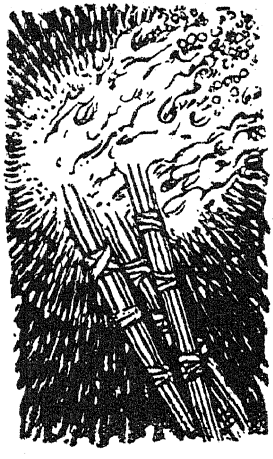
# ФАКЕЛЫ

## КНИГА ВТОРАЯ

*Георгій Чулковъ.* Объ утвержденіи личности. *І. Давыдовъ.* Индивидуалистическій анархизмъ. *А. Мейеръ.* Бакунинъ и Марксъ. *Левъ Шестовъ.* Похвала глупости. *А. Вѣтровъ.* Прошлое и настоящее анархизма. *С. Городецкій.* На свѣтломъ пути. *Г. Чулковъ.* Тайна любви. *Вяч. Ивановъ.* О любви дерзающей.

РУ 13-2 Ф

1907



Принято 1/XII 1923 г.
А 3807

# ФАКЕЛЫ

Отдел А
ф. 18 № 3807
Экз. 1

## КНИГА ВТОРАЯ

ЦЕНТРАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА
УПРАВЛЕНИЯ
МОСКОВСКО-БЕЛОРУССКО-БАЛТ. ЖЕЛ. ДОР.

Изданіе Д. К. Тихомирова
С.-Петербургъ
1907

ПРОВ. 1954

113647

Типографія Спб. Т-ва Печ. и Изд. дѣла „Трудъ". Фонтанка, 86.

# СОДЕРЖАНІЕ.


| | стр. |
|---|---|
| **Георгій Чулковъ.** Объ утвержденіи личности . . . . . | 1 |
| **І. Давыдовъ.** Индивидуалистич. анархизмъ М. Штирнера . | 27 |
| **А. Мейеръ.** Бакунинъ и Марксъ . . . . . | 85 |
| **Левъ Шестовъ.** Похвала Глупости . . . . . | 137 |
| **Александръ Вѣтровъ.** Прошлое и настоящее анархизма . | 163 |
| **Сергѣй Городецкій.** На свѣтломъ пути . . . . . | 191 |
| **Георгій Чулковъ.** Тайна любви . . . . . | 209 |
| **Вяч. Ивановъ.** О любви дерзающей . . . . . | 229 |


**Обложка работы Е. Е. Лансере.**

# Отъ редакціи.

Антиномія свободы и необходимости, какъ религіозно-философская проблема, и проблема власти, какъ основной вопросъ соціологіи—вотъ темы, которыя трактуются въ нашемъ сборникѣ. Мы не стремились въ подборѣ матеріала къ полному единогласію: „Факелы“ не представляютъ единаго и цѣльнаго направленія. Но нѣкоторый идейный путь уже намѣчается нами: мы считаемъ руководящими статьи тѣхъ нашихъ сотрудниковъ, которые обосновываютъ свои анархическія идеи на мистическомъ міропониманіи.

Георгій Чулковъ.

# Объ утвержденіи личности.

## Объ утвержденіи личности.

Многіе философы пытались построить свое міросозерцаніе на нѣкоторомъ единомъ „несомнѣнномъ“ идейномъ утвержденіи, но эти попытки всегда въ концѣ концовъ не удавались: оказывалось, что „первоначальныя“ идеи скрываютъ въ себѣ какую-то новую сложность, о которой не думали философы, и эта сложность неожиданно раскрывалась тамъ, гдѣ предполагалась элементарность. И даже одинъ изъ остроумнѣйшихъ мыслителей—Максъ Штирнеръ,—который началъ свою книгу съ афоризма „ничто, вотъ на чемъ я построилъ мое дѣло“,—даже этотъ лукавый мудрецъ не догадался, что „ничто“ понятіе вовсе не простое и не элементарное. Достаточно впомнить заключительную главу трансцендентальной аналитики Канта, чтобы усомниться въ твердости и строгости штирнеровскаго принципа.

