самые цели деятельности. Между тем выбор целей в конечном счете всегда определяется чувством.

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

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

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

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

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

Итак, все противоречия, в которых запутывается г. Булгаков, вытекают из систематического смешения научно-философских форм мышления, которые почтенному автору знакомы, но чужды, и форм мистически-метафизических, которые ему привычны и близки. Насколько безраздельно владеют им эти последние, читатель мог видеть уже из предыдущей статьи г. Булгакова [254 – «Параллели», сборник «Литературное дело»], где почтенный автор выражает надежду на превращение знания в теософию, общественной жизни в теургию, а общественного строя в теократию. Приведем еще несколько примеров из статьи о теории прогресса.

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

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

Не будем останавливаться на логике, выступающей в последнем изречении (исследовать развитие – значит подрывать святость), но тон... Ведь это тон инквизитора, читающего в сердцах еретиков. Что должен чувствовать «нечестивый

грешник», «позитивист», читая грозные инкриминации г. Булгакова? До сих пор г. Булгаков ограничивался в своих репрессиях тем, что с наслаждением цитировал из Достоевского описание адских мучений[255 – «Литературное дело», «Параллели», с. 128.], но... Долго ли это будет удовлетворять нравственное негодование почтенного метафизика против позитивистов? Что будет дальше?

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

Г. Булгаков делит предсказания на три разряда. Когда лица несимпатичного г. Булгакову лагеря «точно определяют наступление будущих событий» с указанием «пункта пространства и времени», то это – «знахарство и шарлатанство»[256 – «Капитализм и земледелие», последняя страница.] (интересно знать, какие предсказания Маркса имел в виду г. Булгаков, относя к нему эти любезные выражения?). Если лица того же лагеря пытаются наметить вероятные результаты выступающих в данное время тенденций, то это – «общее место, игра ума, лишенная серьезного значения» («Теория прогресса», с. 12). Если же, наконец, сам г. Булгаков делает то же самое, то это – «своего рода импрессионизм, не столько научный, сколько художественный синтез, имеющий субъективную убедительность, но с полной наглядностью убедительно недосказуемый» (с. 14)[257 – Если читатель найдет нужным проверить наше сжатое изложение взглядов г. Булгакова на предсказания, то пусть сравнит заключение упомянутой его диссертации со с. 11-15 разбираемой статьи.]. Мы не смеем выражать притязания на «художественный синтез», подобный синтезу почтенного экономиста, и не сомневаемся, что в лучшем случае наши предвидения будут отнесены г. Булгаковым ко второму разряду. Но мы полагаем, что констатировать фактически проявляющиеся тенденции – значит констатировать факты, а делать на основании этих фактов выводы о будущем, поскольку нам нет основания ожидать немедленного прекращения найденных тенденций, – значит делать вероятные выводы о будущем. Кроме того, для читателя, который склонен классифицировать предсказания именно с точки зрения их исполнения или неисполнения, мы напомним, что не раз уже исполнялись предсказания русских «учеников» как относительно развития того или иного общественного класса, так и относительно выступления на сцену тех или иных идейных течений и даже – что в данный момент имеет для нас специальное значение – относительно эволюции того или иного идеолога (как это было хотя бы по отношению к наиболее серьезному и крупному писателю ex-марксистского течения).

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

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

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

Проповедь веры в метафизику и сознательная квалификация построений метафизики как «воздушных замков»[258 – «Борьба за идеализм»: «Мир Божий». 1901, с. 6.]; признание научного эволюционизма и невероятные рассказы об эволюционистах, похожие на наивные повествования наших предков о людях с собачьими головами[259 – Там же и в «Проблемах идеализма», с. 103, 108, 112.]; признание «социальной зависимости» идеологии от экономики и в то же время «духовной ее независимости»[260 – «Борьба за идеализм», см. цит. выше.]; вера в безграничный прогресс и стремление указать для него пределы, дальше которых он «не может и не должен идти»; принципиальное признание демократии и представление о вечной необходимости «духовной аристократии»[261 – «Проблемы идеализма», см. выше.], и т. д. и т. д. Ясно, что дело не может долго оставаться в таком виде. Между феодально-статическими элементами психики г. Бердяева, с одной стороны, и ее демократически-эволюционными элементами – с другой, должно произойти взаимодействие, при котором они взаимно сгладят друг друга. Что же тогда получится? Нечто среднее, а что именно – на это дают ясное указание следующие места из последней статьи г. Бердяева:

«То новое идеалистическое направление, к которому я себя с гордостью причисляю,

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org
выводит необходимость освободительной борьбы за «естественное право» из
духовного голода интеллигентной души» (с. 135).

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

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

Но, скажет читатель, а куда же денутся те элементы психологии г. Бердяева, на которые указывает его замечание о «пригодном и даже необходимом средстве»? На наш взгляд, в этом замечании есть недоразумение: г. Бердяев не всегда, как мы видели, вполне ясно себя понимающий, говорит здесь по привычке к абстрактным формам выражения о принципах, вместо того чтобы говорить о представителях этих принципов, произойдет самое незначительное изменение в формулировке: одни группы, по своей идеалистической сущности, «ставят цели», а другие являются «пригодными и даже необходимыми средствами для осуществления этих целей». Тогда концы сойдутся с концами и воцарится гармония... [262 – прим. 1906 г. Из-за цензуры здесь мысль выражена неясно. Она такова: буржуазная интеллигенция в лице гг. «идеалистов» будет «ставить цели», а пролетариат и вообще народ послужит пригодным и даже необходимым средством для их достижения.]

Иначе обстоит дело с г. Булгаковым. У него мы констатировали преобладание других элементов средневековой психологии, не светски-феодальных, а католических. При этом основные формы мышления у него гораздо определеннее, благодаря чему, несмотря на множество противоречий, получается впечатление некоторой относительной цельности; и оно еще более усиливается вследствие известной выдержанности тона и стиля его последних статей – тона, в общем напоминающего приблизительно акафист. Сюда надо прибавить ярко выраженные националистические тенденции, на которых мы не могли остановиться ближе, так как им уделено мало места в разобранной нами статье, но которые как нельзя яснее выступают в предыдущих статьях почтенного автора [263 – «Параллели» в сборнике «Литературное дело» и «Иван Карамазов» в «Вопр. философии и психологии» за 1903 г. Вообще же национализм г. Булгакова достаточно подчеркивается его преклонением перед Вл. Соловьевым.]

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

«Если мы признаем, что история есть лишь раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже признаем, что в истории не царит случайность или мертвая закономерность причинной связи; здесь есть лишь закономерность развития абсолюта. Причинная закономерность истории получает значение только служебного средства для целей абсолюта. И если абсолюта есть синоним свободы, то метафизика истории есть раскрытие принципа свободы в истории, его победы над механической причинностью» (с. 35).

«Если абсолюта есть синоним свободы» – на это «если» опирается все, что в статье г. Булгакова имеет отношение к «свободе», и, однако, в ней не делается никакой попытки обосновать это «если», обосновать хотя бы «метафизически» (т. е. чисто

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

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

Мы не станем разбирать эту мысль по существу и останавливаться на выяснении такого, например, вопроса: можно ли признать этически равными «эгоистическую» борьбу за развитие, даже без энтузиазма, и таковую же борьбу за паразитизм, хотя бы с большим «энтузиазмом» (ибо он возможен при всякой классовой борьбе – вспомним французских аристократов, геройски умиравших в дни революции). Мы только отметим, что это – точка зрения третьего класса (например, землевладельцев), который смотрит со стороны на борьбу двух первых, буржуазии и пролетариата, и поддерживает в своих интересах иногда тех, иногда других – нет надобности пояснять, которых чаще.

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

Но, спросит нас читатель, если вы не сомневаетесь в этом, то не все ли вам равно – немного раньше или немного позже выяснится дело, и зачем браться за такое рискованное дело, как «предвидения». Ах, читатель, вот уж сколько времени мы и люди, близкие нам по духу, находимся в нелепом положении человека, который денно и ночью принужден повторять одну и ту же молитву: «Избави нас, Боже, от друзей, а уж с врагами мы как-нибудь сами справимся». До сих пор наши почтенные противники продолжают выдавать за самую новую марксистскую критику то, что так давно было принято считать старой буржуазной догмой; до сих пор они угрожают «выделить здоровые и жизненные элементы марксизма», не понимаем, насколько неразумна и безнадежна такая операция по отношению к живому развивающемуся организму; до сих пор, занимаясь главным образом борьбой против марксизма, они называют себя критическими марксистами. Из всего этого проистекает крайне вредная путаница, распутать которую тем труднее, что обе стороны имеют далеко не в равной мере объективную возможность высказываться... [264 – это было написано в 1902 году. С тех пор гг. ех-марксисты перестали злоупотреблять чужой фирмой. Дополнение 1906 г. г. Бердяев теперь пишет в журналах правого].

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

Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ. О НОВОМ РЕЛИГИОЗНОМ ДЕЙСТВИИ [265 – Вопросы жизни. 1905, кн. 10–11, с. 358–376.] Открытое письмо Н. А. Бердяеву

Для меня нет никакого сомнения в том, что Ваша статья «О новом религиозном сознании» – самое глубокое и проникновенное из всего, что было сказано как у нас в России, так и за границей о моих религиозных идеях. Вы сказали о них почти все, что в настоящих условиях, литературных и общественных, можно и должно сказать; далее начинается область, где уже нельзя только говорить, а надо говорить и делать вместе, где доказывать значит показывать.

«Полюби не меня, а мое» – эта незаглушимая потребность всякого писателя, у которого есть что-нибудь, чем он дорожит больше, нежели самим собою, – отнюдь не потребность внешнего литературного успеха, а внутренней живой связи с читателем в любви к Единому. До сих пор у меня этой связи почти не было. В России меня не любили и бранили; за границей меня любили и хвалили; но и здесь и там одинаково не понимали моего. Я испытывал минуты такого одиночества, что становилось жутко: иногда казалось, что или я нем, или все глухи; иногда хотелось воскликнуть с тем последним отчаянием, которым искушал меня мой вечный искуситель В. В. Розанов в статье своей «Среди иноязычных»¹, с таким нежным и предательским лукавством: никто ничего не понимает, никто никогда не поймет. Если я не впал в отчаяние, если сохранил надежду, то только благодаря тому, что, будучи один в литературе, в жизни я не был один: сколько бы нас ни было сейчас, будет все больше и больше; дело не в численном количестве; вы, впрочем, сами знаете, какая таинственная неодолимая сила и власть в этом троичном символе: 1, 2, 3*.

И надежда не постыдила меня. Вот уже и в литературе я не один. Вы – со мною? Или, может быть, я с Вами? Не все ли равно? Главное, мы вместе. Вы полюбили не меня, а мое. Это великая радость. Ибо для меня литература – вторая жизнь, не менее глубокая, чем первая.

«Мережковский приближается к разгадке какого-то секрета, ходит около него, но знает он уже его или знает только о нем? Наши с ним желания тождественны, мы хотим разгадать ту же тайну, и потому путь у нас один». Я не хочу сомневаться, что эти слова имеют для Вас такое же значение, как для меня, как для нас. И когда Вы смешиваете маленькое слово «секрет» (никаких «секретов» у меня нет, да они и не нужны мне) с великим словом «тайна», Вы, может быть, это делаете нарочно, для того чтобы прикрыть этими двумя словами третье, такое великое и святое, что Вы его не хотите произносить, и я произнести его не смею; но Вы его знаете и знают все, кому должно знать. «Путь у нас один» – значит ли это, что мы идем с Вами именно к этому слову, которое не может оставаться только словом, но должно кончиться действием? Значит ли это, что единство нашего пути более чем умственное, более чем нравственное, более чем жизненное, что оно религиозное? Так ли я Вас понял? Если так, то когда Вы писали слова о единстве наших путей, Вы подписывали святой и страшный договор, святой и страшный для нас обоих, для нас всех, для Единого во всех нас. Вы это знаете? Вы не отступите? Во всяком случае, мы не отступим. Если, впрочем, Вы примете этот договор так же, как мы его примем, а иначе принять мы не можем, то и для Вас уже нет отступления.

Но прежде чем принять договор, я должен ответить на вопросы, которые Вы мне предлагаете, и в свою очередь предложить Вам вопрос: только ответ на этот вопрос решит окончательно, один ли у нас путь.

Вы совершенно справедливо заметили мой недостаток – «отсутствие философской критики», отчего у меня происходит иногда большая неясность не столько религиозных понятий, сколько их выражений. В этой слабости моей Вы оказываете мне великую помощь: то, к чему я подхожу лишь более или менее темным, религиозным чутьем, Вы освещаете светом философского сознания. Вы показали, что поставленная мною с недостаточной твердостью метафизическая проблема о «духе» и «плоти» разрешается не в метафизическом, а в мистическом порядке, в откровении Троиинства Божественный Ипостасей, в соединении двух Ликов, Отчего и Сыновнего, в Третьем Лике Духа; Вы показали, что моя борьба с монашеским аскетизмом и спиритуализмом исторического христианства слишком внешняя, поверхностная, слишком «позитивная»; что эта борьба должна происходить на иной, гораздо большей глубине; предстоит победить не столько метафизический «спиритуализм», сколько мистический «дуализм», заложенный в основу исторического христианства. Религиозная проблема духа и плоти, полярности бездн, двойственности рождается не из онтологического дуализма человеческой природы, а из величайшей для нас тайны разделения Бога на два Лица и отношения этого раздвоения к эманулирующему из Бога

множественному миру; и религиозно разрешается эта проблема, двойственность замиряется в третьем Лице Бога.

В этих словах, которые, надеюсь, будут часто повторяться как руководящие, Вы дали метафизическую формулу такой прозрачности, какая только возможна в настоящее время, и я принимаю эту формулу целиком. Надо преодолеть в христианстве историческом не метафизикой метафизику, не мыслью мысль, а опытом опыт, откровением откровение, надо не говорить о том, что Два суть Едино, а явить Едино в Двух, сделать, чтобы Два были Едино. А пока это не явлено, не сделано, не следует отречься от метафизики для мистики. Должно пройти все пути человеческой мысли до конца и только с их последней вершины можно «лететь», а преждевременный мистический полет в «новое небо»¹ может оказаться только метафизическим провалом в пропасти «старой земли».

Там, где я карабкался по дикой круче, блуждая, срываясь и падая, Вы намечаете план светлой и широкой лестницы, по ступеням которой могут идти все, – как бы Пропилюи человеческой мудрости, философии – во храм Премудрости Божией, Св."Софии. Этот план должны исполнить будущие поколения работников. И когда он будет исполнен, то, может быть, окажется, что мудрость человеческая и Премудрость Божия, философия и Св. София, ведут к одному и тому же – к созерцанию Божественного Троиинства. Когда это солнце наше взойдет, то не нужен будет свет земных светильников; но пока оно не взошло, пока мы идем как бы в подземной ночи, мне, шедшему доньше почти ощупью, – как не радоваться Вам, готовому пойти со мною рядом и осветить мой темный, иногда столь страшный путь светом философского сознания, спасая меня от ложных, может быть, непоправимых шагов? В этом смысле Вы мне нужнее, чем кто-либо.

Возьму только один пример – мое отношение к В. В. Розанову. Русские богословы очень охотно связывают нас в неразрывную парочку: «наши неохристиане гг. Розанов и Мережковский». В темноте только увидели или, вернее, услышали, что мы близки друг к другу. Но никто не подозревал, что это близость сходящихся противоположных крайностей, близость двух противников, которые готовятся на смертный бой. Вы первый осветили светом философской критики наше непримиримое положение относительно друг друга; вы первый в литературе отметили: «Несмотря на свою кажущуюся близость с Розановым, Мережковский, в сущности, стоит на диаметрально противоположном конце: Розанов открывает святость пола («плоти») как бы до начала мира, хочет вернуть нас к райскому состоянию до грехопадения; Мережковский открывает то же самое после конца мира, зовет нас к святому пиршеству плоти в мире преображенном. Мережковский прав, потому что смотрит вперед, а не назад».

Я считаю Розанова гениальным писателем; за то, что он всем нам дал, нельзя заплатить никакой благодарностью: критика исторического христианства у него глубже, чем критика самого «антихриста» Ницше. Но несмотря на всю мою благодарность и личное, неизменно дружеское отношение к Розанову, – в области религиозных идей, если бы только он мог или захотел понять то, что я говорю, он оказался бы моим злейшим врагом."По всей вероятности, тот поединок, для которого мы как будто сходимся, никогда не состоится, не потому что Розанов не захочет принять мой вызов, а потому что он его просто не услышит. Мы сошлись на мгновение, совпали в одной точке, как две пересекающиеся линии, и навсегда расходимся. Чтобы вернуться к Розанову, я должен вернуться назад, а я не хочу назад. И ежели начнется последняя борьба уже не между мною и Розановым, а всеми нами, ищущими Церкви Вселенской, и теми, кто считает себя представителями поместной греко-российской церкви, то Розанов, несмотря на все свое отрицательное отношение к христианству вообще, станет все-таки на сторону исторического христианства против нас. Во всяком случае, Вы оказали нам большую услугу, разорвав этот ложный, не нами заключенный союз: мы хотим быть лучше явными врагами, тайными друзьями Розанова, чем наоборот.

Столь метко указанная Вами онтологическая неясность моего отношения к проблеме о «духе» и «плоти» отразилась неизбежно соответствующей неясностью и на моем отношении к проблеме о церкви и государстве. Тут возникает первый из тех трех вопросов, на которые я хочу ответить.

Вы спрашиваете: признаю ли я и теперь, как тогда, когда писал «Л. Толстого и Достоевского», что в государственной власти заключено положительное религиозное начало? Отвечаю по необходимости кратко, но я хотел бы, чтоб этот краткий ответ не только для Вас, но и для всех, кто интересуется моими идеями, имел такой же

вес, как для меня.

Нет, я этого не признаю; я считаю мой тогдашний взгляд на государство не только политическим, историческим, философским, но и глубоким религиозным заблуждением. Для нас, вступающих в Третий Завет, в Третье Царство Духа, нет и не может быть никакого положительного религиозного начала в государственной власти. Между государством и христианством для нас не может быть никакого соединения, никакого примирения: «христианское государство» – чудовищный абсурд. Христианство есть религия Богочеловечества; в основе всякой государственности заложена более или менее сознательная религия Человекобожества. Церковь – не старая, историческая, всегда подчиняемая государству или превращаемая в государство, а новая, вечная, истинная вселенская Церковь – так же противоположна государству, как абсолютная истина противоположна абсолютной лжи, царство Божье – царству дьявола, теократия – демократии. «Всякая власть от Бога»¹, это значит, что человеческая, только человеческая власть, – не власть, а насилие, не от Бога, а от дьявола. Отношение Церкви Грядущей, теократии к земной человеческой власти может быть выражено словом «безвластие», «анархия», весьма несовершенно, не потому что слово это чрезмерно, а потому что оно недостаточно выражает силу отрицания власти, заключенную в идее теократической общины: голое отрицание меньше, чем утверждение противоположного; теократия не только отрицает новую власть человеческую, но и утверждает «власть Божию», которая лишь кажется «властью», а внутри есть беспредельная свобода в любви, взаимовластье: в царстве Божьем – все цари, все господа, а единый Царь царствующих и Господь господствующих – сам Христос. Теократическое вневластие страшнее, убийственнее для государства, чем всякая политическая «анархия».

Вы говорите: «Ничем так не повредил себе Мережковский и великому делу религиозного возрождения России, как фальшивыми нотами в вопросе о государственности и общественности. Как хорошо было бы, если бы он окончательно высказался».

Я сознаю это так же, как Вы. Ничего бы я так не хотел, ничего бы мы все так не хотели, как «высказаться окончательно». Но есть ли возможность сделать это сейчас, в те острые мгновенья, которые мы переживаем. Теперь все слова еще заглушаются громом событий. Но они, эти события, верю, ускорят и облегчат религиозную работу, которой посвящена моя, наша, жизнь. Пока же скажу лишь несколько слов.

Вы удивляетесь, что «Мережковский не осознал сразу того, что теперь, по-видимому, начинает осознавать, – что государство, царство, есть одно из искушений дьявольских». А я удивляюсь, что Вы этому удивляетесь. Вы же сами указываете, что не только я, но и такие люди, как Достоевский и Вл. Соловьев, не осознали этого «сразу» и даже совсем не осознали. Думаю, что тут вообще страшнее соблазн, чем это кажется. Недаром же самого Сына Человеческого дьявол искушал царством земным – и не Сын Человеческий, а Сын Божий победил искушение. Так жб) как некогда Человек, искушается ныне все человечество. И это искушение победит не человечество, а только Богочеловечество.