И такъ, обозрѣвая длинный рядъ системъ, мы видимъ, что въ этихъ системахъ на долю разума и логики почти всегда выпадала работа критическая и разрушительная, все же положительное и творческое выходило за предѣлы разума и строилось на нѣкоторой вѣрѣ.

Можемъ ли мы теперь, опираясь на современное философское сознаніе, отказаться отъ вѣры? Мнѣ кажется, что нельзя дать на этотъ вопросъ отвѣтъ безусловный. Дѣло въ томъ, что самое понятіе *вѣры* требуетъ анализа, и намъ приходится искать опредѣленія этого понятія. Вѣра въ смыслѣ *довѣрія къ авторитету*, повидимому, не находитъ болѣе въ свою пользу серьезной философской аргументаціи; что касается вѣры въ смыслѣ *свободнаго выбора опыта опредѣленной категоріи*, то она является и въ настоящее время какъ необходимый моментъ нашей душевной жизни.

Будемъ ли мы исповѣдывать „механическое міровоззрѣніе“ или „религіозно-мистическое“—все равно роковымъ образомъ мы не можемъ освободиться отъ нѣкоторыхъ предпосылокъ, основанныхъ на вѣрѣ. Позитивистъ *вѣритъ*, что опытъ ограничивается кругомъ „эмпирическихъ переживаній“; мистикъ *вѣритъ*, что опытъ воистину реаленъ только въ переживаніяхъ мистическаго я; раціоналистъ *вѣритъ* въ изначальную цѣнность разума и т. д., и т. д.

Мы всегда исходимъ сознательно или безсознательно изъ вѣры, изъ внутренняго опыта, т. е. изъ переживаній, данныхъ непосредственно. Мы даже не можемъ, какъ показалъ Н. О. Лосскій въ своемъ трактатѣ объ интуитивномъ познаніи, первоначально ориентироваться, какой опытъ имѣетъ своимъ источникомъ міръ *я* и какой міръ *не-я*. Но только вѣра, обусловленная нашей волей, опредѣляетъ ту группу переживаній, на которой мы начинаемъ строить наше міроотношеніе.

Вѣра—въ нашемъ смыслѣ—не та слѣпая вѣра, которая искала авторитета, извнѣ даннаго. Наша вѣра опредѣляется нашимъ изначальнымъ характеромъ. Если старая наивная вѣра иногда подавляла личность, новая

вѣра личность утверждаетъ всегда. Но здѣсь намъ приходится дать опредѣленіе понятію *„личность“*.

Личность — это становленіе нашихъ первоначальныхъ переживаній отъ множественности къ единству. Мы исходимъ отъ нашихъ непосредственныхъ переживаній, и первый психическій актъ—это моментъ раздѣленія этихъ переживаній на устремленіе къ единству и на отталкиваніе къ множественности. Переживанія, становящіяся къ единству—это моя личность, мистическая личность, это мое истинное я, моя воля; съ другой стороны, тѣ переживанія, которыя раскрываютъ свою множественную природу, это моя ненастоящая личность, моя эмпирическая личность, мое „второе я“ тождественное съ *не-я*, т. е. съ міромъ, съ объектомъ.

Такимъ образомъ, мы какъ бы отказываемся отъ точнаго и строгаго раздѣленія міра *я* и *не я*. Но въ тоже время мы не сомнѣваемся, что существуютъ два полюса, къ которымъ перемѣнно тяготѣетъ индивидуумъ. Одинъ полюсъ характеризуется единствомъ, т. е. тѣмъ, что утверждаетъ нашу мистическую личность,— и другой полюсъ, который утверждаетъ „личность“ эмпирическую.

Это отступленіе въ область гносеологіи, было мнѣ необходимо, потому что я хотѣлъ подчеркнуть, что и въ этой научно-философской сферѣ мы не свободны отъ момента вѣры; *я вѣрю*, что моя личность опредѣляется единствомъ. И съ такимъ же правомъ мой оппонентъ скажетъ мнѣ: *я вѣрю* что моя личность характеризуется множественностью. Нерѣдко, впрочемъ, приходится встрѣчаться съ наивнымъ мнѣніемъ, что отрицаніе единства есть почему то *знаніе*, а отрицаніе множественности есть почему то *вѣра*.

Итакъ, мой теоретико-познавательный скептицизмъ

исключаетъ возможность какого-либо спора въ этой области. Я хочу перенести центръ моихъ разсужденій изъ сферы чистаго разума въ сферу практическаго разума или вѣрнѣе въ сферу нашей *воли*.

Пока мы критикуемъ и опровергаемъ чужія мнѣнія, мы смѣло пользуемся логической аргументаціей, но какъ только мы начинаемъ творить, всѣ доказательства оказываются недостаточными: мы не только доказываемъ, мы убѣждаемъ. И я не думаю, чтобы сѣть доказательствъ имѣла бы большую цѣнность, чѣмъ непосредственное исповѣданіе міровоззрѣнія.

Наша культура характеризуется дифференціаціей и раздробленностью, разсудочностью и торжествомъ начала механическаго, а между тѣмъ личность жаждетъ единства и органическаго развитія. Мы живемъ съ постыдной торопливостью, не имѣя времени на то, чтобы сосредоточиться. Наша суетливая жизнь обусловливается угашеніемъ нашей воли: эмпирическая психологія—по самой природѣ своей множественная—вводитъ насъ въ кругъ мелкихъ и поверхностныхъ переживаній, но внутренній голосъ внушаетъ намъ стремиться къ освобожденію отъ власти этого заколдованнаго круга.

Вокругъ насъ тайны и таинства, а мы проходимъ мимо нихъ равнодушно съ мертвою улыбкою на устахъ. По слову поэта „и ненавидимъ мы, и любимъ мы случайно, ничѣмъ не жертвуя ни злобѣ, ни любви; и царствуетъ въ душѣ какой-то холодъ тайный“...

Тотъ, кто почувствовалъ этотъ тайный холодъ, это холодное вѣяніе полужизни-полусмерти, не можетъ оставаться равнодушнымъ свидѣтелемъ увяданія нашей воли. Человѣкъ, очнувшійся отъ кошмара суеты, не можетъ не кричать объ ужасѣ надвигающейся смерти. Наша воля зоветъ насъ къ жизни, и въ концѣ концовъ воля опредѣляетъ наше міроотношеніе.

Мы слишкомъ мудры, чтобы исключительно надѣяться на философскую діалектику, и потому мы стремимся раскрыть нашу волю: она поведетъ насъ къ освобожденію и утвержденію личности. Мы вѣримъ, что міръ, охватывающій насъ кольцомъ необходимости, въ сущности является лишь объектомъ для насъ, дабы мы могли нашей волей преодолѣвать его.

Или—пользуясь извѣстной идейной схемой (Фихте)—мы скажемъ: наше теоретическое Я само создаетъ себѣ препятствіе въ формѣ не-я для того, чтобы Я практическое преодолѣло это препятствіе. „Вещи суть въ себѣ то, что мы должны изъ нихъ сдѣлать".

Дѣйствіе первоначальнѣе бытія. Я стремится къ безмѣрности, но роковымъ образомъ ограничивается міромъ не-я. Разрѣшается это противорѣчіе тѣмъ, что теоретическое я становится я практическимъ. Въ сферѣ практическаго *я* совершается процессъ моего становленія къ абсолютному *я*. Это значитъ, что мое практическое я не можетъ примириться съ конечнымъ существованіемъ. Моя воля по природѣ своей есть прежде всего воля къ жизни, и моя вѣра, опредѣляется утвержденіемъ міра абсолютнаго и вѣчнаго.

И личность получаетъ доступъ въ этотъ міръ не тогда, когда она уходитъ изъ земного міра; „личность уже теперь пребываетъ въ немъ несомнѣннѣе, чѣмъ въ земномъ"; уже теперь онъ — единственная твердая опора для личности. „То, что называютъ „будущей жизнью" не есть непремѣнно „загробная" жизнь. Она уже здѣсь—въ нашей природѣ".

Сверхчувственный міръ, природа котораго извѣстна личности изъ волевого опыта, это единственно реальный міръ, потому что онъ не зависитъ отъ непрочныхъ и преходящихъ категорій эмпирическаго существованія. Сверхчувственный міръ не можетъ быть *буду-*

*щимъ* міромъ прежде всего потому, что самыя понятія будущаго и прошлаго связаны съ категоріями теоретическаго разума, а личность соприкасается съ міромъ сверхчувственнымъ лишь разумомъ практическимъ, т. е. волей.