Тут хитрость дьявола в том, что он никогда не показывает истинного лица своего, лица Зверя, а прячет его за тремя личинами, тремя подобиями Божескими. Первое подобие – разума: насилие власти оправдывается разумною необходимостью; насилие во имя порядка и разума признается меньшим злом, т. е. благом, по сравнению с насилием во имя хаоса и безумия, которыми грозит, будто бы, всякая анархия. Второе подобие – свободы: внутренняя личная свобода каждого ограничивается и определяется внешнею общеою свободою всех; в том и в другом случае свобода, признаваемая только как нечто отрицательное, как свобода от чего-нибудь, а не свобода для чего-нибудь, постепенно сводится к ничтожеству. И, наконец, третье – самое лукавое подобие – любви: человек жаждет личной свободы, но человечество жаждет «всемирного объединения»; и дьявол, обещая утолить эту жажду, учит людей жертвовать личной свободой всеобщему братству и равенству. Для того чтобы обличить ложность этих подобий, мало знать истину, надо быть в истине.

Вы говорите: «Теократия есть царство любви и свободы». Легко сказать, трудно сделать; трудно при теперешних силах наших, почти невозможно найти даже первую реальную точку для теократического действия. «Царство любви и свободы»? Но разве Вы не видите, какая страшная антиномия между тем, что люди называют «любовью», и тем, что они называют «свободой»? Быть свободным – значит для них утверждать

себя, хотя бы против других; любить – утверждать других, хотя бы против себя. Как же соединить отрицание себя с утверждением себя? Люди не только этого не делают, но и не подозревают, что это можно и нужно сделать: когда они любят или, вернее, хотят любви, то, естественно, отказываются от свободы; когда свободны или, вернее, хотят быть свободными, то естественно, отказываются от любви.

Кровавого пота стоило Сильнейшему из людей слово, соединяющее последнюю любовь с последней свободой: «Не Моя, а Твоя будет воля»'. Чего же оно будет стоить нам?

«Заповедь новую даю вам: да любите друг друга»* . Если это повторение того, что уже сказано в Ветхом Завете: «Люби ближнего твоего, как самого себя»*, то это была бы заповедь неновая. Любовь, которую заповедал Христос, потому и есть «новая», что она не только любовь, но и свобода, не только путь личного, но и общественного, всечеловеческого, вселенского спасения. Эта любовь – бесконечная свобода и вместе с тем бесконечная власть, о которой сказано: «Мне принадлежит всякая власть на земле и на небе»*. Если жив Христос, – а он воистину жив, потому что воистину воскрес, – то жив наш Царь, и не может быть иного Царя, иной власти ни на небе, ни на земле, кроме Христа. Власть Христова – власть новой любви вселенской, и есть единственное подлинное основание нового, по отношению ко всем прежним земным властям безвластного, анархического, общественного строительства, царства Божьего на земле, теократии. Историческое христианство, приняв новую заповедь как старую, любовь как дело личного, одинокого, а не общественного, вселенского, спасения, не могло принять новую власть Христа как живую, не только небесную, но и земную реальность; вознесло эту власть в область идеальных и, в сущности, праздных отвлеченностей, а в области земных общественных реальностей признало за власть, идущую от Бога, власть, идущую от дьявола, – государственное насилие, как будто усомнившись в этом обетовании нашего Единого Царя и Первосвященника: «Вот – Я с вами до скончания века. Аминь»', – подменило живого, вечно с нами и вечно в нас живущего Христа какими-то двумя мертвыми призраками, оборотнями, «наместниками Христовыми»: на Западе – римским первосвященником, на Востоке – римским кесарем. И получилась безобразно нелепая, кошунственная химера – «христианское государство», «православное царство». Но химера стала страшной реальностью. А новая любовь, новая власть Христова все еще – неоткрывшаяся тайна, несовершеншееся чудо. Мы предчувствуем эту любовь, как, может быть, никто никогда не предчувствовал. Но этого мало. Для того чтобы не впасть в ошибку исторического христианства, мы должны ответить на реальность государства не идеальной отвлеченностью, а еще большею реальностью новой любви, новой власти. А кому из нас открылась тайна этой власти, в ком совершилось чудо этой любви?

«Я научу вас истине, и истина сделает вас свободными»*, – говорит Христос. Надо полюбить, чтобы быть свободным. Не свобода прежде любви, а любовь прежде свободы. Будьте свободны и познаете истину – это обман человекобожества. Познайте истину – любовь – и будете свободными – это истина Богочеловечества. То, что называют безвластием, анархией, колеблется между этим обманом и этой истиной.

Провозгласить анархию – это еще не значит провозгласить теократию. Уйти из государства – это еще не значит попасть в теократию. Анархия во имя свободы без любви есть путь не к божеству порядку, а к бесовскому хаосу.

Для того чтобы развенчать человекобожество какого-нибудь президента Лубэ, Рузвельта или Наполеона Маленького", не нужно никакой анархии, никакой божеской или бесовской свободы; для этого вполне достаточно свободы человеческой, поскольку она выразилась хотя бы в «декларации прав человека». Но вот – Наполеон Великий, «новое воплощение бога солнца». «Ты прекраснее всех сынов человеческих!»* – готов был сказать Наполеону Байрон, как пророк сказал Мессии. Разумеется, Байрон чувствовал религиозную святость свободы не менее, чем вожди Революции. Но для Наполеона не пожалел и свободы, не пожалел Революции, которая оказалась только бунтом черни, «издыхающим Пифоном» пред лучезарным лицом нового бога.

Лук звенит, стрела трепещет, и клубясь издох Пифон, и твой лик победой блещет, Бельведерский Аполлон'.

«Аполлон Бельведерский встретил Христа», – говорит Достоевский об идее человекобожества, заключенной во власти древнеримских кесарей. В свободе, только свободе без любви, Байрон так и не нашел ничего, что бы мог противопоставить соблазнительному величию кесаря'. И свободнейший из людей, творец «Каина»,

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofff.org
восставший на Бога Небесного во имя свободы человеческой, «падши ниц, поклонился» богу земному. А ведь и Наполеон Великий покажется маленьким по сравнению с тем, кому поклонятся все племена и народы земли, говоря: «кто подобен зверю сему и кто может сразиться с ним? Он дал нам огонь с неба»*.

В моем прежнем ложном отношении к власти, к идее всемирной монархии Вы видите только «старое славянофильство», «старый романтизм». Это неверно. Ложь, которая меня соблазняла, была гораздо глубже и опаснее. Это не старый, а вечный романтизм, вечный демонизм воскресающего язычества.

Трудно заглянуть в лицо дьяволу и, сорвав с него маску Прометея, Люцифера, Демона: Гордый Демон так прекрасен, так лучезарен и могуч, – увидеть самого обыкновенного и этою именно обыкновенностью страшного черта. Трудно победить простым белым светом, реализмом Божеской истины сложный и радужный романтизм демонической лжи. Во всяком случае, этого нельзя сделать «сразу». Чтобы до конца преодолеть искушение, надо его пройти до конца.

Я теперь сознаю, как близок был к Антихристу, какую страшную силу его притяжения испытал на себе, когда бредил о грядущем «папе-кесаре», «царе-священнике» как предтече Христа Грядущего. Но я благодарю Бога за то, что прошел этот соблазн до конца. Дорогую цену купил я некоторое подлинное и несомненное знание, которого иначе не купишь. Я был достаточно вежлив с моим романтическим демоном, чтобы иметь наконец право быть не совсем вежливым с моим реальным чертом. Я достаточно чувствовал величие Антихриста, чтобы иметь право сказать о грядущем Самозванце, который станет на место Христа, Единого Царя царствующих и Господа господствующих: это не Царь, а Хам.

С представлением об Антихристе как о Хаме Грядущем связан второй вопрос, который Вы мне предлагаете.

«Мережковский делает попытку спастись от соблазнов демонизма, принизив Сатану, поняв черта как полное ничтожество и лакейство. К середине, к плоскости и пошлости он сводит дух зла, дух небытия. Но где же тогда Антихрист, чем страшен он и соблазнителен?». И Вы решаете: «Гордой идеи о человекобоге и всего, что за ней скрывается, к черту-Смердякову, к середине и пошлости не сведешь... Нет ли тут еще какой-то тайны?».

Мой ответ прост: Антихрист соблазнителен не своею истиной, а своею ложью; ведь соблазн лжи в том и заключается, что ложь кажется не ложью, а истиной. Разумеется, если бы все видели, что Антихрист – Хам, он бы никого не соблазнил; но в том-то и дело, что это увидят не все и даже почти никто не увидит. Будучи истинным хамом, «лакеем Смердяко-вым» sub specie aeterni, он будет казаться величайшим из царей земных, прекраснейшим из сынов человеческих. По древнему преданию церкви, «Антихрист во всем Христу уподобится». Этим-то ложным подобием он и соблазнит всех, кроме избранных. Почему это кажется Вам невероятным? Разве на наших глазах во всемирной истории не происходит то же самое: истинные хамы кажутся великими царями, а великие цари оказываются истинными хамами. Так было, есть и будет – будет в большей степени, чем было когда-либо; либо. Современное государство есть мещанство; окончательно победившее, воцарившееся мещанство есть хамство. Ежели Бог – абсолютная свобода, то дьявол – абсолютное рабство. Раб, который стал на место Божье, на место Царя царствующих, и есть последний величайших Хам.

Вы полагаете, что «гордой идеи» человекобожества к пошлости и плоскости не сведешь. Но если это так, то на каком основании Вы сводите к пошлости и плоскости идею всякого государства, даже народовластия, чей последний метафизический предел не что иное, как та же «гордая идея человекобожества». Пока есть малейшее сомнение в том, нет ли какой-нибудь истины в этой последней идее, до тех пор остается сомнение, нет ли какой-нибудь истины и в государственной власти. Ежели сам Антихрист не абсолютная ложь, то и царство Антихриста, всякое земное царство, всякое государство – не абсолютная ложь. Не покончив с вопросом о человекобожестве, как Вы могли покончить с вопросом о государстве?

Одно из двух – или Вы должны согласиться со мною, что тайна Антихриста есть тайна лжи и что за этой ложью не скрывается ни тени истины; или же Вы должны признать, что Ваше отрицание государства, Ваше безвластие – не религиозное. В таком случае можно бы сделать и Вам тот же упрек, который Вы делаете

позитивистам: «Позитивисты, какими бы радикалами и анархистами они ни представлялись, никогда не освободятся от соблазна государственности».

Вам кажется, что для меня не решена проблема и дьявола. Вы ошибаетесь: для меня эта проблема решена окончательно. Я не сомневаюсь в том, что «дух небытия» – есть дух вечной середины, пошлости, плоскости: ведь пошлость и есть не 'что иное, как абсолютное небытие, которое хочет казаться абсолютным, единственным бытием. Вы недоумеваете, где в таком случае противоположная Богу «нижняя бездна», то, о чем идет речь в Апокалипсисе как о «так называемых глубинах сатанинских»? Ежели дьявол есть плоскость, то как он может быть вместе с тем глубиною? Быть глубиною плоскость, разумеется, не может, но когда она отражающая, зеркальная, то она может казаться и глубиною. Я и утверждаю, что дьявол, насколько нам дано судить о нем в явлениях, – а большего нам не дано или пока не дано, – и есть такая зеркальная, ложная, плоская глубина, плоская бездна. Так называемое «величие» дьявола, демона, Люцифера и есть отраженное величие Божие, ложное подобие Лица Божьего. В этом ложном подобии заключается бесконечный соблазн дьявола. Совершенная зеркальная поверхность становится невидимой, и получается полный обман зрения, так что мы почти не можем отличить отражение от действительного предмета. И чем совершеннее наше метафизическое созерцание Бога, тем зеркало дьявола становится совершеннее. Нижняя бездна, нижнее, обратное, опрокинутое небо манит к себе соблазном полета вниз, полета вольного, без того усилия, которое нужно для полета вверх. И пока мы только смотрим, только метафизически созерцаем, мы не можем убедиться, что кажущаяся бездна – в самом деле не бездна, а плоскость. И только тогда, когда мы соблазняемся уже окончательно, срываемся, падаем, желая летать, мы, разбившись о зеркало, осознаем слишком поздно плоскость «глубин сатанинских» и убеждаемся, что лететь некуда.

«Но нет ли тут еще какой-то тайны?» Во всяком случае, тайна эта не в явлении, а в последней сущности, в происхождении зла. Это вопрос о том, что такое зло не для нас, людей, а для Бога; откуда зло, зачем зло в окончательном порядке мира, который должен осуществить Премудрость Божию окончательно так, что «Бог будет все во всем»? Ежели Бог будет все во всем, то где же будет зло? «Я видел Сатану, спавшего с неба как молния»*, – свидетельствует Сын Божий. Как мог пасть светлейший из херувимов, ближайший из всех сынов Божьих к Сыну Единородному? Зачем нужно было это падение? Восстанет ли Павший? Будет ли прощен Сатана? В этом вечном вопросе Ориге- на скрыта действительно тайна неисповедимая, перед которой доселе в смирении останавливается испытующий разум. «Вся тварь доныне совокупно стенает об избавлении»*. Ежели «вся тварь», то и дьявол, который тоже тварь. Будет ли услышано это стенание? Дьявол ненавидит Бога. Но Бог – совершенная любовь – может ли ненавидеть дьявола?

С вопросом о вечности зла связан вопрос о вечности осуждения, вечности адских мук. «Идите от меня, проклятые, в муку вечную»*. Зачем обманывать себя? Мы уже не можем принять этого слова так, как оно принималось некогда. Тут что-то раскрывается для нас, дотоле сокровенное. Что значит «мука вечная»? В понятии метафизическом вечность – едина. Но, может быть, в мистической вечности отражается Троица Ипостасей Божеских? Может быть, в единой вечности есть три Ипостаси, три Зоны – вечность Отца, вечность Сына, вечность Духа? И осуждение вечное в Зоне Второй Ипостаси – не вечно в вечности Ипостаси Третьей – в Зоне Духа? «Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными»*. Не есть ли это ходатайство Духа о последней благодати Отца и Сына, которая покроеет последнее осуждение, вечною любовью утолит муку вечную?

Может быть, все эти вопросы, неразрешимые в круге откровений, данных во Второй Ипостаси, в Сыне, будут разрешены в круге новых откровений Третьей Ипостаси, Духа. О конце мира не знает Сын, знает только Отец; может быть, и о конце зла не знает ни Отец, ни Сын, а знает только Дух? Может быть, потому и назван Дух Утешителем? Когда Отец отступит и Сын покинет, Дух не отступит, не покинет и неутешных утешит?

Но тут кончается наша вера и начинается наша надежда, такая новая, такая робкая, что мы почти не смеем говорить о ней словами, а только молимся вместе с Духом «воздыханиями неизреченными». Тут наша последняя сыновне-покорная любовь к Отцу: «Авва Отче, не моя, а Твоя да будет воля». Во всяком случае, это, повторяю, неисповедимая тайна – не темная, а светлая, не демоническая, а божественная. Дьявол не может омрачить Бога, но Бог может просветить своим светом и дьявола – ту последнюю тьму, о которой сказал: «Свет светит во тьме, и тьма не объяла

его».

Во всем, что Вы говорите о моем представлении дьявола, мне чувствуется какое-то глубокое, не столько метафизическое, сколько мистическое недоразумение. Как будто возражая мне, Вы все-таки соглашаетесь, и как будто соглашаясь, Вы все-таки возражаете. В конце концов, я так и не могу понять, совершенно ли мы согласны или совершенно расходимся. Вы соглашаетесь: «О, конечно, середина, плоскость, мещанская пошлость, позитивистическое небытие есть черт... Есть плоское человекобожество, когда человек с лакейским (я говорю: хамским) самодовольством ставит себя на место Бога. Тут нет полярной бездны, а середина». Это положение я принимаю целиком. А на вопрос, который Вы мне предлагаете: где же в таком случае не отраженная, не ложная, а истинная «полярная бездна», Вы же сами отвечаете точно так же, как я: «На великих богоборцах (разумеется, таких святых богоборцах, как Иаков, боровшийся с Богом, Иов, роптавший на Бога) почил Дух Святой, а не дьявольский... Бог любит таких богоборцев; тут есть бездна, но одного Из Лиц самого Бога». И далее Вы излагаете учение о Троице так же, как я его излагаю: «Двойственность, две полярно противоположные бездны, о которых говорит Мережковский, это не Бог и дьявол, не доброе и злое начало, а два равно святых, равно божественных начала, примиряемых в Троичности. Вне Троичности, вмещающей безмерную полноту, остается дух небытия, середины и пошлости». Это ведь и значит: «на долю дьявола ничего не остается, кроме пошлости и плоскости; дьявол сводится к плоскости без остатка; черт есть черт, и сам Сатана, великий в своем ничтожестве, своем небытии – тот же черт, дух вечной плоскости. Иного черта нет, и нет иного, противоположного Бога. Дьявол не противоположный Бог, не противоположная абсолютная истина, а абсолютная ложь, противоположная абсолютной истине, Богу. Человекобог, не противоположный, а ложный Богочеловек; Антихрист – не противоположный, а ложный Христос. Ежели дьявол сводится к плоскости без остатка, то так же точно сводится к плоскости без остатка и воплощение дьявола, Человекобог, Антихрист. Как же Вы утверждаете: «Гордой идеи о человекобоге не сведешь к плоскости». Ежели не сведешь, то учение о Троице не истинно, а ведь Вы его только что приняли как истинное. Тут какое-то непостижимое для меня противоречие.

Вы совершенно справедливо замечаете, что Троичность – единственный и окончательный мистический исход из двойственности, из метафизического дуализма, т. е. учения о двух равных и противоположных началах, добром и злом, светлом и темном. Об эту подводную скалу дуализма разбиваются все религии, кроме религии Троицы. Учение о Троице есть необходимое мистическое раскрытие метафизического монизма, необходимое мистическое преодоление метафизического дуализма. Три – Едино есть окончательная победа религиозного монизма над религиозным дуализмом. Но, приняв учение о Троице и все-таки утверждая, что дьявола не сведешь к плоскости, Вы это принятое Вами учение опровергаете и возвращаетесь от побеждающего Единства к непобежденной двойственности, от монизма к дуализму.

«Вопрос о значении зла, – говорите Вы, – может получить два решения. Или дьявол есть жалкая тварь, поднявшая раздор между Богом и миром во имя небытия, так как никакого бытия он утвердить не может, тогда в нем нет никакой бездны, а лишь середина, и в демонизме нет ничего соблазнительного. Или дьявол – самобытное, предмирное, несотворенное начало, и тогда мы приходим к дуалистическому учению о двух вечных царствах, предстоящих нашему выбору». И Вы заключаете: «Мережковский еще не решил этой проблемы». Тут поистине, кажется, сам черт нас путает! Помилуйте, как же бы я мог, не решив этой проблемы о монизме и дуализме, принять учение о Троице, которое, по Вашему и моему признанию, есть окончательный мистический исход из дуализма в монизм, окончательная победа монизма над дуализмом? Как же бы я мог принять Троиединство Божье, не приняв Единства и не отрекшись окончательно от всякой двойственности вне Ипостасей Божеских? Нет, не только теперь, но уже и тогда, когда я писал «Л. Толстого и Достоевского», проблема эта была для меня решена. А то, что Вы считаете ее не решенной для меня, я могу объяснить лишь тогдашней неясностью моего философского изложения. Но теперь вопрос не во мне, а в Вас. Как же Вы, приняв и выразив с такою, казалось бы, совершенно прозрачною ясностью – единое учение о Едином Троичном Боге, тем не менее утверждаете, что возможны два решения проблемы о дьяволе и продолжаете колебаться между этими двумя решениями, между монизмом и дуализмом. Я отказываюсь думать, что это только ошибка Вашего ума. Тут не в отвлеченных умственных выводах, а в реальных мистических переживаниях Ваших какая-то для меня, повторяю, непостижимая тайна.

О моей собственной тайне или, как Вы выражаетесь, о моем «секрете» Вы

предлагаете мне последний и самый важный вопрос, который возвращает меня к началу моего письма – к вопросу о единстве наших религиозных путей. «Есть ли какая-то тайна, которую Мережковский не в состоянии выразить, хотя мучительно пытается это сделать. Не упирается ли он в неизреченное, постижимое лишь в действии?»

Прежде чем ответить на Ваш вопрос о моей последней тайне, которая еще только ведет меня к новому религиозному действию, я должен ответить на вопрос о моей первой тайне, которая уже привела меня к новому религиозному сознанию. Тайна эта почти две тысячи лет тому назад сделалась откровением; но откровение это ныне для нас опять сделалось тайной; это откровение и тайна в том, что человек Иисус, распятый при Пилате Понтийском, был не только Человек, но и Бог, истинный Богочеловек, Единородный Сын Божий, что «вся полнота Божества обитала в Нем телесно»* и что «нет иного имени под небом, коим надлежало бы нам спастись».

Это для нас всех твердо, это незыблемо; это единственное, что мы приобрели окончательно и чего никогда не можем лишиться; это еще не все, но начало всего.

Мы могли бы спросить Вас, есть ли у Вас это начало всего? Мы не признаем за собою права требовать от Вас исповедания и за Вами признаем право не отвечать, по крайней мере, сейчас. Но рано или поздно Вам все-таки придется ответить на этот вопрос, который не мы, а Вы сами себе предложили в вашей статье) о новом религиозном сознании. И только Ваш ответ на этот вопрос решит и вопрос о том, один ли у нас путь. Мы уже предчувствуем, угадываем Ваш ответ, но, сохрани нас Боже торопить Вас и эту торопливостью нарушать свободу Вашей веры и Вашего сомнения. Мы ведь знаем по собственному опыту, что современному человеку, который прошел «горнило сомнений» и для которого уже нет веры по преданию исторического христианства, что такому человеку, чтобы поверить во Христа, недостаточно правильно мыслить, знать о Христе, ему нужно узнать самого Христа, как бы снова встретить Его на пути своем и снова узнать в Сыне Человеческом Сына Божьего. Это мгновенная точка, но в этой точке – Божья тайна, чудо Божье. Это зависит не от человеческого разума и не от воли человеческой. Нам, точно так же как первым исповедникам, «не плоть и кровь, а сам Отец Небесный» может открыть тайну о Сыне. Никто, кроме Отца, не может привести к Сыну. Мы уже любим Вас в Нем, а потому надеемся и верим, что эта великая тайна уже в Вас совершается.

Но повторяю и настаиваю, не столько, впрочем, для Вас, сколько для других, которые могли бы соблазниться преждевременностью нашего соглашения: только с этой, именно этой точки, с исповедания Христа как Богочеловека, и никак не ранее может начаться подлинное религиозное единство наших путей. Если бы мы сошлись в ней, то все наши остальные совпадения оказались бы реальными; в противном случае – они только обман зрения, только метафизическое марево, обратное, опрокинутое, как в зеркале, ложное подобие. Тут, в самом деле, одна лишь почти неуловимая черта, один волосок отделяет истинные глубины Божьи от их отражения в «зеркальной плоскости», от ложных «глубин сатанинских». Мы должны это помнить во избежание самой опасной и пагубной лжи.

Для примера возьму учение о Троице. Метафизическим понятием о Троице вовсе еще не обеспечено мистическое принятие Троицы Божественной. Отражая в ложном подобии все существо Божие, дьявол отражает и Троичность Божеского Лица. Трех Ипостасям Божественным соответствуют три Ипостаси демонические, о которых сказано в Апокалипсисе: первый зверь, второй зверь и лжепророк – нечистая троица. Величайший соблазн демонизма – непобежденный дуализм, двойственность (дьявол, равный Богу, два Бога) – кощунственно раскалывает, раздваивает и удваивает Божественное Единство Троицы. Три вверху, в истине, и три внизу, в ложном зеркальном подобии, удвоенное три – шесть, каждая из трех Божеских Ипостасей есть соединение двух остальных –

18 Н. А. Бердяевых, так что всю полноту Троицы можно выразить символическим числом 333. Повторенное в дьявольском зеркале, удвоенное 333 дает 666. То же соотношение дуализма, двойственности, и троичности выражается и в ином сочетании этих символических чисел 2 и 3; 2, деленное на 3, – 666... Получается непрерывная дробь, «дурная бесконечность», по выражению Гегеля, и первые три знака этой дроби образуют 666 – «число человеческое» и «звериное». Вот почему о том, кто пришел к Троице метафизической, еще нельзя решить, пришел ли он к истинной или ложной, к Божеской или дьявольской Троице. Только тогда, когда дуализм окончательно побежден монизмом, т. е. исповеданием Единого Бога Отца и Единородного Сына Божия, эта победа есть несомненное ручательство в принятии

истинной, Божеской Троицы. Недостаточной ясностью и твердостью Вашего религиозного сознания в этой первой точке в исповедании Христа, пришедшего во плоти, я объясняю Ваши колебания между монизмом и дуализмом, между Богочеловеком и Чело- векобогом.

Все это значит, что без христианства нельзя прийти к религии Троицы, Вы говорите: «Религия Мережковского не историческое христианство и не христианство, так как слово это образовалось лишь от одной из Ипостасей, а религия Троицы никем еще не раскрыта». Эти слова могут подать повод к опаснейшему для меня недоразумению, будто бы я считаю возможным религию Троицы без христианства. Но я считаю это абсолютно невозможным. Не без христианства, а через христианство – к религии Троицы. Именно догмат о Троице и связывает неразрывную связь историческое христианство с христианством апокалипсическим. Последнее не нарушает, а исполняет первое. Новое откровение есть не что иное, как движущее, действительное откровение о Троице, которое осталось в историческом христианстве недвижимым, бездейственным догматом, запечатленным источником. Не человеческий разум, не человеческая воля, а сам Дух, воплощенное Богочело- вечество, Грядущая Церковь Вселенская, Св. София Премудрость Божья, «Жена, облеченная в солнце»*, сорвет семь печатей с этого запечатленного источника, и потекут «реки воды живой» – нового откровения. Но Церковь второго пришествия не может противоречить Церкви первого пришествия. Апокалипсическое христианство примет все предания, все догматы, все таинства, все откровения, всю святость исторического христианства. Все в нем истина, и нет ничего, кроме истины, но не вся истина в нем одном. Без исторического христианства нельзя прийти к христианству апокалипсическому. Без Христа Пришедшего нельзя прийти к Христу Грядущему. Христос Пришедший и Христос Грядущий – один и тот же Христос.

Только тот, кто принял Иисуса Христа, пришедшего во плоти, сможет отличить Христа от Антихриста. По преданию церкви, пришествие Антихриста будет заключаться в смешении лжи с истиною. Теперь, когда на наших глазах это смешение уже совершается, следует более чем когда-либо; либо помнить слово нашего, по преимуществу нашего, апостола Иоанна, Сына Громов, слово, как меч разделяющее ложь от истины:

Духа Божия и духа заблуждения узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога. А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух Антихриста, о котором вы слышали, что он придет, и теперь есть уже в мире.

И вот наш последний ответ на Ваш вопрос: у нас путь один, ежели этот единый путь наш – Христов, тот самый, о котором говорит Господь: Я есмь путь, истина и жизнь. На этом, только на этом пути, мы Вас и ждем, и надеемся на Вас, и молимся, чтобы Вы скорее вступили на него и чтобы всем нам идти вместе с Вами от нашей первой тайны к нашей последней, от нового религиозного сознания к новому религиозному действию.

Помоги Вам Господь, а Вы помогите нам!

Ник. АНДРЕЕВ. НА ГРАНИЦЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА (Теория «мистического разума» г. Бердяева)[266 – Вестник жизни. СПб., 1907. Апрель, № 5, с. 63-75.]

Lass die heil'gen Parabol'en, Lass die frommen Hypothesen – Suche die verdammten Fragen Ohne Umschweif uns zu losen.

Heine'

Г. Бердяев собрал воедино все свои статьи, написанные им в разное время и по разным поводам и издал их недавно отдельной книгой под громким заглавием «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные». Сам автор указывает на то, что в этих статьях нет внешнего единства, и действительно, в последних своих статьях он уходит далеко от тех идей, которые защищались, им со всей страстью новообращенного в первых статьях. Поклонник Маркса в одно время, он пытался объединить его с Кантом в другое; убедившись в тщетности своих попыток, он превратился в настоящего идеалиста и отчаянного противника всякого, в том числе и марк- совского материализма. Но и чистый идеализм не мог удовлетворить его мятущейся души, и он, объявив идеализм таким же царством

иллюзионизма, как и материализм, бодро и смело вступил в пределы мистицизма. Почти вся вторая половина его книги посвящена защите и обоснованию того порядка идей, который характеризует его двумя словами: «мистический реализм». В настоящей статье я и попытаюсь изложить и по возможности оценить это новое, даже можно сказать самоновейшее философское учение г. Бердяева.

Признаться, задача эта довольно щекотливая и трудно выполнимая. Во-первых, г. Бердяев никогда не заботился о ясности и отчетливой определенности своей мысли. Он считает себя несомненным философом и проявляет столь большую самостоятельность, что спорит со всеми, не соглашается вполне ни с кем из великих философов и развивает свою собственную философию. Одно время он пытался, например, в противовес монизму, отвергнутому им, обосновать «метафизический плюрализм», но почему-то не окончил этой работы. А жаль! История философии чрезвычайно много потеряла от того, что г. Бердяев не удосужился немного приостановиться в своем стремительном беге вперед и создать новую философскую систему. Впрочем, г. Бердяев, пожалуй, и хорошо делает, что не заботится об этом: не подходит это к нему! Как я уже сказал, у него нет той определенности и отчетливости мысли, которая нужна для философа. Сплошь и рядом он и вообще не мыслит, а фантазирует, дает не идеи, а образы. Он не философ, а поэт. Именно в силу этого досадного обстоятельства всякая критика его философских взглядов натывается на непреодолимые порой трудности: ищешь мысли, а находишь образ.

Но и в другом отношении поставленная мною задача далеко не из легких. Я не принадлежу к тем людям, которые критику заменяют смехом, я стараюсь понять противника и вполне добросовестно вскрыть его ошибки и заблуждения. Но, приступая к оценке «мистического реализма» г. Бердяева, я чувствую все же невольную робость. Боюсь, что и мою критику он назовет недобросовестной, что и меня он зачислит в разряд тех господ, «которые безнадежно смешали разум со здравым смыслом и на этом воздвигли свое здание ограниченного позитивизма» (433). Я боюсь, что и мне, несмотря на все мое искреннее желание вполне честно отнестись к его идеям, он скажет то же, что говорит по адресу других критиков: «Вы не знаете истории человеческого сознания, забыли историю философии и религии, ничтожные десятилетия заслонили от вас столетия и тысячелетия человеческой мысли, великие усилия постигнуть смысл мироздания. Если вы хотите знать, что такое разум, в чем его титаническая работа, обратитесь к Платону и неоплатоникам, к Оригену и христианским гностикам, к Спинозе и Лейбницу, к Гегелю и Шеллингу, наконец к русской философии с Вл. Соловьевым во главе, которой никто из вас не знает и которой каждый из вас должен был бы гордиться» (433). Я чувствую, что и мне он скажет: «помилуйте! да разве все это для меня убедительно? Ведь вы же стоите на точке зрения здравого смысла, всегда ограниченного и маленького, а я стою на точке зрения разума». Я уверен, что г. Бердяев именно так и скажет, так как все критики новых религиозно-философских и религиозно-общественных течений независимо от направлений, – радикалы и консерваторы, прогрессисты и реакционеры, все они не выходят из «царства здравого смысла», все они «боятся мистики и ненавидят ее», не верят в «мощь таинственного и потустороннего», все они – «рабы здравого смысла». К сожалению, я тоже не верю в потусторонний мир, не боюсь мистики и не питаю к ней ни малейшего уважения. Что же мудреного, что г. Бердяев и меня зачислит в пошлое сословие «рабов здравого смысла».

Но, однако, позвольте! Мы, материалисты, не привыкли оперировать с неясными, мутными и туманными терминами. О каком таком разуме говорит г. Бердяев, выдавая себе и своим сторонникам патент на исключительное им обладание? Мы, смиренные жители земли, знаем только два вида разума, разум животных и разум людей, причем не проводим даже между ними качественной разницы. Когда же говорят о философии, науке и прочих «тонких материях», то имеют в виду только человеческий разум. Как ни велики были Платон, Спиноза, Лейбниц, Гегель и другие философы, все они мыслили по-человечески и даже в своих заблуждениях не переходили пределов разума человеческого. Самое тщательное изучение творений великих философов не могло убедить нас, материалистов и позитивистов, в том, что их мысли были сверх- или над-человеческими, что их разум был устроен как-то иначе, чем разум нормально развитому человеческому существу. Итак, о каком же таком особом, неведомом нам разуме говорит г. Бердяев?

Он опять отсылает нас к истории философии: «С благоговением вникайте в историю разума, и постыдный гипноз здравого смысла рассеется, настанет конец преклонению перед рассудком, поймете разницу между большим, сверхчеловеческим разумом и

разумом малым, только человеческим (курсив мой – Н. А.) (433, 434). Теперь дело ясно: г. Бердяев упрекает своих критиков в том, что они стоят на точке зрения малого, человеческого разума, между тем как для того, чтобы понять его идеи, нужно обладать разумом большим, сверхчеловеческим. «Господа здравомысленные позитивисты, – восклицает он в другом месте, – всеми своими приемами вы сами признаете, что ваши идеи посредственны и банальны, что для них не требуется особых даров свыше» (433). Ну, конечно! Мы не обладаем «особыми дарами свыше» и именно поэтому обречены довольствоваться скромным «малым, человеческим разумом». А вот г. Бердяев обладает такими дарами и ему очень легко обвинять нас в непонимании таких вещей, для понимания которых разума только человеческого недостаточно. Вследствие этого прискорбного обстоятельства мы живем, по словам г. Бердяева «в призрачном царстве феноменов. Все еще властвующий над нами позитивизм в корне отрицает реальности, объясняет бытие метафизическим призраком, признает только феноменальности, процессы, состояния сознания, приводит к безысходному иллюзионизму» (2). Итак, скажу я словами Иосифа Дицгена: «все наше понимание, по его мнению, собственно даже не понимание, а суррогат понимания. Быть может также и те серые животные, которых обыкновенно зовут ослами, лишь суррогаты ослов, а подлинных ослов надо искать среди более высших существ» [267 – Josefs Dietzgens kleinere philosophische Sriften S. 25].

Попробуем же, однако, войти в царство «большого сверхчеловеческого разума», попробуем хотя бы постольку, поскольку может ввести нас туда г. Бердяев. Посмотрим, что это за реализм не реальный, мистический реализм.

«Каким образом, – вопрошает наш путеводитель, – разум (мышление) может проникнуть в действительность, т. е. в что? то чуждое и инородное, и постигнуть, ассимилировать ее себе? Это чудо из чудес, величайшая тайна, над которой билась философская мысль с древнейших времен. Может быть только два типа теории познания и два решения гносеологической проблемы отношения к бытию: – рационализм и сверхрационализм, или мистицизм. Такого рода классификация может показаться парадоксальной и совершенно не принятой в философской литературе (ну, конечно: с «принятым» г. Бердяев никогда не согласен. На то у него и ум сверхчеловеческий! – Н. А.); она нуждается в особенном оправдании. Спросят: куда же девались самые распространенные гносеологические направления, критицизм и эмпиризм? Их нужно целиком отнести к рационалистическому типу – в этом своеобразии нашей точки зрения. Рационализм рассекает живое, непосредственное, первичное сознание и создает путем искусственного, условного противопоставления субъекта и объекта вторичное, рационализированное сознание, в царстве которого протекает наша обыденная жизнь. Бытие попадает в когти малого разума и умирает. Оно не может жить в той клетке, которая создается категориями разума; ему тесно в пространстве и времени, живое не выносит логического деспотизма, созданного диктатурой отвлеченного разума. Рационализм гордится тем, что создает объект познания, но в объекте этом ничего не существует, все умерщвлено, в нем лишь условные знаки. Если объект обусловлен субъектом (разумом), если в нем разум узнает свою собственную природу, то, очевидно, в нем нет ничего безусловного, нет бытия в себе, истинно сущего» (295). «Рационализм или пытается дедуцировать из разума, из понятий учение о бытии, причем непозволительно логизируется бытие, или совершенно устраняет бытие и приходит к иллюзорному, или принимает за бытие что? то кажущееся, условное» (296).

Итак, ни одна из существующих теорий познания не разрешает проблемы об отношении мышления к бытию. Все они либо совершенно уничтожают бытие, либо принимают за него нечто, на него совсем не похожее. Как же быть? «Из удушливой темницы рационализма нужно выйти на свежий воздух, на простор живого бытия. А это возможно только в том случае, если есть познание без раздвоения на субъект и объект, познание не делающее своего предмета условным и мертвым, словом, познание, в котором дано абсолютное тождество субъекта и объекта и в котором, следовательно, мы соприкасаемся с истинным существом мира (курсив автора). По принятой же терминологии такой акт познания может быть назван мистическим в противоположность рационалистическому, за которым этим сохраняется лишь относительная научная правота. И следует как можно чаще повторять, что источником метафизики является не только разум, а и чувственность, или чувственный, как бы сверхразумный разум» (296).

«Этот гносеологический мистицизм есть вместе с тем настоящий реализм, так как он приводит нас в непосредственное соприкосновение с реальным бытием... поэтому с нашей точки зрения возможен трансцендентный метафизический опыт, в котором может быть дано ничем неограниченное богатство бытия... Образцом всякого бытия является

мое «я», которое «я» мистически познаю без раздвоения на субъект и объект, так как «я» не противопологаю себя своему «я», как субъект объекту, не превращаю это «я» в обусловленное и мертвое. Материалы первичного, не рационализированного «мистического» опыта могут быть обрабатываемыми метафизическим разумом, который это делает без создания условного объекта. И метафизический разум формулирует понятие бытия, как субстанции, всегда живой, конкретно одухотворенной» (297).

Такова чисто философская концепция «мистического разума». Я ограничусь сделанными выписками, так как полагаю, что новые ровно ничего не прибавят к той сумме мыслей, которая здесь выражена, и не сделают их яснее. Г. Бердяев совершенно несправедливо обрушивается на своих критиков за то, что они частенько вместо того, чтобы серьезно критиковать, смеются над ним. Совершенно верно, смех – не критика. Но что же делать, когда Г. Бердяев не только проповедует вещи, непонятные человеческому уму, но и сам же настаивает на том, что для их понимания надо обладать сверхчеловеческим разумом! В самом деле, читатель, поняли вы что-нибудь из этого очень красноречиво изложенного, но крайне неясного учения о «мистическом реализме»? Что же касается меня, то должен сознаться, что я понял очень мало; я не понял главного в этой якобы «гносеологической» теории: как познается бытие?

Г. Бердяев утверждает, что «есть познание без раздвоения на субъект и объект. А мы привыкли думать, что всякое познание неразрывно связано, мало того: оно обуславливается таким раздвоением. Ведь когда идет речь о познании, в нашем уме всегда возникает представление о ком-то (субъект), который познает что-то (объект). Без предмета познания, без объекта, нет и познания: что же тогда познавать? Но ведь наше «я», как утверждает Г. Бердяев, познает самого себя, не раздробляясь на субъект и объект. А если это так, то, очевидно, познание о котором мечтает наш «реалист» вполне возможно. Но в том-то и дело, что это не так. В сфере нашего самосознания происходит тот же познавательный процесс, как и в сфере познания объектов, находящихся вне нашего «я». Пока мысли наши заняты разными предметами, не имеющими никакого прямого отношения к вопросам познания, до тех пор наше «я» представляет нечто цельное, нераздельное. Но стоит нам сознательно обратить внимание на то, что мы нечто познаем, все равно, будет ли это внешний мир или наше собственное психическое состояние, как тотчас же мы чувствуем себя «субъектом», познающим какой-то находящийся вне нас «объект». Следовательно, в процесс самопознания тоже происходит раздвоение: наше «я» – субъект познает наше «я» – объект. Каждый, кто пожелает проследить некоторое время за своей психической жизнью, убедится в этом путем собственного опыта. Конечно, как это уже и было только что указано, существуют моменты, когда наши психические переживания идут целостной, не раздробленной волной ощущений, представлений и мыслей. Но это бывает тогда именно, когда мы не заняты сознательной обработкой материалов познания. Эти моменты составляют обыкновенное состояние психики огромного большинства людей. Люди ходят, разговаривают, работают, действуют, не задаваясь обыкновенно вопросом о том, существует ли в их познавательных процессах, составляющих необходимые звенья их деятельности, разделение на субъект и объект. (Правда, практически они действуют так, как если бы этот вопрос был уже решен ими в положительном смысле). Но как только они обращаются к постановке тех или других задач познания, тотчас же, помимо их сознательных намерений и желаний, в их сознании всплывает элементарный факт «раздвоения на субъект и объект». Можно сказать, что это раздвоение представляет необходимую предпосылку познания. Так бывает, обыкновенно, в сфере нормального сознания. Следовательно, ни о каком познании путем слияния объекта и субъекта и речи быть не может.