Такимъ образомъ, послѣ выясненія нашего взгляда на волю, я надѣюсь, становится яснымъ, *что* собственно мы должны разумѣть подъ *личностью*. Воля—это то, что опредѣляется единствомъ; личность—это то, что утверждается моей волей.

Только благодаря утвержденію моей воли мое существованіе пріобрѣтаетъ цѣнность, и внѣ этого утвержденія все остается покрытымъ непроницаемымъ мракомъ. Въ свѣтѣ утвержденія своей воли, т. е. личности, человѣкъ идетъ къ мудрости, которая отождествляется въ его внутреннемъ опытѣ съ первоисточникомъ жизни.

Объективируя мой волевой опытъ, я прихожу къ вѣрѣ въ бытіе Безконечной Воли.

Идея вѣчной и безконечной воли, Абсолютной Воли, необходимо рождается въ моей душѣ, разъ я выхожу изъ тюрьмы солипсизма. Внѣ этой идеи невозможно рѣшить вопроса о путяхъ, по которымъ идутъ индивидуумы на-встрѣчу другъ другу. Въ самомъ дѣлѣ, единство, которое опредѣляетъ личность, не допускаетъ взаимодѣйствія *Я* и *Ты*, если нѣтъ среды, которая, по самой природѣ своей, начало множественное претворяетъ въ единство. Къ этой абсолютной волѣ стремится личность изъ глубочайшей своей сущности...

Только эта Абсолютная Воля полагаетъ безусловное утвержденіе жизни. Въ ней раскрывается единственная возможность соединить себя съ міромъ.

Весь міръ разлагается на систему воль и вновь созидается въ Единой Волѣ. Въ этомъ взаимодѣйствіи

отдѣльныхъ воль—реальная жизнь, воистину реальная жизнь, т. е. та жизнь, которая всегда сверхрацiональна и всегда сверхчувственна. Воля—вотъ основа бытiя. Принципъ жизни—свобода воли. Во избѣжанiе недоразумѣнiй, я долженъ сказать, что вовсе не отрицаю закономѣрности душевныхъ актовъ, которыя развиваются подъ знакомъ воли. Подъ волей часто разумѣютъ наши желанiя и хотѣнiя, которыя, конечно, несвободны и подчинены закону необходимости, но не о нихъ говорю я. Пользуясь извѣстной терминологiей, я скажу: да, наша воля не свободна постольку, поскольку она находить себѣ выраженiе въ нашемъ эмпирическомъ характерѣ, но въ то же время она независима и свободна, раскрывая свою сущность въ характерѣ интеллигибельномъ. Въ этомъ утвержденiи мы не найдемъ противорѣчiя, разъ мы согласимся съ тѣмъ, что характеръ интеллигибельный изначальнѣе характера эмпирическаго. Только въ бытiи этого изначальнаго характера я не сомнѣваюсь; бытiе моего эмпирическаго характера подлежитъ сомнѣнiю, а о бытiи другихъ существъ я могу только предполагать.

Я не могу быть увѣреннымъ въ реальности другихъ существъ, если я исхожу въ своемъ мiросозерцанiи изъ природныхъ законовъ и законовъ мышленiя: я нахожу непосредственную связь съ другими существами только въ Абсолютной Волѣ, только чрезъ нее. Сами по себѣ мы отдѣлены другъ отъ друга на вѣкъ.

Всецѣло замкнутые въ себѣ мы безнадежно одиноки и слѣпы, и только то Единое, что включаетъ въ себя множественность, освобождаетъ насъ отъ изолированнаго существованiя. Въ этомъ Единомъ мы познаемъ другъ друга и дѣйствуемъ другъ на друга.

Итакъ психологически и гносеологически взаимодѣйствiе личностей опредѣляется волей, а религiозно

это взаимодѣйствіе характеризуется, какъ любовь, какъ Эросъ.