Теоретически мы можем допустить, как это и делают многие философы, абсолютное тождество субъекта и объекта, но это допущение является результатом познавательного опыта, т. е. предварительного противоположения познаваемого и познающего, а ни в коем случае не его исходной точкой. Кто хочет сделать это тождество отправным пунктом познания, тот либо находится в патологическом состоянии, либо говорит глупости, недостойные взрослого человека.

Но допустим недопустимое с точки зрения человеческого разума, допустим, что такой «трансцендентный, метафизический опыт» возможен. Допустим, что мы начали познание, уничтожив, прежде всего «рационалистическое» раздвоение на субъект и объект. Как пойдет в таком случае наш познавательный процесс дальше? «Материалы первичного не рационализированного, «мистического» опыта – говорит Г. Бердяев – могут быть обрабатываемы метафизическим разумом, который это делает без создания условного опыта. И метафизический разум формирует понятие бытия» и пр. (см.

выше).

«Таким образом, – продолжает наш философ, – признается первенство бытия под мышлением (т. е. реализм, а не идеализм) и разум не конструирует опыта (и бытия), а оказывается только инструментом, которым обрабатывается материал потустороннего опыта» (297).

Чувствуете ли вы, читатель, всю необычайную глубину этих рассуждений? В самом деле, наиболее распространенным пониманием познавательного процесса, не только у философов, но и у людей с философией незнакомых, является именно то самое, которое излагается г. Бердяевым: сначала происходит «опыт», т. е. собирается материал познания, а затем этот материал подвергается обработке «разумом», причем формируется и «понятие бытия». Но так мыслят познавательный процесс люди с «малым, человеческим» разумом. А г. Бердяев, обладающий «большим, сверхчеловеческим» разумом не нашел ничего лучшего, как усвоить себе точь-в-точь такое же понимание процесса познания. Та особенная «глубина», которую он внес в это понимание, заключается лишь в том, что когда он произносит слово «опыт», он добавляет: «мистический», а когда говорит: «разум», сейчас же присовокупляет: «метафизический». Так поступают все люди, верующие в какое-нибудь божество: соорудят его из вполне земных элементов, большей частью по образу своему и подобию, вознесут его в мыслях своих на небо и потом поклоняются ему, как действительно высшему существу.

Но при этой операции с г. Бердяевым случился грех. Он начал с того, что откинул «все земное» в процессе познания: раздвоение на субъект и объект; затем исподтишка перетасил на свое «небо» земное понимание отдельных стадий этого процесса: материал, опыт и обработку этого материала разумом. И пришел он, наконец, опять-таки к тому же самому, от чего хотел уйти. Вчитайтесь внимательно в вышеприведенную цитату и вы увидите, что я вполне прав, утверждая это. Разум «оказывается только инструментом, которым обрабатывается материал потустороннего опыта». Итак, здесь мы имеем, во-первых, разум, а во-вторых, материал потустороннего опыта. Что значит потусторонний опыт? В стороне от чего находится этот опыт? Если в стороне от разума, то получается как раз то самое «раздвоение», которое и составляет, по мнению нашего философа, основную несообразность «рационализма». Г. Бердяев об этом помалкивает. Не будем и мы надоедать ему дальнейшими расспросами относительно этой щекотливой темы. Удовлетворимся тем, что в данном случае г. Бердяев несомненно допустил раздвоение, да и не мог не допустить его, раз свое «сверхчеловеческое» познание он конструировал по аналогии с человеческим. Ведь раз он сливает воедино субъект и объект, то, очевидно, здесь не может быть ни «потустороннего» опыта, ни отдельного разума, ни понятий об этом опыте. Зачем одну и ту же единую, нераздельную и однородную вещь станем мы называть различными именами! Ведь самая потребность в различении, а следовательно и в обозначении неодинаковыми терминами возникает в нас лишь в том случае, когда наблюдаемые и познаваемые нами вещи кажутся нам различными. Ну, а если «я» и «не я», субъект и объект, мышление и бытие мы мыслим, как «абсолютное тождество», то, естественно, у нас не может возникнуть и потребности в различении, а следовательно в употреблении не только нескольких, но даже и двух одинаковых терминов. Другими словами, уничтожение «раздвоения» неминуемо ведет к немышлению, к непознанию, к абсолютному покою всякой познавательной деятельности. Таким образом, мистическая теория познания г. Бердяева представляет полный отказ от всякого познания.

«Но ведь все ваши доводы насквозь пропитаны рационализмом, – возразит мне какой-нибудь поклонник г. Бердяева. – Он вовсе не отказывается от всякого познания, он только ищет путей к высшему, полному, истинному познанию, познанию сущностей, а не явлений. И его теория применима не к этому, а к тому, потустороннему опыту».

И действительно, г. Бердяев не отрицает ни науки, ни практики жизни. Уже из приведенных ранее цитат внимательный читатель может видеть, что наука им до некоторой степени признается; за рационалистическим познанием, говорит он, «сохраняется лишь относительная научная правота». Утверждая, что разум «оказывается только инструментом, которым обрабатывается материал потустороннего опыта», г. Бердяев продолжает: «Это одна сторона, та, с которой открываются двери для мистико-метафизического постижения сущности мира. А с другой стороны разум создает мир рационализированного опыта, условный пространственно-временной мир, с которым имеет дело наука и «практическая жизнь» (497).

Итак, научное познание все‑таки существует. Но это познание не настоящего мира, это – познание мира условностей, иллюзий, явлений. Ну, а если так, то, конечно, истинного философа оно удовлетворить не может, и он смело шагает за пределы пространственно–временного мира. Все это очень хорошо, и такая смелость замечательно импонирует. Но дело‑то вот в чем: было бы бесконечно лучше, если бы со смелостью стремлений соединялась строгость мысли. А вот этой‑то строгости в рассуждениях г. Бердяева и не заметно. Ужасно хочется понять, как это можно проникнуть в таинственные области потустороннего мира, а г. Бердяев, хотя и зовет туда весьма усиленно, но как‑то упорно не сообщает настоящих, верных путей в это заповедное царство. То, что он говорит о «познании без раздвоения на субъект и объект», простому, человеческому уму непостижимо. Когда же он говорит о том, что вот, дескать, метафизический разум формирует понятие бытия из материалов мистического опыта, то наш человеческий разум сейчас же уличает его в земных наклонностях и противоречиях. Вместе с тем испаряется и доверие к силе логической мысли г. Бердяева. Только что приведенные его слова, в свою очередь, нисколько не укрепляют нашего доверия, а «даже совсем напротив».

В самом деле, он заявляет, что с одной стороны разум обрабатывает «материал потустороннего опыта», с другой – «создает мир рационализованного опыта». Спрашивается, о каком же разуме идет здесь речь? Если о том, которым создается наука и которым люди руководятся в своей практической жизни, то это будет разум человеческий. Но разве может человеческий, столь презираемый г. Бердяевым разум, в тоже самое время перерабатывать и материал потустороннего опыта? Не сам ли автор мистической теории познания заявляет несколькими строками выше, что это дело «метафизического разума», работающего «без создания условного объекта»? А затем через несколько строк оказывается, что ту же самую работу выполняет и тот «малый» разум, который создает «условный пространственно–временной мир». Где же в таком случае разница между «большим» и «малым», сверхчеловеческим и только человеческим разумом?

Г. Бердяев предвидел этот вопрос и разрешил его следующим образом: «Но эти два мира (т. е. мир потусторонний и мир «здесьшний» – Н. А.) не разорваны, трансцендентное в известном смысле имманентно, и связь эта в глубине человеческих переживаний, в которой, как в центре, переплетаются узлы двух миров: истинно–метафизического и кажущегося, эмпирического. «Я» себя сознаю и существом временно–пространственным, относительным, «сыном земли» и вместе с тем существом безусловным, вневременным и внепространственным духом, «сыном неба» (297).

Старая эта песня и нет в ней ничего нового! Еще дедушка Иммануил Кант очень хорошо и гораздо умнее писал на эту тему. Но оставим в покое Канта и его разнообразных последователей. Спросим себя: какая логическая связь существует между всеми этими рассуждениями нашего философа? Сформулируем вкратце новую гносеологическую теорию.

Существуют два мира, какие? – уже известно нам. Один из этих миров мы познаем научно, т. е. рационалистически, условно. И самый этот мир и его познание иллюзорны. Другой мир мы познаем мистически. Этот мир – истинный и познание его действительно. Когда наш разум создает мир пространственно–временной, он исходит из факта противоположности между объектом и субъектом; это разум малый, человеческий. Когда же он обрабатывает материал потустороннего опыта, то действует «без создания условного объекта». Это разум большой, сверхчеловеческий.

Я уже отметил чудовищные несообразности этой «теории». Ее автор с одной стороны отрицает за «малым», человеческим разумом всякую способность «истинного» познания, а с другой наделяет свой «большой» сверхчеловеческий разум свойствами и особенностями «малого», наделяет для того, чтобы сделать его способным «обрабатывать» материал опыта и составлять «понятия». Таким путем он восстанавливает то самое раздвоение на субъект и объект, отсутствие которого он делал характерной особенностью в процессе познания, производимого «большим» разумом. В конце концов наш философ запел весьма знакомую всем, даже не философам, песню о том, что человек одновременно и «сын земли» и «сын неба». Эх, г. Бердяев, стихи бы Вам писать, а не философские теории составлять! Не Вашего ума это дело.

Как не превыспренно парит дух г. Бердяева, разум его, однако, вполне человеческий, столь же «малый», как и у нас, грешных материалистов. И поэтому

его разуму столь же непреодолимы те логические трудности, с которыми сопряжено познание «истинного» бытия, потустороннего мира. Ему не помогают даже и те «особые дары свыше», кои отличают его от плоских позитивистов, материалистов, рационалистов etc. Волей-неволей приходится прибегать к религии: Бог все знает и меня всему научит. «Метафизическое знание, – говорит г. Бердяев, – реально соединяет нас с бытием не в отвлеченном, рационалистическом его виде, а как часть полного религиозного гнозиса. Наша мистика тяготеет к религии, т. е. к определенному взаимоотношению с мистическими реальностями мира, мистика хочет быть зрячей, постигнуть смысл мира» (3). «Метафизика, – говорит он в другом месте, – нас может научить тому сознанию, что мировое бытие должно освободиться от уз «материи», от давящей нас закономерности «природы», что пространство и время должны исчезнуть, как кошмар. И это вполне совпадает с самой последней, с самой важной и наиболее таинственной идеей религиозного сознания о преобразении «земли», преобразении «плоти». Идет вековая битва с первичным порабощением, закрепощением, называемым нами «материей», с ограниченностью всякого пространства и времени, но не с «землей», не с «плотью» Будет «земля», преображенная, не скованная материальными законами, освобожденная, вневременная и внепространственная; будет «плоть» преображенная, не физическая, но полнокровная, чувственная, мистически-сладострастная и вечная, от всяких материальных граней освобожденная (чем не стихи? – Н. А.). Метафизикой может быть оправдано это мистическое предчувствие, но только в религии эта тайна постигается. Для самого человека, оторванного от Абсолютного Источника бытия, невозможно достигнуть преобразования «земли», освобождения ее от пространств и времен, от скованности и необходимости, и преобразования «плоти», утверждения ее вечного, не тлеющего, индивидуального бытия. Но для Бога все возможно и в союзе с Богом, в процессе богочеловеческом, верим, преобразование будет» (353).

Ну, вот мы и добрались, наконец, до тихой пристани, конечной цели наших блужданий по волнам бердяевской мистики. «Для Бога все возможно», – на то он и Бог. Он и разум человеческий сделает сверхчеловеческим, и логические несообразности превратит в несомненную истину, и невидимое сделает яко видимое, словом, разрешит все трудности, все сомнения. Но вот только, как быть с теми людьми, которые (очень уж «посредственны и банальны» их идеи!) никак не могут взять в толк, что БОГ есть и что молено вступить с ним «в союз»? Я боюсь, что, ознакомившись с философскими взглядами г. Бердяева они, в силу своей удивительной ограниченности, скажут: «экую галиматью городит г. Бердяев!».

Но, конечно, г. Бердяев имеет полное право вступить «в союз с Богом» и в праведном гневе испепелить этих безумцев.

Д. В. ФИЛОСΟФОВ. НА РАСПУТЬЕ [268 – Товарищ. 1907, № 244, 17 апреля, с. 3; впоследствии: Философов Д. В. Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени (1901–1908 гг.). СПб., 1909, с. 199–206.]

Каких‑нибудь десять лет тому назад имена Бердяева, Булгакова и Струве – произносились вместе.

Тогда они трое были, действительно, «вместе», в неомарксизме, боролись с «субъективным методом» в истории, с романтическим народничеством. Бельтов и Туган-Барановский были тоже с ними.

Потом, к соблазну многих «правовверных», они работали в «Освобождении» [269 – Sub specie aeternitatis, СПб. 1907. Изд. Пирожкова], органе либеральной и радикальной буржуазии. Последний раз идейно они встретились в «Проблемах идеализма». Это все этапы их литературной деятельности, но также и этапы идейного развития русского общества. С тех пор пути трех друзей резко разошлись. Идеалистический скептик, или скептический идеалист Струве самоотверженно кинулся в реальную политику, Булгаков – в православный социализм, а Бердяев... Бердяев, трудно определить пока, куда он пришел. Хотя из предисловия и послесловия к последнему сборнику статей можно было бы заключить, что он нашел твердую почву в «мистическом реализме», но такое заключение было бы поспешным. Вернее сказать, что он находится в периоде ожесточенной борьбы за целостное мирозерцание, в свободном искании истины. В этом отношении его положение выгоднее, чем Струве и Булгакова. «Qui trotte se crotte»¹, гласит французская пословица. Струве и Булгаков вышли на улицу, в толпу, пробираются через лужи и грязь. Бердяев с улицы ушел, стал кабинетным мыслителем, вдумчивым наблюдателем жизни. Этим самым

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org

он гарантировал себя от неудач, разочарований и ошибок людей практического действия. Ему не приходится укорачивать свою личность ради т. н. «партийной дисциплины».

Но такое одиночество дается Бердяеву нелегко, тем более, что вся его философия проникнута идеей «соборности».

«От марксистской лжесоборности, от декадентско-романтического индивидуализма иду к соборности мистического неохристианства», говорит он в предисловии к своему сборнику.

Но что такое эта соборность, и чем отличается она от социалистической лжесоборности?

Политическое выражение этой лжесоборности – народовластие, демократическая республика, основанная на всеобщем избирательном праве.

Бердяев посвящает одну из самых своих блестящих статей критике народовластия как общественного идеала. Дело в том, что между народовластием и правами личности существует неистребимое противоречие. Народовластие не может гарантировать личности неотъемлемых, «естественных» прав, так как ставит судьбу личности в зависимость от случайной субъективно-изменчивой воли людей. В неограниченном, ничему высшему неподчиненном народовластии погашается как личность, так и народ, не достигается ни правда личности, ни правда соборности, потому что объективное воплощение воли народной возможно только в религиозной соборности.

Говоря более конкретно, Бердяев видит главный изъян последовательного народовластия в том, что оно в конечном счете опирается на власть, т. е. на насилие. А это насилие, во имя каких бы благих целей оно ни применялось, неминуемо посягает на естественные права личности, которой решительно все равно, зависеть ли от насилия одного, нескольких или большинства. Непросвещенный или просвещенный абсолютизм одного или нескольких заменяется более просвещенным абсолютизмом большинства. Так как содержание этого абсолютизма относительное, то ясно, что абсолютная личность терпит ущерб.

Все это верно, но беда в том, что Бердяев критикует идею народовластия, так сказать, статически, а не динамически. История зашагала в России быстро, она вся в динамике. Конечно, чем больше внести сознания в ее стихийное движение, тем лучше, но одного сознания здесь недостаточно. Действию нельзя противопоставлять сознание, ему можно противопоставить только более сознательное действие. А может ли из критики Бердяева вырасти какое-нибудь действие? Боюсь, что нет.

Критика государства, этого организованного насилия, стара, как свет. Можно даже сказать, что вся история человечества наполнена борьбой личности с обществом.

После Руссо, Штирнера, Льва Толстого и многих других, критика власти стала делом довольно незамысловатым.

Однако, история, как бы в насмешку над этими критиками, идет все еще по пути насилия. Можно ли сказать, что те крупницы свободы, которых добилось современное человечество, достигнуты без насилия? Но если так, то и в насилии есть своя относительная правда. В том-то и дело, что конечный, далекий идеал безвластия, подлинной свободы, может лишь постепенно воплощаться здесь на земле, во времени, в историческом процессе. Нарисовать его – не значит его достигнуть, осудить насилие не значит его уничтожить. Или вся история и культура сплошная бессмыслица – к этому выводу и пришли Руссо и Толстой, – или в ней есть свой смысл, может быть, нам неизвестный, и тогда насилие должно в конечном счете найти свое оправдание. Сидя у себя в кабинете легко разыграть ход истории, как по нотам, всех разобрать и рассудить, одного погладить по головке, другого поставить в угол, и в заключение сказать, что все ошибаются.

Но достаточно выйти на улицу, на свежий воздух, чтобы все кабинетные измышления рассеялись, как дым. Нечего себя обманывать, что мысль и жизнь, сознание и реальная деятельность находятся в каком-то непреодолимом противоречии, что все столкновения личности с обществом, я с не-я, не втискиваются в логику, расширяются до проблемы о зле и мире, носят в себе черты глубочайшей трагедии. В критике же Бердяева эта трагедия мало ощущается, его критика слишком бесстрашна, рациональна. В статьях Толстого есть постоянный припев: «Стоит

людям сговориться, и тогда...», тогда наступит толстовский рай. Однако, как известно, люди до сих пор не сговорились, и толстовского рая нет. Этот призыв к «сговору» проскальзывает и у Бердяева. Он все время апеллирует к разуму, к сознанию, как будто разумом и сознанием исчерпывается жизнь, как будто они способны разрешить трагедию мира. Правда, Бердяев всеми силами борется против наивного «здорового смысла». Теоретически он глубокий иррационалист, вернее даже мистик, но реально от его блестящих рассуждений веет все тем же, давно знакомым, кабинетным идеализмом, который, соприкасаясь с жизнью, действительностью, беспомощно хиреет и обращается в гомункула, могущего существовать только в реторте. От всех писаний Бердяева отдает каким-то оптимизмом человека, разрешившего все трагедии, мудреца, с печалью взорающего на заблуждения бессознательного человечества.

Да, все люди действия – погружены с головой в противоречия. Так, напр., социалисты, теоретически, конечно, – не государственники. Вся их государственность, включая сюда даже пресловутую диктатуру пролетариата, есть только средство для достижения высшей формы человеческого общения, основанного не на насилии, а на торжестве разума и справедливости. Что средства, применяемые социалистами для этой цели, приведут к желательному результату, – в этом конечно можно сомневаться, но тем не менее, в конечном счете их идеал отнюдь не государственный. Вместе с Энгельсом, они верят, что со временем государство, наравне с прялкой и бронзовым топором, превратится в музейную древность*. Но, несмотря на то, что в сознании своем они государство победили, психологически, реально они все-таки безнадежные государственники, потому что до сих пор еще никто не научил, как делать историю без насилия, как делать историю без могучего рычага государственности. Говорили и писали об этом много, но реально все попытки обойтись без государства вели к одичанию, к толстовским колониям, к отрицанию культуры и истории. И если социалисты, в теории, сторонники безвластия, а на практике сплошь государственники, то их в этом противоречии упрекать, пожалуй, и нельзя. Они подходят к разрешению социального вопроса без метафизических или религиозных предпосылок, и присущие истории противоречия смело относят на счет эмпирических условий действительности. Стремясь к временному захвату государственной власти, они несколько не изменяют своим конечным идеалам. Гораздо уже труднее положение не простого социалиста, а «христианского», или вернее «православного» как, напр., Булгаков.

«Конечный, социальный и политический идеал, – писал очень недавно Булгаков в одной программной статье, – так сказать, предельное понятие социального прогресса не может выразиться в какой бы то ни было «кратии» с какой угодно прибавкой, а необходимо приводит лишь к отрицательной формуле». Но стремясь к безвластию, надо пользоваться властью. Даже теоретически нельзя себе представить такой совершенной правовой и общественной строй, при котором бы раз и навсегда была замирена эта внутренняя борьба индивида с обществом. Это есть постоянное исторически-искомое, историческая задача, постоянно разрешаемая, но никогда не разрешимая путем одной внешней организации.

Таким образом, Булгаков ясно подчеркивает, что всякое историческое действие есть компромис. Социалист кладет центр тяжести не в человека, а в человечество. Ради лучшего будущего этого человечества он готов забыть свои личные сомнения, свою неудовлетворенность. Он слишком чувствует себя в истории, слишком связан с судьбами рабочего класса, и радостно приносит свою относительную эмпирическую личность с ее противоречиями и личными запросами, в жертву этой коллективной, бессмертной для него, личности класса. Временное подчинение государству для него просто реальный факт исторической необходимости, которое со временем будет устранено, и в котором он лично неповинен. Для христианского, а не простого социалиста это противоречие так легко не устранить. Его действия подлежат не только исторической, общественной оценке, но и внутренней, религиозной. Булгаков подлечит, так сказать, двойному суду: историческому и абсолютному. Как христианин он обязан отрицать всякое, даже революционное насилие; как социалист он не может не признавать эмпирического значения государственности. И вот создается чудовищное понятие «христианского государства», в котором Булгаков беспомощно мечется, не находя выхода'. Исполнять заветы исторического христианства для него немислимо. Это значило бы – подчиниться «властям предержащим». Отказаться от этих заветов, значит заменить подчинение насилию совершением насилия, на это Булгаков, конечно, тоже пойти не может. Воистину трагическое положение.

Бердяев от этого противоречия избавился, но избавился лишь тем, что ушел на

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org
метафизические высоты, где все разрешается мирно и безболезненно, слишком мирно и безболезненно...

«Народовластие сводится к такому же насилию, как и единовластие. По существу, различия нет. Абсолютные права личности так же мало защищены в демократической республике, как и при самодержавии». Вот что он приблизительно говорит.

Но если так, то какой смысл в том, что происходит теперь в России? «Совершенное, объективное воплощение народной воли возможно только в религиозной соборности». Отлично. Но Иисус Христос в этой религиозной соборности достигнуть? Имеет ли это воплощение свой исторический путь? Если нет, то вся история была до сих пор сплошной нелепостью, что называется – не удалась, а если да, то не просмотрел ли Бердяев, в погоне за своей соборностью, религиозного смысла того, что совершается на наших глазах,

Предположим, что он не одинок, что у него есть ученики, последователи. Что же им делать? Бороться за демократическую республику? Но, ведь, по Бердяеву – это тот же абсолютизм. Воплощать «соборность»? Но сам же Бердяев утверждает, что говорить о ней самоуверенно мы не смеем, «мы только ищем и предчувствуем». Но удовлетворит ли современного человека одно «предчувствие». Ведь жизнь не ждет, и с беспощадностью требует от человека каждый день, каждый час определенных поступков. Эти запросы личной совести, эту жажду общения, жажду исторического действия никакими «предчувствиями» не удовлетворишь.

Бердяевская критика современной действительности и выставленных ею идеалов – так сурова, его требования так велики, что, казалось бы, те действия, которые он проповедует, должны быть воистину чудесны, сверх-эмпиричны. Но увы, лишь только ему пришлось столкнуться с реальной действительностью, – как «мистический реалист» превращается в самого обыкновенного эмпирика. «Тенденция к окончательному безвластию может постепенно проникать в жизнь. Здоровый анархизм может развиваться по ступеням: в децентрализации власти и росте самоуправляющихся общин, в федерализме, в замене государственных отношений общественно-договорными, в пассивном сопротивлении государству... в воспитании в себе той внутренней силы, которая делает истинно-свободным, а государство ненужным» (статья «Анархизм». Русск. Мысль. 1907 г. Кн. I*).

Но неужели же этот либерализм, приправленный толстовством, единственный ответ, который Бердяев может дать на вопрос своих предполагаемых учеников? Вот уж воистину камень, положенный, вместо хлеба, в протянутую руку голодного. Нет, уж тогда лучше пойти к простому анархисту или простому нормальному социалисту. У них хлеб может быть и недопеченный, не подлинный хлеб жизни, но зато удовлетворяет эмпирический голод.

Выхваченная из жизни, не связанная с нею, идея бердяевской «соборности» становится каким-то химическим препаратом, предметом глубоких размышлений, интересных споров и разговоров, но не рычагом для действия. Бердяеву следует задуматься над той опасностью, которая ему грозит: стать анархизирующим кабинетным мыслителем, писателем, пишущим об интересных предметах. Мы ждем от него большего.

Лев ШЕСТОВ. ПОХВАЛА ГЛУПОСТИ [270 – факелы. СПб., 1907, кн. 2, с. 139-161; впоследствии: Шестое Л. Начала и концы. Сборник статей. СПб., 1908.]

По поводу книги Николая Бердяева

«SUB SPECIE AETERNITATIS»

Den Leib mocht ich noch haben,

Den Leib so zart und jung;

Die Seele konnt ihr begraben.

Hab' selber Seele genug.

H. Heine*

I.

Не в насмешку, как это сделал в старину знаменитый Эразм Роттердамский*, а искренне и от всей души начинаю я свое похвальное слово глупости. И в этом новая книга Бердяева во многом поможет мне. Он мог бы, если б захотел, назвать ее по примеру своего давно умершего коллеги похвалой глупости, ибо задача ее – вызов здравому смыслу. Правда, в ней собраны статьи за шесть лет, так что, собственно говоря, полного единства задачи нет и быть не может. Шесть лет – огромный срок, и даже не только такой писатель, как Бердяев, но и всякий другой в большей или меньшей степени изменяется за столь продолжительное время. Книга начинается давно написанной статьей «Борьба за идеализм», в которой автор держится еще строго кантовской точки зрения, как известно, допускающей и здравый смысл и все сопутствующие ему добродетели. Затем постепенно автор эволюционирует и в конце книги уже открыто объявляет войну здравому смыслу, противопоставляя ему, однако, не Глупость, как то делается обыкновенно, а большой Разум. Конечно, можно и так выразиться, можно Глупость назвать большим Разумом, и это, если угодно, имеет свой глубокий смысл, точнее, глубокую ядовитость. Ибо что может быть обидней и унижительней для здравого смысла, чем присвоение Глупости почетного титула Большого Разума? Ведь до сих пор здравый смысл считался отцом и ближайшим другом всяких разумов, больших и малых. Теперь же Бердяев, пренебрегая родословными и исторически сложившейся геральдикой, возводит «противоположность здравого смысла», т. е. Глупость, в сан Большого Разума. Несомненно, великая дерзость, но Бердяев – писатель, дерзкий по преимуществу, и в этом, по моему мнению, его лучшее качество. Я сказал бы, что в его дерзости – его дарование, его философский и литературный талант. Как только она покидает его, иссякает источник его вдохновения, ему нечего сказать, он перестает быть самим собою. Но я забежал несколько вперед. Вернемся к его эволюции, вернее, к эволюции его идей.

Я уже указал, что Бердяев, как и всякий думающий человек, за шесть лет много раз менял свои убеждения или свои идеи. Философские, конечно. В своих политических воззрениях он проявляет несравненно большую устойчивость и постоянство. Он был и остался демократом и даже, кажется, социалистом. Это любопытно. Отчего люди гораздо легче меняют свои философские убеждения, чем политические? Такая же сравнительная прочность политических убеждений наблюдается и у других писателей, проделавших вместе с Бердяевым эволюцию от марксизма через идеализм к мистицизму и даже к положительной религии. Например, хотя бы Булгаков. Если бы он проявил ту же быстроту в смене политических убеждений, быть бы ему теперь либо в черносотенниках, либо в максималистах, т. е. где-нибудь на последней окраине политического поля. Но он как был, так и остался вместе с Бердяевым и демократом, и социалистом. Правда, он уже не благоговеет пред Марксом – но лишь в области теории. В практических вопросах он остался верным себе, так что существовавший в представлении публики неразрывный nexus idearum* между православием и реакционерством должен считаться отныне окончательно разорванным[271 – См. недавно вышедшую книгу Булгакова «Краткий очерк политической экономики»4*. В ней проводится очень либеральная точка зрения, несколько не уступающая другим либеральным точкам зрения. В обыкновенных политических экономиях гуманные взгляды (о возмутительности крепостного права, гаремов, ростовщичества, эксплуатации рабочих и т. д.) обосновываются на морали, у Булгакова – на религии. В этом вся разница.]. Теперь много – даже среди молодежи – учеников Булгакова, таких, которые вместе со своим учителем пекутся о православной церкви и все-таки не воспевают ни земских начальников с розгами, ни военно-полевых судов, ни неограниченной власти министров. Чем же объясняется непостоянство философских убеждений у людей, в политическом отношении стойких и непоколебимых? Ясно, что не характером. Ибо нельзя же одновременно иметь и стойкий, и изменчивый характер.

Оставляю пока вопрос без ответа, но обращаю внимание читателя на другую особенность идейного развития Бердяева (то же и Булгакова). Как только он покидает какой-либо строй идей ради нового, он уже в своем прежнем идейном богатстве не находит ничего достойного внимания. Все – старье, ветшь, ни к чему не нужное. Например, экономический материализм. Когда-то (в своей первой книге) Бердяев восторгался им, правда, не в его чистом виде, а в соединении с кантианством, и считал, что в нем все истины. Теперь он уже в нем не видит ни одной истины. Я и ставлю вопрос: разрешается ли философу такая безумная расточительность? Ведь, того и гляди, у материалистов были хоть крупицы истины?! Неужели пренебрегать ими? Или впоследствии, когда пришлось снова сниматься с

места и покидать старика Канта, Бердяев все бросил, ничего не подобрал, словно бы его тяготила всякая поклажа, и налегке помчался к метафизике, заранее уверенный, что он найдет у нее и тучные стада, и огромные поля, – словом, все, что нужно человеку для пропитания. Потом бросил метафизику и ринулся в глубину религиозных откровений. На страницах «Вопросов жизни» пред читателем развернулась история обращения Бердяева из метафизика в верующего христианина. Обращение, в особенности поражающее своей порывистостью. Даже для Бердяева слишком скоро. Он стал христианином, прежде чем выучился четко выговаривать все слова Символа веры. Метаморфоза, очевидно, произошла за порогом сознания. В своей статье «О новом религиозном сознании», в которой он впервые начинает говорить о Христе, богочеловеке, человекобоге и т. п., он обрывается, заикается, словом, обнаруживает все признаки того, что попал в чуждую и незнакомую ему область, где приходится двигаться наугад и ощупью. Между прочим, следует отметить тот любопытный факт, что все наши писатели, пришедшие к христианству путем эволюции, никак не могут научиться по-настоящему выговаривать святые слова. Даже Мережковский, вот уже сколько лет упражняющийся на богословские темы, не дошел до сих пор до сколько-нибудь значительной виртуозности, несмотря на свое несомненное литературное дарование. Настоящего тона нет. Вроде того, как человек, в зрелом возрасте изучивший новый язык. Всегда узнаешь в нем иностранца. То же и Булгаков. Он оригинально решил трудную задачу и с первых же статей стал выговаривать слово «Христос» тем же тоном, которым прежде произносил слово «Маркс». И все-таки Булгаков, несмотря на все преимущество простоты и естественности манеры (ибо ее не пришлось менять), не удовлетворяет чуткого слуха. В этом отношении их всех далеко превосходит Розанов, хотя, как известно, он во Христа не верит и Евангелие не признает. Но он с детства был воспитан в правилах благочестия, не знал увлечений дарвинизмом и марксизмом и сохранил себя нетронутым. Я думаю, что ни Мережковский, ни Булгаков, ни Бердяев никогда не сравнятся с Розановым. Булгаков, видно, это чувствует и от религиозных исканий переходит к вопросам церкви, к церковной политике. Здесь, пожалуй, он будет на своем месте. Политика, вопросы общественного устройства – старое, близкое, родное дело.

Из сказанного, следует многое... Прежде всего, что идейная эволюция, которая в старину проделывалась так трудно и с такой чрезвычайной медлительностью, а теперь проходит с такой легкостью и быстротой, вовсе не знаменует собой глубоких внутренних изменений.

Булгаков, когда был марксистом, был таким же хорошим человеком, как и теперь. Бердяев, кантианец или метафизик, Мережковский, ницшеанец или христианин, – с внутренней стороны разницы нет. *Cuculeus pop facit monachum**. И вообще, видно, старики ошибались, когда думали, что философские идеи нужно так тщательно оберегать от ржи и моли и всегда держать в сухом месте, чтобы не испортились. Политические убеждения – дело другое. В политике переменял убеждения – меняй друзей и врагов, стреляй в тех, кого вчера защищал грудью, и наоборот. Тут призадумайся. Ну, а перейти от кантианства к гегелианству и даже, *horribili dictu**, – к материализму, что кому от этого сделается? Я даже не вижу никаких оснований для человека, который хорошо знает несколько философских систем, непременно эволюционировать от одной к другой. Дозволительно, смотря по обстоятельствам, верить то в одну, то в другую. Даже в течение дня переменить две-три. Утром быть убежденным гегелианцем, днем держаться прочно Платона, а вечером... бывают такие вечера, что и в Спинозу уверуешь: такой неизменной покажется наша *natura naturata*. Трудно только добровольно согласиться, что за добродетель не следует никакой награды. Следовало бы, по правде сказать, даже очень бы следовало. Но раз *Deus sive natura, sive substantia'* так устроен, что и сам не может никак изменить своей природы, – ничего не поделаешь, поневоле примиришься и постарайся утешиться созерцанием мира *sub specie aeternitatis*.

не люблю торжественных слов вроде Большого Разума, метафизики, сверхчувственности, мистицизма. Если это недостаток – то снисходительный читатель, наверное, простит. Тем более что в настоящей статье за торжественными словами дело не станет. Бердяев, в противоположность мне, их очень любит, и в цитатах из его книги их найдется немало. Итак, посмотрим, что может сделать и сказать Бердяев во славу Глупости (пишу Глупость с большой буквы по примеру Бердяева, который Большой Разум так пишет). Лучшей в этом и во всех прочих отношениях статьей его является статья «К. Леонтьев, философ реакционной романтики». Леонтьева у нас даже и по слухам не знают, а кто знает, может только два слова сказать о нем: сотрудник «Московских ведомостей» и «Русского вестника» – стало быть, реакционер. Между тем уже по цитате из сочинений, приведенной

Бердяевым в эпиграфе к своей статье, сразу видно, что мы имеем дело с личностью незаурядной, замечательной. Судите сами. Леонтьев говорит: «Не ужасно ли и не обидно ли было думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели свои пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы индивидуально или коллективно на развалинах всего этого прошлого величия». И еще: «Надо подморозить хоть немножко Россию, чтоб она не гнила». Уже по приведенным словам сразу видно, что мы имеем дело с духом смелым, своеобразным, независимым. Или еще пример: «Именно эстетику-то приличествует во времена неподвижности брать за движение, во времена распушенности за строгость; художнику прилично быть либералом при господстве рабства, ему следует быть аристократом по тенденции при демагогии, немножко libre penseur'ом" («немножко», вероятно, для цензуры и редактора) при лицемерном ханжестве, набожным при безбожии». Такого рода откровенность даже в наше время, когда прежняя внутренняя цензура почти совсем отменена, нечасто встретишь. Сам Бердяев, открывший для русского читателя Леонтьева и с радостью и уважением отмечающий независимость его мысли, в конце концов подвергает его суждения догматической критике. Предание, традиция тяготят над ним, и пример Леонтьева при всей своей соблазнительности кажется ему слишком рискованным и опасным, благодаря чему как в этой, так и в других статьях подмечается у него странная двойственность. Сердцем он сочувствует Леонтьеву, радуется державной свободе его души, гибкости и легкости его мысли, но ум, вернее, умы, малый, средний и большой, все восстают против бедного сердца со своими категорическими императивами. «Ты не должен в своих суждениях считаться ни с чем, кроме единой и вечной истины», – кричат они властными голосами, и Бердяев, недавно на минуту насладившийся вместе с Леонтьевым прелестью общения с легкомысленной, капризной, но изящной и очаровательной Глупостью, послушно возвращается на свое место и отрывается и от себя, и от Леонтьева.

Чудесно начатая статья кончается проектом соглашения между Глупостью и здравым смыслом, соглашения, при котором все выгоды на стороне последнего. Бердяев никак не может окончательно поверить, что Глупость имеет свои законные, не подлежащие ни контролю, ни ограничению права. Она прекрасна, спору нет, здравый смысл до смерти надоел и скучен, как старая ханжа, но все же повиноваться нужно ему, а Леонтьев подлечит укрощению. И все почти статьи Бердяев написаны по тому же плану, что статья о Леонтьеве. Синтез ли тут замешан (вернее всего, что синтез) или что иное – не могу точно сказать. Начинает обыкновенно Бердяев с того, что набросится на здравый смысл, кричит, бранит его, с грязью смешивает, топает ногами. Бедный здравый смысл, совершенно не привыкший к такому обращению (мне кажется, что никто из наших писателей не умеет так свысока и пренебрежительно разговаривать со здравым смыслом, как Бердяев), дрожит, теряется, не знает с испугу, что сказать в свое оправдание. Он не может вынести такого к себе отношения: до сих пор обыкновенно кричали и топали ногами, когда разговаривали с Глупостью. Но под конец статьи Бердяев обязательно смягчается и вновь возвращает здравому смыслу если не все, то хоть часть исторически признанных за ним прав. Поэтому его книга может быть интересна и полезна для людей разнообразных вкусов. Кому нравится здравый смысл, тот пусть обращает преимущественное внимание на заключительные страницы статей, кто любит Глупость – пусть читает главным образом начало: жалеть не будет. Мне, как я уже признался, больше по сердцу Глупость. Не то, чтоб я был уверен в ее окончательной победе над здравым смыслом. Уверенности такой у меня нет. Но ведь не возбраняется иногда и идеализировать жизнь, т. е. верить тому, чего не бывает, и не верить тому, что бывает. Есть даже идеалистические философские направления. Многие люди постоянно и систематически верят в несуществующее и никогда не верят в действительность. Я позволяю себе иногда роскошь добровольного заблуждения и с истинным наслаждением перечитываю те места книги Бердяева, в которых приводятся его собственные или чужие глупости, и верю им, верю, хотя бы они тысячу раз противоречили всякой несомненности и очевидности. Он, например, говорит: «Мистический реализм ведет не к статическому догматизму, а к догматизму динамическому (подчеркнул я), всегдадвигающемуся, творческому без границ, прозревающему и преображающему. Живая и реальная мистика всегда должна что-нибудь открывать, что-нибудь утверждать, должна опыты производить и рассказывать об испытанном и увиденном, она догматична во имя движения, чтобы движение действительно было, чтобы в движении что-нибудь происходило». Т. е. адогматический догматизм, или догматический адогматизм, так называемое

contradictio in abstracto*; движущийся покой, деревянное железо и т. д. Я спрашиваю, какой еще писатель имеет дерзновение так открыто противоречить законам логики и так мало о логике (том же здравом смысле) заботиться?! и это уже в самом начале книги, в предисловии! Мне только ужасно жаль, что Бердяев употребляет так много незнакомых публике иностранных терминов. Благодаря этому смысл его речей для большинства темн. Пожалуй, найдется немало читателей, которые, пробежавши приведенные строки, вовсе и не оценят их по достоинству. Подумают, что это обыкновенная ученость, трудная для понимания именно потому, что очень строго придерживается логики и боится согрешить пред законом противоречия. А теперь не угодно ли отрывок из послесловия: «Никакая наука не может доказать, что в мире невозможно чудо, что Христос не воскрес, что природа Божества не раскрывается в мистическом опыте, – все это просто вне науки, у науки нет слов, которые выразили бы не только что-либо положительное в этой области, но хоть и что-либо отрицательное. Положительная наука может только сказать: по законам природы, открываемым физикой, химией, физиологией и прочими дисциплинами, Христос не мог воскреснуть, но в этом она только сходится с религией, которая тоже говорит, что Христос воскрес не по законам природы, а преодолев необходимость, победив закон тления, что воскресение Его есть таинственный мистический акт, к которому мы приобщаемся только в религиозной жизни». Наука, положим, говорит не так, но до науки нам сейчас дела нет. У Бердяева же получается, что законы природы и существуют, и не существуют. Ибо чудеса не только возможны, но даже и происходили в действительности на глазах у людей. Бердяев вспоминает только о воскресении Христа. А воскрешение Лазаря, излечение слепых и паралитиков, а пятитысячная толпа, насытившаяся двумя хлебами и пятью рыбами, и т. д.? Все это известно нам из того же источника, из которого мы знаем о воскресении Христа. Стало быть, в свое время нарушение законов природы было столь же обыкновенным явлением, как в настоящее время их ненарушимость. И стало быть, либо положение науки, что законы природы ненарушимы, вопреки логике, сосуществует с противоположным положением, что законы природы могут быть нарушаемы, либо оно прямо ложно. Это заключение, особенно близкое и дорогое мне, так же близко и дорого сердцу Бердяева. Он его формулирует в следующих словах: «Быть может, логические законы, которые держат нас

19 Н. А. Бердяев в тисках, это лишь болезнь бытия, дефект самого бытия». Зачем только «быть может»? Прямо бы догмат: логические законы есть только болезнь бытия, и отсюда вывод: так как логика для нас необязательна, то, стало быть, законы природы одновременно и существуют, и не существуют. Так было бы лучше.

Впервые мысль о том, что законы природы и существуют, и не существуют, – мысль, проходящая через всю вторую половину книги Бердяева, высказана с особенной ясностью в статье «О новом религиозном сознании», посвященной Мережковскому.

По-видимому, самая мысль возникла у него отчасти под влиянием Мережковского. По-видимому, Бердяев считает себя многим обязанным этому последнему и не находит нужным скрывать этого обстоятельства. Темы Мережковского он считает гениальными и усваивает не только темы, но и любимые слова и выражения Мережковского (Ипостась пишет с прописной ижицы). Бердяев говорит: «Мережковский понял, что исход из религиозной двойственности, из противоположности двух бездн – неба и земли, духа и плоти, языческой прелести мира и христианского отречения от мира, что исход этого не в одном из двух, а в Третьем: в Трех. В этом его огромная заслуга, огромное значение для современного религиозного движения. Мука его, родная нам мука, в вечной опасности смешения, подмены в двоящемся Лице Христа и Антихриста, в вечном ужасе, что поклонись не Богу Истинному, что отвергнешь одно из Лиц Божества, одну из бездн, не противный Богу, а лишь противоположный и столь же Божественный полюс религиозного сознания». Я лично не разделяю суждений ни Мережковского, ни Бердяева. Я даже не полагаю, что так поставленный вопрос о небе и земле может иметь большой интерес. Я нахожу, что Мережковский, заимствовавший и постановку вопроса и его разрешение главным образом у Достоевского, ложно понял этого последнего. Основной человеческий вопрос есть отнюдь не вопрос моральный. Если сочинения Достоевского в том смысле недостаточно ясны и допускают различные толкования, то это лишь потому, что Достоевский, как и всякий человек нового слова и нового дела, не умел и не решался быть всегда только самим собой. Он пользовался многими старыми словами. И так как старое понятнее нового, то за старое и ухватились. Теология Достоевского есть принятое им готовое наследие. Так что, в сущности, Мережковский через голову Достоевского получил богатства, хранившиеся до него в старинных сокровищницах европейской культуры. То же, что принадлежало собственно

Достоевскому, было признано Мережковским лишь на минуту – и потом предано забвению. Бердяев в этом следует примеру Мережковского. Правда, что Бердяев не всегда и не во всем соглашается с Мережковским, часто спорит с ним и иногда даже посылает ему несправедливые упреки. Например, он говорит: «У него (у Мережковского) часто не хватает художественного дара для творчества образов и мыслительного дара для творчества философских концепций». Если я правильно понимаю Бердяева, то в этих словах он высказывает общераспространенное мнение о Мережковском. Все говорят о Мережковском (о Минском тоже), что он холодный головной писатель, т. е. всем бы хотелось, чтоб Мережковский и Минский, прежде чем говорить о крестных страданиях, повисели бы с часик сами на крестах. Иначе будто бы нельзя доверять их осведомленности. Какая дикость, некультурность! Из-за нового образа из-за новой концепции добровольно на крест идти! И Бердяев, свой же брат писатель, повторяет такие вещи.

Это я, впрочем, только к слову заметил, тем более что все равно ни Мережковский, ни Минский не поддадутся соблазну. Ибо знают, что если уж выбирать, то лучше, чтоб страдали книги, чем их авторы. И затем, все, что нужно узнать для составления философских концепций, можно добыть более простым и менее рискованным путем. Сам же Бердяев пишет про Мережковского: «Он видел жизнь, смысл ее в греческой трагедии, в смерти богов языческих и рождении Бога христианского, в эпохе Возрождения с ее великим искусством, в воскресении древних богов, в таинственных индивидуальностях Юлиана Отступника и Леонардо да Винчи, в Петре Великом, Пушкине, Л. Толстом и Достоевском. Это романтическая черта в Мережковском – отвращение к мелким масштабам современности и благоговейное уважение к большим масштабам мирового прошлого. Мережковский переживал опыт былых великих времен, хотел разгадать какую-то тайну, заглянуть в душу таких огромных людей, как Юлиан, Леонардо и Петр, так как тайна их казалась ему вселенской». Все это верно, Мережковский действительно очень начитанный человек и вложил много труда и усилий в свое дело, а все-таки вопрос о Духе и Плоти, о Небе и Земле в том виде, как его поставил и разрешил Мережковский, вовсе не есть столь кардинальный вопрос. Не было нужды делать столь огромное напряжение, писать и читать так много книг, чтобы доказать святость Плоты и Духа, Неба и Земли. Ибо даже после того как удалось доказать в такой степени, в какой это, по мнению Бердяева, удалось Мережковскому, – главный-то, основной вопрос остается все же открытым. И дух свят, и плоть свята – но где же ручательство, что освященное нами свято также и пред лицом вечности? А что, если тот же Спиноза, который всю жизнь искал вечности, прав, и Deus sive natura, sive substantia, не знающий ни добра, ни зла, ни радостей, ни страдания, ни святости, ни порочности, словом, стоящий вне человеческих целей, – если он, такой бог, был началом и источником жизни? И если созерцать жизнь sub specie aeternitatis – значит видеть в ней то, что видел бедный голландский отшельник? У Достоевского на эту тему много рассказано.

стороне ни оказалась правота, она все же будет иметь успокоительный, отвечающий человеческим желаниям характер. В этом отношении он сохранил старые традиции русской литературы. В своей статье «Н. К. Михайловский и Б. Д. Чичерин» он пишет: «Со смертью Михайловского как бы сошла со сцены целая эпоха в истории нашей интеллигенции, оторвалась от нас дорогая по воспоминаниям частица нашего существа, нашей интеллигентской природы. И каждый русский интеллигент должен живо чувствовать эту смерть и должен задуматься на могиле Н. К. над своим историческим прошлым и над своими обязанностями перед будущим. Когда-то в дни ранней юности все мы зачитывались Михайловским, он будил нашу юную мысль, ставил вопросы, давал направление нашей проснувшейся жажде общественной правды. Потом мы ушли от нашего первоначального учителя, переросли его, но бьемся и до сих пор над поставленными им проблемами, так тесно сближавшими философию и жизнь. Это очень характерно: Михайловский никогда не был философом по способу решения различных вопросов и по недостатку философской эрудиции, но беспокоили его всю жизнь именно философские вопросы, и у порога его сознания уже поднимался бунт против ограниченности позитивизма. В этом он был типическим русским интеллигентом, полным философских настроений, но лишенным философской школы и связанным предрассудками позитивизма. Мы любили и любим Михайловского за ту духовную жажду, которая так резко отличает русскую интеллигенцию от мещанства интеллигенции европейской». Я думаю, что духовная связь и родство с Михайловским как Бердяева, так и других современных русских писателей (всей той группы, которая дала тон и направление «Проблемам идеализма» и «Вопросам жизни») гораздо теснее и прочнее. Михайловский не знал немецкой философии и смешивал трансцендентное с трансцендентальным. Михайловский не любил метафизики. Это, конечно, так. Но ведь это, право, дело вкуса, и при других обстоятельствах

поколению 90-х годов вовсе не было бы и надобности ополчаться против старого учителя. И, пожалуй, слова «мы переросли его» менее всего подходят. Именно возрастом; то молодые писатели не старше Михайловского. Они приобщились к европейской культуре, читают Платона, интересуются Леонардо да Винчи, Боттичелли, заглядывают в Священное Писание, но молодостью, молодой верой запечатлены все их дела и помыслы. Вот этот гранит, который не могут сдвинуть с места никакие бури и сомнения, – он был у Михайловского, он есть и в Бердяеве и во всех его товарищах по литературе. Если бы Бердяев хотел со всей полнотой выразить смысл и значение своей духовной близости с Михайловским, ему бы следовало процитировать знаменитый отрывок из предисловия к полному собранию сочинений Михайловского. Хотя он всем известен, но я привожу его целиком для характеристики не Михайловского, а Бердяева: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий... Я никогда не мог поверить, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, в которой правда-истина и, правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя*». Правда-истина живет в мире и согласии с правдой-справедливостью, иначе говоря, существует нравственный миропорядок, вполне соответствующий человеческим понятиям о должном и не должном, желательном и нежелательном. Притом Бердяев, как и Михайловский, как и предшественники Михайловского в русской литературе, не удовлетворяется позицией идеалистов. Идеалисты из немцев, как известно, утвердив понятие о должном, складывают руки. Им все равно уже затем, осуществляется ли в мире это должное или остается жить только в их головах. Михайловский, а за ним Бердяев такого рода отвлеченностью не удовлетворяются. Им подавай должное, которое осуществляется, если не сейчас на глазах и не здесь на земле, то хоть позже и подальше, но непременно осуществляется. Не немцы же мы в самом деле какие;нибудь. Пусть попытается кто;нибудь хоть на минуту, хоть в виду предположения вырвать у Михайловского или Бердяева допущение, что объективная истина сама по себе, а справедливость – сама по себе. Вперед говорю: даром время потратит. Поэтому я продолжаю настаивать, что Бердяев, как и Мережковский и Булгаков, только по недоразумению считает себя продолжателем дела Достоевского. Когда Достоевский висел на кресте, он усомнился во всем и до конца усомнился. Его книги выиграли от этого в напряженности – но его «философская концепция» потеряла всю сладость, свойственную так называемому синтезу. Разумеется, из того что Достоевский под пыткой отрекся от сладости, нисколько не следует, что Бердяеву, Мережковскому или Булгакову полагается пить уксус, смешанный с желчью. Я хотел только установить факт, что никогда еще сомнению не удалось подкопаться под непоколебимый гранит веры Бердяева в торжество добра и что в этом отношении он не уступает Михайловскому и имеет все преимущества пред Достоевским, не выдержавшим испытания. И это не психологическая догадка, а факт. Откуда я его добыл – не скажу, но чтоб успокоить скептического читателя, сообщу, что добыл его отнюдь не путем мистического откровения, а общепризнанным эмпирическим путем.

При всем том Бердяев все;таки имеет (уже в противоположность Михайловскому) вкус к Глупости, и это обстоятельство кажется мне чрезвычайно отрадным. Если даже такие прочные, гранитные люди пресытились здравым смыслом и хоть для развлечения начинают искать общества Глупости, – значит, можно еще кое на что надеяться. Правда, основание не гранитное. Но по нынешним временам и того будет достаточно.

ний– столкновение людей. Но все;таки так как в книге Бердяева, о которой я пишу, помещена статья «Трагедия и обыденность», посвященная мне, то я считаю себя обязанным ответить на представленные им возражения. Мне, в сущности, не столько даже возражать придется, сколько выяснять недоразумения. Бердяев в тех случаях, когда он со мной соглашается, приводит обыкновенно мои слова и подкрепляет их собственными соображениями. В тех же случаях, когда он хочет спорить, он уже не цитирует меня и даже не возражает собственно мне, а восстает против тех или иных философских воззрений, к последователям которых он меня причисляет, – по причинам, мне решительно неизвестным. По поводу моей книги «Апофеоз беспочвенности» он причисляет меня к скептикам, за «философию трагедии» – к пессимистам и затем начинает доказывать несостоятельность скептицизма и пессимизма. Между прочим, и другие критики приписывают мне те же грехи. Хочу воспользоваться случаем и заявить (спорить ведь тут не приходится), что когда я впервые услышал, что меня окрестили скептиком и пессимистом, я просто протирал

глаза от удивления. Правда, я не выражаю солидарности с существующими философскими системами и смеюсь над их самоуверенной торжественностью победителей. Но, господа, разве это значит быть скептиком? Правда и то, что я не считаю наш мир самым лучшим из возможных миров. Мне действительно кажется, что он мог бы быть лучшим, т. е., собственно говоря, внешний мир мне очень нравится. Я люблю и день, и ранее утро, и сумерки, и глубокую ночь. Чудесны высокие снежные горы и зеленые долины. А как хороши безлюдные каменистые пустыни в Альпах! Даже зимняя метель и бесконечный осенний дождь имеют свою прелесть... Словом, во внешнем мире мне все или почти все нравится (сейчас вот даже не могу припомнить, что в нем есть дурного). Только человека обидела природа. Ему бы следовало быть умней, красивей, добрее, богаче... Неужели желать этого – значит рисковать, что тебе пришлют ярлык пессимиста?! Или ежели не уверуешь ни в одну из существующих великих философских систем, то попадешь в скептики! Ведь из того, что до сих пор истина не открыта, никак не следует, что ее никогда не откроют. И тем менее, что истины совсем нет. Или тот человек, который ждет истины и не называет истиной первое встречное заблуждение, есть скептик? Я склонен думать обратное. По мне, именно скептики – люди, в глубине души убежденные в том, что нечего искать, ибо все равно ничего не найдешь, такие люди охотнее всего фанатически поддерживают однажды усвоенную систему. Затем, если Бердяеву дозволено каждые полгода менять убеждения и если, судя по приведенному выше определению подвижного догматизма, он собирается начать их менять каждые полмесяца, то почему мне их не менять еще чаще? Это уже, так сказать, дело темперамента. Бердяев скор, а я еще скорее. Он уже во многие философии верит, а я уже верил во все и так привык менять их, что теперь, как я уже говорил, иной раз за один день сколько их переменяешь! Это не скептицизм, а подвижный адогматический догматизм. Как видит читатель, выражение пришлось мне по вкусу. Прежде я говорил просто догматизм, теперь всегда буду говорить адогматический догматизм. В погоне за другими глупостями я эту просмотрел. Спасибо Бердяеву. Уже не забуду.

Второе – Бердяев, возражая мне, ловит меня на слове: «На этом месте, – говорит он, – я ловлю автора «Апофеоза». Что такое свободная мысль, что такое мысль? Это уже некоторая предпосылка, ведь всякая мысль есть уже результат переработки переживаний, опыта тем убийственным инструментом, который мы называем разумом, в ней уже обязательно есть последовательность». Что правда – то правда. Поймал. Только зачем ловить было? И разве так книги читают? По прочтении книги нужно забыть не только все слова, но и все мысли автора и только помнить его лицо. Ведь слова и мысли – только несовершенные средства общения. Нельзя душу ни сформировать, ни нарисовать, ну и обращаешься к слову. Давно известно, что мысль изреченная есть ложь. А Бердяев ловит меня. Вместо того чтобы, по человечеству сознавая, как невозможно найти адекватные выражения, прийти мне на помощь и догадаться, он мне в колеса палку вставляет. Совсем не по-товарищески.

Этим, кажется, исчерпываются все возражения Бердяева, т. е., по правде сказать, есть у него еще одно, хотя мимоходом сделанное, но очень существенное и важное. Его я, однако, касаться не буду, так как не умею на него ответить, а признаваться в этом не хочу. Пусть уж лучше никто ничего не знает.

В заключение от всей души приветствую книгу Бердяева и воспетую в ней Глупость. Бердяев несомненно человек очень даровитый, и в нашей литературе найдутся немногие, которые владели бы его искусством опорочивать. здравый смысл и возвеличивать Глупость. Одно только нехорошо: Бердяев часто повторяет общепринятые, распространенные, привычные, так сказать, глупости. Это, по-моему, бесцельно. Ведь привычные глупости как две капли воды похожи на умные вещи. Так стоит ли с ними возиться? Всегда следует стараться выдумывать совершенно новые глупости, а если это не удастся, то откапывать хоть и бывшие в употреблении, но мало кому известные или забытые, словом, непривычные. Воспеть, например, Одина, рыжебородого Тора, нашего Перуна или хотя бы Магомета! Вот как Гёте после поездки в Константинополь. Шлегель говорил про него, что он из язычества обратился в магометанство'.

Еще одно замечание. В послесловии своем Бердяев чересчур уж поносит эмпирический мир. Называет его коростой. В увлечении спором часто случается с человеком то же, что случилось с двумя девицами, игравшими в шахматы. Забрали одна у другой королей и продолжали играть дальше. Нападая на позитивистов, Бердяев отказался от эмпирического мира. Неужели все о душе да о душе хлопотать?! А тело? Не знаю, заразил ли меня Леонтьев духом противоречия, но мне хочется сказать вместе с Гейне: «Die Seele konnt ihr begraben, hab' selber Seele genug».

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru:
<http://royallib.ru>

Оставить отзыв о книге:
http://royallib.ru/comment/berdyaev_nikolay/Sub_specie_aeternitatis.html

Все книги автора: http://royallib.ru/author/berdyaev_nikolay.html

notes

Примечания

1

Печатается по тексту издания: Николай Бердяев. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). С.-Петербург. Издание М. В. Пирожкова, 1907. Книга была отпечатана Акционерным обществом Типографского дела в СПб. (Герольдъ), Вознесенский пр., 3.

В качестве названия книги использовано выражение из «Этики» Спинозы (часть V, теорема 29): «с точки зрения вечности; под формой вечности» (лат.). В схолии к этой теореме Спиноза поясняет: «Мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляя их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в Боге и вытекающими из Божественной природы. Вещи, которые мы представляем истинными или реальными по этому второму способу, мы представляем под формой вечности, и их идеи обнимают вечную и бесконечную сущность Бога...» (Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х тт. М., 1957, т. I, с. 608). Это же выражение Спинозы было использовано Р. Штаммлером в качестве эпиграфа к четвертой книге его труда «Хозяйство и право» и В. Виндельбандом – в названии статьи в сборнике «Прелюдии».

Для внутреннего развития Бердяева его вторая книга «Sub specie aeternitatis» имеет такое же значение, как для С. Н. Булгакова знаменитый сборник «От марксизма к идеализму» (СПб., 1903).

Книга посвящена «Ли» – Лидии Юдифовне Бердяевой (урожденной Трушевой; 1874–1945), жене Н.А.Бердяева с октября 1904г.

При подготовке настоящего издания в тексте книги исправлены явные опечатки и ошибки, в ряде мест произведена минимальная стилистическая правка.

2

Обыгрывается этимологическое значение слова «философия», которое в буквальном переводе с греческого означает «любовь к мудрости», «любомудрие». От права именоваться «первым в мудрости» еще в древности один за другим отказались «семь мудрецов», мотивируя это тем, что «первый в мудрости – Бог» (см.: фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, ч. I, с. 101). Само слово «философия» ввел в оборот Пифагор: «Пифагор называл свое учение любомудрием («философией»), а не мудростью («Софией»). Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр [кроме Бога], ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа может быть подобающе назван любомудром (философом)» (Там же, с. 148).

3

Гнозис (греч.) – букв.: познание, знание. Здесь это слово употребляется в прямом значении, а не как название дуалистического религиозного течения поздней античности, в котором сочетались элементы восточных (иудейских, персидских) и эллинистических религиозных и философских учений.

4

Академики – здесь не носители высшего ученого звания, а представители догматических учений (как это понималось в поздней античности)

5

«Отвлеченные начала» – термин философии В. С. Соловьева, который писал: «Под отвлеченными началами я разумею те частные идеи (особые стороны всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие друг с другом, повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится» (Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. М., 1988, т. 1, с. 586). В другой своей книге Бердяев отметил: «Употребляю выражение «отвлеченное начало» в том смысле, в каком употребляет его В. С. Соловьев в своей «Критике отвлеченных начал». (Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999, с. 98).

6

«Проблемы идеализма» – сборник статей двенадцати авторов (Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. Б. Струве, С. Л. Франка, С. Н. и Е. Н.Трубецких, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, С. А. Аскольдова и др.), изданного в Москве в 1902 г. под общей редакцией П. И. Новгородцева. Сборник стал своего рода манифестом русской религиозно- идеалистической философии и вызвал оживленную полемику в печати. Подробнее см. статью А. А. Ермичева в словаре «Русская философия». М., 1995, с. 398–400; Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996.

7

Солипсизм (от лат. solus – один, единственный и ipse – я сам) – философское учение, признающее несомненной реальностью только мыслящего субъекта, а все остальное – существующим лишь в его сознании (крайняя форма субъективного идеализма).

8

Подробнее о «соблазне Великого Инквизитора» Н. А. Бердяев писал в другой своей книге, тоже вышедшей в свет в 1907 г., – «Новое религиозное сознание и общественность» (М., 1999, с. 58–89).

9

Цитата из 1-го действия драмы. Ср. перевод А. и П. Ган-зен: Ибсен Г. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1958, т. 4, с.222–223.

10

Имеется в виду книга Э. Бернштейна «Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie» [Предпосылки социализма и задачи социал-демократии] (Stuttgart, 1899; русский перевод вышел в 1900 г. в Вольной русской типографии в Лондоне).

«В этой книге, составленной из статей, опубликованных в партийной прессе, Бернштейн подверг критическому пересмотру основные положения марксистской доктрины в политэкономии, социологии и философии, в частности, краеугольные для социал-демократии рубежа веков теории «катастроф» (социальной революции) и «обнищания» пролетариата, что подразумевало соответствующие коррективы в политической практике. Попытки Бернштейна соединить материалистическое понимание истории с кантианством и обосновать позитивную роль социальной эволюции встретили в целом отрицательное отношение в среде русских марксистов – не только «ортодоксов», но и «критиков». Последние, во многом уже проделавшие «ревизию» своими силами, находили в отказе Бернштейна от «конечной цели» признаки буржуазного «филистерства» (Лица. Биографический альманах. № 3. М.; СПб., 1993, с. 130).

Свое мнение по поводу книги Бернштейна Бердяев подробно изложил в письме к П.Б.Струве от 25 февраля 1900 г. (Там же, с. 128-129).

«Марксистское учение о захвате власти пролетариатом, когда после длительного подготовительного периода он станет достаточно сильным и зрелым, содержит в себе – по мнению Э. Бернштейна – роковую ошибку: пока рабочий класс недостаточно силен, чтобы захватить власть без революции, парламентскими методами, он не может и управлять страной; когда же он будет достаточно силен, чтобы править, он добьется власти без революции» (Шапиро Л. Коммунистическая партия Советского Союза. London, 1990, с. 46)

В книге «Бернштейн и социал-демократическая программа» (Stuttgart, 1899) К. Каутский утверждал: «Маркс и Энгельс не выдвигали особой "теории крушения". Термин этот принадлежит Бернштейну, так же как термин "теория обнищания" исходит от наших противников...» (СПб., 1906, с. 54-55).

11

О символизме см.: Пойман А. История русского символизма. М., 1998; о взаимоотношениях Бердяева и «мэтра» русского символизма В. И. Иванова см.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999, с. 445 (прим. 33*),

12

Эвдемонизм (от греч. eudaimonia – счастье, блаженство) – античный принцип жизнепонимания, позднее в этике – принцип истолкования и обоснования морали, согласно которому счастье является высшей целью человеческой жизни.

13

«Естественное право» – одно из широко распространенных понятий политической и правовой мысли, обозначающее совокупность принципов, правил, прав, ценностей, продиктованных естественной природой человека и тем самым как бы независимых от конкретных социальных условий и государства. Подробнее см. статью А. Ф. Филиппова «Естественное право» в словаре «Современная западная социология». М., 1990, с. 98-101.

14

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org

Фердинанд Брюнетьер (1849–1906) – французский критик, историк и теоретик литературы. В начале своей деятельности пытался вслед за И. Тэнном перенести на историю литературы методы дарвиновской теории эволюции, но впоследствии, разочаровавшись в ней, объяснял литературный процесс влиянием одного произведения на другое. На рус. язык переведены его книги: «Отличительный характер французской литературы». Одесса, 1893; «Европейская литература XIX века». М., 1900. Подробнее о нем см.: Арсеньев К. К. Новая французская критика // Вестник Европы. 1887, № 6.

15

«Третье сословие» – податное население Франции XV– XVIII вв. (купцы, ремесленники, крестьяне, позднее также буржуазия и рабочие); называлось третьим в отличие от первых двух сословий – духовенства и дворянства, которые не облагались податями. Накануне революции 1789 г. аббат Сийес выпустил нашумевшую брошюру «Что такое третье сословие?», в которой были сформулированы следующие три вопроса и три ответа: «Что такое третье сословие? – Все. Чем оно было до сих пор в политическом отношении? – Ничем. Чего оно требует? – Быть чем-нибудь». Подробнее см. «Опыт истории происхождения и успехов третьего сословия» О. Тьерри (Тьерри О. Избранные сочинения. М., 1937, с. 1–204).

«Четвертое сословие» – рабочий класс (по терминологии Ф. Лассалья).

16

Умеренность и аккуратность – «два таланта» Молчалина, по поводу которых Чацкий иронично замечает: «Чудеснейшие два! и стоят наших всех» (Грибоедов А. С. Сочинения. М., 1988, с. 82; «Горе от ума», действие 3, явл. 3).

17

Имеется в виду Эмиль Золя, который считал, что творчество художника-натуралиста можно уподобить эксперименту ученого. Эти свои взгляды Золя изложил в нескольких сборниках своих работ по вопросам искусства, литературы, театра, изданных в 1880–1881 гг.: «Экспериментальный роман», «Романисты-натуралисты», «Натурализм в театре» и др. Подробнее см.: Пузиков А. Золя. М., 1969, с. 138–140.

18

Zusammenbruchtstheorie (нем.) – теория социальной катастрофы, т. е. учение о революционном переходе от капиталистического к социалистическому строю. Подробнее об отношении Бердяева к этой теории см.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999, с. 137–138.

Verelendungstheorie (нем.) – теория обнищания [рабочего класса], сформулированная К. Марксом в «Капитале». «Закон капиталистического накопления, принимающий мистический вид закона природы, в действительности является лишь выражением того обстоятельства, что природа накопления исключает всякое такое уменьшение степени эксплуатации труда или всякое такое повышение цены труда, которое могло бы серьезно угрожать постоянному воспроизводству капиталистического отношения, и притом воспроизводству его в постоянно расширяющемся масштабе. Иначе оно и быть не может при таком способе производства, где рабочий существует для потребностей увеличения уже имеющихся стоимостей, вместо того чтобы, наоборот, материальное богатство существовало для потребностей развития рабочего. Как в религии над человеком господствует продукт его собственной головы, так при капиталистическом производстве над ним господствует продукт его собственных рук» (Маркс К. Капитал. Т. 1, кн. 1. М., 1978, с. 634–635). См. также выше, прим. 2*.

и" Ср. с мнением С. Н. Булгакова, высказанным в предисловии к его книге «От марксизма к идеализму» (1903): «Бернштейнианство есть марксизм, обрезавший себе духовные крылья, лишенный прежнего религиозного воодушевления и идеалистического размаха, сведенный к проповеди малых дел социальной политики» (Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997, т. 1, с. 9).

19

Имеется в виду следующее место из XXI-й главы первого тома «Капитала»: «Классическая политическая экономия искони питала пристрастие рассматривать общественный капитал как величину постоянную с постоянной степенью действия. Но предрассудок этот застыл в непререкаемую догму лишь благодаря архифилистеру Иеремии Бентаму – этому трезво-педантичному, тоскливо-болтливому оракулу пошлого буржуазного рассудка XIX века... Иеремия Бентам – явление чисто английское. Ни в какую эпоху, ни в какой стране не было еще философа – не исключая даже нашего Христиана Вольфа, – который с таким самодовольством вещал бы обыденнейшие банальности. Принцип полезности не был изобретением Бентама. Он лишь бездарно повторил то, что даровито излагали Гельвеций и другие французы XVIII века. Если мы хотим узнать, что полезно, например, для собаки, то мы должны сначала исследовать собачью природу. Сама же природа не может быть сконструирована из «принципа полезности». Если мы хотим применить – тот принцип к человеку, хотим по принципу полезности оценивать всякие человеческие действия, движения, отношения и т. д., то мы должны знать, какова человеческая природа, вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху. Но для Бентама этих вопросов не существует. С самой наивной тупостью он отождествляет современного филистера – и притом, в частности, английского филистера – с нормальным человеком вообще. Все то, что полезно этой разновидности нормального человека и его миру, принимается за полезное само по себе. Этим масштабом он измеряет затем прошедшее, настоящее и будущее. Например, христианская религия «полезна», так как она религиозно осуждает те же самые преступления, которые уголовное уложение осуждает юридически. Художественная критика «вредна», так как она мешает почтенным людям наслаждаться произведениями Мартина Таппера <английского поэта-моралиста> XIX века» и т. д. Таким хламом этот бойкий господин, девиз которого – «nulla dies sine ипеа» <ни дня без строчки – лат.>, наполнил горы книг. Если бы я обладал смелостью моего друга Г. Гейне, я назвал бы г-на Иеремию гением буржуазной глупости» (Маркс К. Капитал. Т. 1, кн. 1: Процесс производства капитала. М., 1978, с. 623–624).

20

Цитата из книги Дж. Ст. Милля «Утилитаризм» (1861). Ср. другой перевод: «Лучше быть больным Сократом, чем лоснящейся жизнерадостной свиньей» (цит. по: Реале Дж., \

Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: От романтизма до наших дней. Спб., 1997, с. 206).

21

«Философию свиней» («Pig philosophy») Т. Карлейль излагает в «Современных памфлетах» («Last day pamphlets». 1850: Jesuitism); состоит она из десяти пунктов:

«1) Вселенная, насколько можно сделать о ней основательное предположение, есть неизмеримое свиное корыто, содержащее в себе твердые тела и жидкости и всякие иные контрасты и разнообразия, в частности из достижимого и недостижимого, причем последнее в значительной степени существует для большинства свиней.

2) Моральное зло состоит в недостижимости свиных помоев, моральное благо – в достижении их же. 3) 4) Что такое рай, или состояние невинности? Рай, называемый также состоянием невинности, золотым веком и прочими именами, состоял (согласно здравому суждению свиней) в неограниченном количестве свиных помоев, полном

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofff.org

исполнении желаний каждого, так что воображение свиней не могло превзойти действительности: басня и невозможность, как думают теперь рассудительные свиньи. 5) 6) Определите все обязанности свиней? Миссия универсального свинства и долг всех свиней во все времена состоят в том, чтобы уменьшать количество недоступного и увеличивать количество достижимого. Все знания, изобретения и усилия должны быть направлены к этому, и только к этому. Свиная наука, свиной энтузиазм и стремления свиней имеют лишь одну эту цель. В этом состоят все обязанности свиней. 7) 8) Поэзия свиней должна состоять во всеобщем признании превосходства свиных помоев и молотого ячменя и блаженства свиней, помои которых хороши и имеются в изобилии. Хрю! 9) 10) Свиньи знают погоду: они могут предусмотреть, какая будет погода. 11) 12) Кто создал свинью? Неизвестно. Может быть, колбасник? 13) 9) Что такое справедливость? Соблюдение вашей собственной доли общих свиных помоев, без захвата части моей доли. 10) 11) Какова моя доля? Ах, это трудно определить. Об этом свиная наука, после долгих рассуждений, не может ничего окончательно установить. Моя доля – хрю! – моя доля есть то, что я сумею взять, не будучи повешен или сослан в каторжные работы. С этой целью существуют виселицы, исправительные дома, о чем нет нужды вам говорить, и правила, предписанные юристами» (цит. по: Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997, с. 78). 12)

22

В книге «Об уме» Гельвеций писал: «Общий предмет желания всех людей есть счастье...» (Гельвеций К.А. Сочинения в 2-х тт. М., 1974, т. 1, с. 561).

23

«Правда-справедливость» – выражение Н.К.Михайловского, для которого различие «правды-истины» и «правды-справедливости» было одним из основополагающих принципов «субъективной социологии». Подробнее см.: Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М., 1999, с. 81, 91-92; Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998, с. 383, прим.

24

Ничто [не происходит] из ничего»(лат.) – выражение из «Сатир» Персия (III, 84): «Нельзя зародиться из ничего ничему и в ничто ничему обратиться» (перевод Ф. Петровского), но источник его восходит к Демокриту и Лукрецию. У Демокрита эта мысль выражена так: «Что-либо не может ни возникнуть из ничего, ни превратиться в ничто...» (Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. М., 1970, фр. 42; цит по: Виц Б. Б. Демокрит. М., 1979, с. 185); у Лукреция – «из ничего не творится ничто по божественной воле» (Лукреций. О природе вещей. М., 1937, с. 37: I, 150).

25

О Г. Ибсене Н. А. Бердяев писал в 1928 г. в брошюре «Три юбилея (Л. Толстой, Г. Ибсен, Н. Федоров)», изданной в Париже издательством «Путь». «Он имел огромное значение, – писал он здесь о норвежском драматурге, – в духовном кризисе, пережитом мною в конце прошлого века, в моем освобождении от марксизма» (Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994, т. 2, с. 210).

26

Подробнее см.: Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.

27

См.: Струве П. Б. Очерки из истории общественных идей и отношений в Германии в 19 в. // Новое слово. 1897, кн. 7-8; Струве принадлежит также статья о Лассале, написанная для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона (Спб., 1896, т. 17; кн. 33). Юл. Адамович (псевдоним В. В. Воровского) в «Письме в редакцию» журнала «Жизнь» (1901, кн. 1, с. 307) рассказывает, как Струве в своей статье «Лассаль» зовет: «Назад, назад, назад! Назад к Лассалю, назад к Гегелю, назад к Фихте...» – и отмечает при этом, что

П.Б.Струве зовет «не к диалектике», а к «несгибаемому идеалистическому существу этих мыслителей» (цит. по: Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. книга 1. Спб., 1994, с. 528).

28

О «четвертом сословии» см. выше, прим. 7*.

29

Имеется в виду речь «Программа работников», которая была произнесена Ф. Лассалем в 1863 г. и заканчивалась словами: «Высокая всемирно-историческая честь такого представления (сделать свою идею руководящей идеей общества) должна преисполнить собою все наши помыслы. Пороки угнетенных, праздные развлечения людей немслящих, даже невинное легкомыслие ничтожных, все это теперь недостойно вас. Вы скала, на которой созиждется церковь настоящего! Пусть эта мысль во всей своей высокой нравственной строгости со страстной исключительностью овладеет вашими умами, пусть она наполнит ваш дух, и пусть вся ваша жизнь будет достойна ее, сообразна с нею и навсегда проникнута ею. Пусть нравственная строгость этой мысли никогда не покидает вас, ни в мастерской за работой, ни в часы досуга, ни на прогулках, ни на сходах и даже, когда вы ляжете на ваше жесткое ложе, пусть и там она наполняет и занимает вашу душу, пока вы не забудетесь сном. Чем исключительнее углубитесь вы в нее, чем безраздельнее будет ваша страсть к ней, тем скорее, поверьте, современный исторический период осуществит свою задачу, тем быстрее достигнете вы этой цели» (цит. по: Булгаков С. Н. Два града. Спб., 1997, с. 201).

30

Шеллинг говорит о религии Св. Троицы, о новом откровении Св. Духа, о церкви Св. Иоанна. Удивительно, что сухой рационалист Чичерин в главном своем сочинении «Наука и религия» тоже говорит о новом откровении Духа в будущем историческом процессе, о религии Троичности, о церкви Иоанна²¹". В Средние века была ересь братии Святого Духа. Основатель этой ереси Иоаким учил, что мировой процесс проходит через три периода, по трем лицам Св.Троицы. Третья эпоха будет эпохой Св. Духа и предвестником ее считался Св. Франциск Ассизский.

31

Анархистическая утопия есть последовательный и окончательный вывод из принципов либерализма. Социализм есть только обусловленный известной исторической эпохой метод реализации либерализма в направлении анархистического идеала.

32

Настоящим представителем государственного утилитаризма является Г. Плевэ и ему подобные, и нам представляется чудовищным теоретическим недоразумением, когда на эту точку зрения сбиваются люди иных стремлений, люди жаждущие свободы.

33

В основании положительной христианской религии лежит свобода и потому аргументация представителей церкви внутренне порочна.

34

Напечатано в «Вопросах философии и психологии». 1904.

35

Ближайший единомышленник Когена, Иаторп, в своей интересной книге «Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus», делает характерную попытку вытравить из Платона все онтологические элементы и истолковать платоновские идеи в духе неокантианского учения о категориях. Платон превращается чуть не в последователя Когена.

36

Талантливый и остроумный ученик Виндельбанда Риккерт еще ярче отстаивает разрешение всякой объективной реальности в нормативность разума.

37

См. прекрасную книгу Фолькельта «Артур Шопенгауэр». Иррационализм Шопенгауэра связан с пессимистическим учением о неразумности и слепоте мировой воли, но не сверхрационализм.

38

Первым русским мыслителем, ставшим на этот путь, был Хомяков. Он ясно сознал несостоятельность рационалистических путей европейской философии и дал глубокомысленную критику Гегеля. У него уже обозначились основные черты того, что можно назвать конкретным спиритуализмом. См. «Сочинения А. С. Хомякова», т. I, стр. 263-348. Славянофильские заблуждения Хомякова и отрывочный, случайный характер его философских работ помешали справедливой оценке этого выдающегося мыслителя. Дело, начатое Хомяковым, блестяще продолжал Вл. Соловьев, которого начинают все более и более ценить. Не могу также не указать на замечательный труд Л. М. Лопатина «Положительные задачи философии». Эта книга стоит выше многих признанных немецких философских работ и должна быть наконец оценена по достоинству.

39

«Стать настоящим русским, – говорит Достоевский, – стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите». См. «Дневник писателя за 1877 г.» Достоевский часто указывает на эту национальную особенность русского интеллигента: он пламенный патриот Запада, так как Запад для него мечта о всечеловеческом, а не серая действительность, не скучная проза, как для человека европейского.

40

Очень верные замечания об этом можно найти у г. Мережковского. См. его книгу «Л. Толстой и Достоевский»

41

Г. Вольтинский высказал совершенно верную мысль, что русская критика оказалась неспособной оценить все величие русской художественной литературы. На то были свои исторические причины, но теперь настало уже для этого время, и долг этот лежит на русском идеалистическом движении. См. книгу Вольтинского «Русские критики»¹. Вольтинский высказал много верных и ценных мыслей, смелых для того момента, когда его книга появилась, но, к сожалению, он ее испортил отсутствием исторической перспективы.

42

Этим я, конечно, не хочу понизить социального значения этой борьбы с буржуазией.

43

Декадентские и модернистские течения в литературе и искусстве – явление очень сложное и интересное. Тут глубокий внутренний кризис современного человека, и он не нашел еще себе достойного освещения и исследования.

44

Хомяков несомненно предвосхитил соловьевскую критику отвлеченных начал

45

Грин, Керд, Макензи и др.

46

В ближайшем прошлом можно остановиться только на Лотце, настоящем метафизике, редком в немецкой философии спиритуалисте.

47

О заслугах «Философии права» Чичерина, о его решительной защите естественного права, этой основной для нас идеи, нужно было бы говорить особо.

48

См. «Критику отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания»

49

См. его «Беседы с петербургским Сократом», печатавшиеся в «Своем слове». Эти

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofoff.org

«Беседы» должны занять видное место в истории русской философии; да они сделали бы честь и немецкой гносеологической литературе. Огромное значение имеет то различие между сознанием и знанием, которое пытается установить Козлов: этим открывается путь к утверждению трансцендентного бытия и устраняются вредные рационалистические предположения. Козлова скорее всего назвать неолейбницианцем. Теперь очень своевременно и полезно противопоставлять Канту Лейбница, но Лейбница, очищенного огнем критицизма от старого рационализма.

50

Я уже указывал на замечательный труд Лопатина «Положительные задачи философии». Козлов по гносеологическим своим взглядам, отрицающим реальность пространства, времени и материи, приходит к более решительному спиритуализму, чем Лопатин и Соловьев.

51

Это блестяще показано в статье П. Б. Струве «Что такое истинный национализм». См.: «Вопросы философии», № 59, статья эта вошла в сборник «На разные темы»

52

Самое верное и глубокое, единственное не только в русской, но и в европейской литературе решение национального вопроса дано Вл. Соловьевым, развивавшим только лучшие стороны славянофильства и более всех сделавший для ниспровержения изуверского национализма. См. также книгу С. Булгакова «От марксизма к идеализму», в которой решительно отвергаются отрицательные стороны славянофильства, и национализму противопоставляется не плоский космополитизм, а идеалистическое понимание национальности и горячая вера в призвание России, в ее огромное значение для всемирной культуры.

53

См. книгу Риккерта «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung». 1902." Это одна из лучших книг по теории знания в современной философской литературе.

54

Очень глубокие замечания можно найти по этому поводу у Козлова в «Своем слове». См. также Н. Лосского «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», стр. 107-136". Это прекрасная книга, представляющая очень незаурядное явление в русской философской литературе.

55

Я нарочно употребляю авенариусовский термин *Vorgefundenes*, так как Авенариус тоже ставил себе задачу начать гносеологию до обычного противоположения между субъектом и объектом. См. его «Der menschliche Weltbegriff». К сожалению, он сбился на старый позитивно-натуралистический путь и принял слишком много рационалистических «предпосылок».

56

Лучшего слова на человеческом языке нет, и не будет никакого выигрыша, если заменить его какой-нибудь буквой или условным знаком.

57

Различие, которое устанавливает Вл. Соловьев между бытием и сущим, очень остроумно и глубокомысленно, см. «Философские начала цельного знания», IV гл. в I т. «Собр. соч.». Но терминологически удобно сохранить слово бытие, истолковывая его как сущее.

58

Модное теперь энергетическое направление совершенно изгоняет категорию субстанции из научного познания и разрушает призрак субстанциональности материи. Это очень полезно и нам только на руку, но наивны и жалки попытки энергетики выдать себя за целую метафизическую систему. С субстанциональностью духа энергетизм не может ничего сделать и совершенно бессилён дать учение о бытии: его компетенция чисто научная. См. «Натурфилософию» Оствальда. Книга эта очень интересна и поучительна в научном отношении, но философски очень наивна.

59

Еще раз должен указать на большие заслуги покойного Козлова в анализе понятия бытия.

60

См. цитированную уже книгу Риккерта «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» и остроумную книгу Ласка «Fichtes Idealismus und die Geschichte»¹¹. У Ласка можно найти те метафизические крохи, которые свойственны этому полупозитивистическому направлению.

61

Не может быть и речи об истолковании субстанции в духе Гербарта, как неподвижной математической точки совершенно оторванной от душевных процессов. Это чисто рационалистическая ошибка. Для нас субстанция есть живой дух, в котором все активные процессы органически неразрывны с своим носителем.

62

См. уже цитированную книгу Н. Лосского «О волюнтаризме»

63

Из великих философов плюрализм более всего выражен у Лейбница, но был испорчен ошибками рационализма.

64

См. статью С. Булгакова «Основные проблемы теории прогресса» в цитированном выше сборнике.

65

В этом отношении очень характерен позитивистический сборник «Очерки реалистического мировоззрения»¹¹¹. Вся философия этого сборника сводится к чисто словесным упражнениям над понятием жизни и разрешается в такие тавтологические утверждения – добро есть максимум жизни, красота тоже максимум жизни, прогресс – рост жизни и т. д.

66

Теперь слишком часто забывают, что декларация прав человека и гражданина была написана метафизическим разумом.

67

Лучшее в современной философской литературе исследование вопроса о причинности и свободе можно найти у Л. Лопатина во II т. его «Положительных задач философии». См. также интересные статьи С. Аскольдова «В защиту чудесного» в «Вопросах философии и психологии»

68

Эта основная для нас точка зрения ведет к отрицанию всех форм государственного позитивизма, всех государственных теорий права и к утверждению естественно-правовой теории государства. В основании общества для нас лежит право в идеалистическом смысле этого слова. См. статью П. Новгородцева в «Проблемах идеализма»

69

Напечатано в «Мире Божьем». 1904. Июль.

70

Герценом в «Былое и думы»

71

Важнейшие философские статьи Хомякова помещены в первом томе собрания его сочинений: «По поводу Гумбольдта», «По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В.Киреевского», «О современных явлениях в области философии», «Письмо о философии к Ю. Ф. Самарину». Богословские работы Хомякова составляют второй том собрания сочинений, но их я не предполагаю касаться

72

См.: «Сочинения Хомякова», т. 1, стр. 267

73

Там же, стр. 268. Честь этого глубокого проникновения в дух гегелевской философии Хомяков должен разделить с И. В. Киреевским, философские мысли которого он извлекает из найденных в бумагах отрывков.

74

Стр. 291

75

Стр. 296.

76

См.: «Сочинения Хомякова», т. 1, стр.299.

77

Стр. 302.

78

Это теперь повторяет так называемая имманентная школа

79

См.: «Сочинения Хомякова», т. 1, стр. 303–304.

80

Стр. 308.

81

Стр. 312.

82

я подчеркиваю это место как особенно важное для гносеологии

83

Часто интеллектуальные ошибки мешают верному истолкованию

84

Напечатано в «Новом пути». 1904. Октябрь.

85

Слова Герцена об отношении между западниками и славянофилами

86

Я имею в виду некоторые печальные предрассудки ортодоксальных марксистов, хотя в общем очень высоко оцениваю общественно-политическое значение движения, связанного с марксизмом.

87

См. статью «О новом русском идеализме».

88

Вл. Соловьев назвал Чичерина «умом по Преимуществу распорядительным»

89

Говорю «консерватором», хотя он был одним из самых сильных теоретиков либерализма.

90

Это писалось еще в эпоху существования «Союза освобождения», распавшегося после 17 октября

91

Народный суверенитет может и должен быть ограничен не какой нибудь частью народа, а неотчуждаемыми правами личности, ценностями, ни от какой человеческой воли не зависящими.

92

Напечатано в «Новом Пути». 1904. Ноябрь

93

Это связано с целой метафизической системой.

94

Напечатано в «Новом Пути». 1904. Декабрь-

95

Во избежание недоразумений должен оговориться, что этим я выступаю не против демократии, наоборот, я признаю ее в самых решительных формах, но хотел бы построить царство социальной демократии на иных принципах, на принципе абсолютных прав личности.

96

См. статью П. Б. Струве «Романтика против казенщины» в сборнике «На разные темы

97

Этим я не утверждаю того вульгарного дуализма, который видит в «плоти» начало злое, а в «духе» начало доброе^{1*}. Начало злое я вижу в материальной природе необходимости, насилия, связанности. С этой точки зрения «плоть» должна быть освобождена и преображена.

98

Теперь, в эпоху революции, наш старый консерватизм окончательно превратился в хулиганство, проповедует убийства и разбой. Играть роль консерваторов культурных и честных «либералы» из партии «мирного обновления»

99

Напечатано в «Вопросах жизни». 1905. Февраль

100

К сожалению, русский перевод очень искажен.

101

Стр. 29

102

См.: Тренделенбург. «Логические исследования», т. I, стр. 61, 81 и 110

103

Стр. 153–154

104

Напечатано в «Вопросах жизни». 1905. Март

105

Л. Шестов. «Достоевский и Ницше», стр. 17

106

Там же, стр. 58

107

«Апофеоз беспочвенности», стр. 2

108

«Достоевский и Ницше», стр. 151

109

Там же, стр. 166

110

Там же, стр. 170

111

В первой своей книге «Шекспир и его критик Брандес» Шестов находился еще под сильным влиянием Л. Толстого

112

«Достоевский и Ницше», стр. 70

113

Там же, стр. 75

114

Там же, стр. 37

115

Там же, стр. 52

116

Там же, стр. 56

117

Там же, стр. 96

118

Там же, стр. 98

119

Иногда Шестов впадает в неприятный тон заподозрений и как бы обличений. Таким тоном написана, например, его статья о Д. С. Мережковском, в которой встречаются острые и дельные замечания. Это недостаток скорее «метода» Шестова, чем личного его писательского темперамента.

120

«Достоевский и Ницше», стр. 7

121

Там же, стр. 106

122

Там же, стр. 108-109

123

Там же, стр. 121

124

Там же, стр. 242

125

Там же, стр. 239

126

Там же, стр. 240

127

Там же, стр. 241

128

Там же, стр. 245

129

«Апофеоз беспочвенности», стр. 132

130

«Апофеоз беспочвенности», стр. 219–22041'.

131

Напечатано в «Вопросах Жизни». 1905. Апрель–Май.

132

Прошу помнить пристрастного и предубежденного читателя, что это не есть с моей стороны аргумент против социализма, качества которого, как мыслимого для нашей эпохи предела социально-экономической организации, для меня несомненны.

133

Напечатано в «Вопросах Жизни». 1904. Июнь.

134

«Прелюдии», стр. ИЗ

135

Там же, стр. 115

136

Стр. 23

137

Стр. 37

138

Стр. 38

139

См. любопытную книгу из школы Виндельбанда. Lask. «Fichtes

140

Это ближе всего к Шеллингу.

141

Стр. 234

142

Стр. 254

143

Стр. 310

144

Напечатано в «Вопросах жизни». 1904. Июль.

145

В славянофильском лагере были выдающиеся мыслители, как, например, Хомяков, но старые славянофилы только наполовину консерваторы и во всяком случае не реакционеры. Эпигоны же их ничтожны и жалки.

146

См.: К. Леонтьев. «Восток, Россия и Славянство», т. I, стр. 98.

147

Там же, стр. 105.

148

Там же, стр. 145.

149

Там же, стр. 146.

150

Там же, стр. 164.

151

Там же, стр. 265.

152

Там же, стр. 283.

153

Там же, стр. 294.

154

Там же, стр. 300.

155

«См.: К. Леонтьев. «Восток. Россия и Славянство», Т. II, стр.38.

156

Там же, стр.39.

157

Там же, стр. 45.

158

Там же, стр. 50.

159

Там же, стр. 56.

160

Там же, стр. 70.

161

Там же стр. 81.

162

Там же, стр. 93.

163

Там же, стр. 95.

164

Там же, стр. 144.

165

Там же, стр. 154.

166

Там же, стр. 157

167

Там же, стр. 213.

168

Там же, стр. 215.

169

Там же, стр. 216.;

170

Там же, стр. 219.

171

Там же, стр. 382.

172

Там же, стр. 137.

173

Там же, стр. 143.

174

Там же, стр. 144.

175

В главе II «Личность и общество» моей книги «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии»^{3*} я подверг критике органическую теорию общества. К ней я отсылаю, так как и сейчас вполне разделяю приводимые там социологические аргументы.

176

Назло человеколюбцам Леонтьев говорит: «У идей нет гуманного сердца. Идеи неумолимы и жестоки, ибо они суть не что иное, как ясно или смутно сознанные законы природы и истории». Т. I, стр. 25. Такие путанные утверждения возможны лишь в устах самых наивных материалистов и позитивистов.

177

См.: К. Леонтьев. «Восток, Россия и Славянство», т. II, стр. 180.

178

Там же, стр. 215.

179

Там же, стр. 224.

180

Там же, стр. 269.

181

Там же, стр. 270.

182

Там же, стр. 285.

183

Там же, стр. 290.

184

Там же, стр. 300.

185

Там же, стр. 301.

186

См.: К. Леонтьев. «Восток, Россия и Славянство», т. I, стр. 98.

187

«Мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела»... стр. 188. Это страшные слова.

188

Там же, стр. 103

189

Там же, стр. 244.

190

Там же, стр. 257.

191

См.: К. Леонтьев. «Восток, Россия и Славянство», т. II, стр. 41.

192

Там же, стр. 43.

193

Там же, стр. 48

194

Там же, стр. 80.

195

Там же, стр. 278.

196

Там же, стр. 167.

197

Употребляю это выражение не в том специфическом смысле,

198

Курсив мой.

199

См.: К. Леонтьев. «Восток, Россия и Славянство», т. II, стр. 17.

200

Там же, стр. 18.

201

Т. е. анархизму на религиозной, а не позитивной почве.

202

Т. е. Церковь, а не государство.

203

Во избежание недоразумений должен оговориться, что употребляю здесь слово «дух» не в его противоположности «плоти», а как принятое обозначение метафизического конкретного существа, которое вполне признаю духовно-плотским. В философской терминологии понятие «спиритуализма» имеет совершенно другое значение, нежели в

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofff.org
религиозно-культурной и моральной проблеме аскетизма. Я решительный сторонник философского спиритуализма или панпсихизма и вместе с тем враг религиозного и морального спиритуализма, т. е. аскетизма.

204

Напечатано в «Вопросах жизни». 1904. Август.

205

«В защиту слова», стр. 10.

206

«В защиту слова», стр. 181.

207

Напечатано в «Вопросах жизни». 1905. Сентябрь.

208

Мережковскому принадлежит лучшая в русской литературе статья о Пушкине^{4*}, если не считать гениальной речи Достоевского. Вообще, он замечательнейший у нас литературный критик.

209

Мережковский слишком литератор и то, что он пишет, не звучит живою религиозною проповедью.

210

Это значение философии прекрасно понимает и разъясняет Н. Минский в недавно вышедшей интересной книге «Религия будущего». Вл. Соловьев много сделал для философии религии, и непонятно, как при таком остром философском сознании он мог подчиниться исторически-ограниченному внешнему авторитету.

211

См. предисловие Мережковского к II тому «Лев Толстой и Достоевский».

212

См. мои статьи: «О новом русском идеализме» и «Кризис рационализма в современной философии», в которых намечается возможность такого рода новой гносеологии.

213

См. принципиально важную заключительную статью В. Иванова «О религии Диониса» в июльской книге «Вопросов жизни». Для Минского тоже земля освящается божественной жертвой, страдающим в ней Богом. См. «Религия будущего».

214

Я вижу слабость Мережковского в том, что он почти не раскрывает религиозной идеи о безусловном значении человеческого лица, плохо понимает личность, мистически ее недостаточно ощущает.

215

Не immoralным.

216

Необыкновенные, подлинно мистические идеи Вл. Соловьева о смысле любви, о вечной женственности, о мистической влюбленности резко противоречат банальной, старой морали, развиваемой в самом слабом его сочинении «Оправдание добра», в котором он сбивается на «морализм», как «отвлеченное» начало.

217

Много ценного можно найти по этому поводу в статьях Антона Крайнего в «Новом Пути»

218

Даже Розанов не свободен от страха, боится, что его перестанут принимать в «хороших домах», и не высказывается до конца. Нам ненавистна эта цензура современного общества, это насилие ложной совести и ханжества.

219

Мережковский много верного и глубокого сказал об Л. Толстом, о силе «дяди Ерошки»²¹ и слабости толстовского сознания, но совершенно не оценил религиозного значения толстовского отрицания власти, толстовского протеста против официальной лжи и подделки.

220

Взгляд Мережковского на Петра Великого поражает своей неясностью, двойственностью и это связано, по-видимому, с неясностью и двойственностью всех его мыслей об Антихристе.

221

Предшественником Мережковского во многом является Вл. Соловьев.

222

Кант считал это одной из антиномий и не допускал рационально-познавательного разрешения проблемы конечности или бесконечности мирового процесса

223

У Мережковского вообще есть склонность к художественному схематизму, у него мало индивидуальных оттенков.

224

Я не утверждаю дуалистического решения и указываю только на огромную трудность этой проблемы, которую Мережковский обходит. Дьявольская стихия не только в плоскости и пошлости, но гораздо более еще в злобе и самолюбии.

225

Мережковский ничего не говорит о Логосе.

226

Напечатано в «Полярной Звезде», № 2, 1905'*

227

Напечатано в «Полярной Звезде», № 10, 1906.

228

Переписка с Каутским происходила по поводу моих статей, помещенных в «Neue Zeit

229

В психологическом смысле.

230

С понятием нейтральной социальной среды у меня связана целая социально-религиозная система. Чисто человеческой среде и человеческому процессу, переходу от природного и зверского состояния, я противопоставляю явление сверхчеловеческих религиозных начал. В социал-демократии есть элементы человеческие, которым я сочувствую, и есть задачи сверхчеловеческой религии, которой сочувствовать не могу.

231

Напечатано в «Нашей Жизни», № 362, 1906

232

Блестящая и отрадная победа партии народной свободы^{3*} на выборах и огромная роль ее в Думе не разубедили меня в моем взгляде на эту партию. На выборах победила не к.-д. партия, а освободительная идея, ненависть к реакционному правительству, что признается и самими к.-д. А идейный оппортунизм и политиканство этой партии в Думе и плачевное «выборгское воззвание»^{4*} доказывают ее не органический, не идейный и не народный характер. Партия эта в лучшем случае – освободительный блок, «союз освобождения».

233

Терм. Вл. Соловьева

234

Говорю не об отдельных представителях, а о партии, как целом. Каждый считает своим долгом забыть свои идеи, входя в партию.

235

Напечатано в «Свободе и культуре», №2, 1906

236

«п. 3.». №13, стр. 130

237

У Мережковского до сих пор отсутствовало понятие нейтральной, человечески праведной социальной среды, и потому он слишком резко все делил на царство Христа и царство Антихриста.

238

Необходимость государства связана с испорченностью человечества, а освобождение от него – с коренным перерождением человечества.

239

В этом отношении я расхожусь с С. Н. Булгаковым

240

Напечатано в «Московском Еженедельнике», № 11, 1906

241

Напечатано в «Московском Еженедельнике», № 20, 1906.

242

В эпоху критическую, аналитическую, отвлеченно-рационалистическую прекратились чудеса в истории, чудеса же индивидуальные, для мира незримые, были всегда и есть.

243

Только что вышедшая замечательная книга Н. Лосского «Об интуитивном познании»² еще раз подтверждает, что русская философия оригинальна и полна творческих задатков.

244

Ив. Карамазов свой эвклидов ум, – здравый смысл, противопоставил Богу, Мировому Разуму

245

Таков был взгляд Иоанна Скота Эригены⁴, очень смелый для IX века, ослепленного авторитетом. Мне бесконечно близок гнозис Оригена, мне кажутся родными такие восточные богословы-философы как св. Дионисий Ареопаг или св. Максим Исповедник.

246

Само поклонение авторитету церкви внутренне противоречиво, так как сущность церкви в мистическом присутствии св. Духа в человечестве, в свободных дарах Его, с помощью которых свободно идет человечество к верховной цели. Свое понимание церкви я бы лучше всего характеризовал словами: мистический протестантизм.

247

Образование. 1903. Кн. 3, с. 1-28; впоследствии: Богданов А. А. Из психологии общества. 2-е изд., СПб., 1906.

248

Сборник «Проблемы идеализма», с. 91-136.

249

Тот же сборник, с. 1-47.

250

Не более содержательна и та формулировка (в «Критике практического разума»), которая говорит: поступай так, чтобы максима твоей воли постоянно могла быть и принципом всеобщего законодательства[®]. Здесь говорится только об идеальной

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofff.org
всеобщности абсолютного долга, что относится, очевидно, к его форме, а не содержанию.

251

В эпоху господства статики даже сильные умы <не> могут мириться с идеей бесконечного прогресса, потому что она противоречит их консервативным формам мышления. Вот почему греки считали конечную величину «совершеннее» бесконечной, а Гегель называл незамкнутую бесконечность «дурною»^{4*}. Но когда в эпоху эволюционного мышления г. Булгаков называет «дурною бесконечностью» прогресс науки и находит, что это, собственно, даже не прогресс, что наука «не ближе к своей задаче», чем была несколько веков назад («Основ, проблемы», с. 2), то чем это объяснить, как не слабонервностью? Разве только еще атавизмом... Во всяком случае, это – решительное осуждение чего-нибудь из двух: либо научной деятельности всего человечества, либо философских упражнений самого г. Булгакова.

252

См. статью «Что такое идеализм», §VII.

253

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

254

«Параллели», сборник «Литературное дело»

255

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

256

«Капитализм и земледелие», последняя страница.

257

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

258

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

259

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

260

«Борьба за идеализм», см. цит. выше.

261

«Проблемы идеализма», см. выше.

262

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

263

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

264

Это было написано в 1902 году. С тех пор гг. ех-марксисты перестали злоупотреблять чужой фирмой. Дополнение 1906 г. г. Бердяев теперь пишет в журналах правого

265

Вопросы жизни. 1905, кн. 10-11, с. 358-376.

266

Вестник жизни. СПб., 1907. Апрель, № 5, с. 63-75.

267

Josefs Dietzgens kleinere philosophische Sriften s. 25

268

Товарищ. 1907, № 244, 17 апреля, с. 3; впоследствии: философ Д. В. Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени (1901-1908 гг.). СПб., 1909, с. 199-206.

269

Бердяев Н. Sub specie aeternitatis filosofff.org
Sub specie aeternitatis, СПб. 1907. Изд. Пирожкова

270

Факелы. СПб., 1907, кн. 2, с. 139-161; впоследствии: Шестое л. Начала и концы. Сборник статей. СПб., 1908.

271

См. недавно вышедшую книгу Булгакова «Краткий очерк политической экономии»^{4*}. В ней проводится очень либеральная точка зрения, нисколько не уступающая другим либеральным точкам зрения. В обыкновенных политических экономиях гуманные взгляды (о возмутительности крепостного права, гаремов, ростовщичества, эксплуатации рабочих и т. д.) обосновываются на морали, у Булгакова – на религии. В этом вся разница.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!
<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!