Въ нашихъ исканіяхъ наша вѣра совпадаетъ съ нашимъ первоначальнымъ волевымъ опытомъ, опытомъ сверхчувственно-эротическаго характера.

Этотъ изначальный опытъ ведетъ насъ къ утвержденію нашей личности въ свободѣ и любви. Такимъ образомъ наше міроотношеніе не опредѣляется какою либо аксіомой, которую мы признаемъ безусловной и положительной истиной. (Мы далеки отъ такого высокомѣрія!) Наоборотъ, мы ищемъ пути для утвержденія нашей личности въ самой жизни; наше міросозерцаніе обусловливается не теоріей и не метафизической спекуляціей, а нашими воленіями и нашими поступками; сначала—жизнь, а потомъ—философія; философія намъ нужна постольку, поскольку вообще нужно формальное научное знаніе; но мы жаждемъ не столько теоріи, сколько цѣльной жизни; мы снова ставимъ вопросъ „что дѣлать?“, который такъ честно и такъ наивно разрѣшали русскіе гуманисты шестидесятыхъ годовъ.

Устанавливая практическое первенство нашей воли надъ разумомъ, мы однако не станемъ отрицать того значенія, которое имѣетъ теоретическое знаніе, какъ источникъ свѣта, лучи котораго падаютъ на грани нашей жизни. Теоретическій разумъ опредѣляетъ границы плоскостей, изъ которыхъ построяется наше многогранное существованіе.

Я постараюсь теперь кратко охарактеризовать главныя религіозно-культурныя направленія, которыя заявили о себѣ за послѣднее время въ нашей литературѣ. Всѣ эти религіозно-культурныя теченія имѣютъ своимъ источникомъ то волевое устремленіе, о которомъ я говорилъ сейчасъ, которое опредѣляется вопросомъ: какъ жить? Что дѣлать?

Еще недавно въ русской литературѣ исключительно господствовало то философско-общественное направленіе, которое не совсѣмъ точно характеризуется словомъ позитивизмъ. Я подчеркиваю моментъ общественности потому, что у насъ русскихъ почти не культивировался позитивизмъ академическій: русскіе писатели всегда связывали свое философское воззрѣніе съ нѣкоторыми соціальными планами и (въ-сущности), объявляя себя атеистами, тѣмъ не менѣе пытались создать нѣкоторое цѣльное міроотношеніе, т. е. религію. Невинный соціологическій субъективизмъ боролся съ наивнымъ матеріализмомъ марксизма, и одинокій голосъ Вл. Соловьева звучалъ для общества, какъ пророчества безумнаго. Въ девяностыхъ годахъ началось разложеніе марксизма, какъ цѣльнаго міросозерцанія. По счастію, это не отразилось дурно на практикѣ соціалистическаго движенія. Революціонное движеніе росло стихійно, не нуждаясь, очевидно, въ опредѣленномъ философскомъ міропониманіи: среди соціалистовъ мы можемъ встрѣтить теперь и матеріалистовъ, и поклонниковъ Маха, и неокантіанцевъ, и даже мистиковъ.

Кризисъ марксизма, какъ міросозерцанія, опредѣлился съ выходомъ въ свѣтъ сборника „Проблемы идеализма“. Эта книга имѣла чисто формальное значеніе: русская интеллигенція училась школьной философіи, изучала Канта и Фихте и вотъ представила, наконецъ, публикѣ рядъ рефератовъ, свидѣтельствующихъ о добросовѣстности и прилежаніи учениковъ. Въ сущности „Проблемы идеализма“ трактовали почти о томъ же, о чемъ тщетно твердилъ неудавшійся „Сѣверный Вѣстникъ“.

Совершенно самостоятельно, независимо отъ нашихъ интеллигентскихъ направленій, возникло религіозное движеніе, которое нашло себѣ выраженіе въ

„петербургскихъ религіозно-философскихъ собраніяхъ“ и въ журналѣ „Новый Путь“ *).

Въ редакціонной статьѣ этого журнала мы читаемъ слѣдующіе заявленія: „Мы стоимъ на почвѣ новаго религіознаго міропониманія. Мы поняли, что осмѣянный отцами „мистицизмъ“ есть единственный путь къ твердому и свѣтлому пониманію міра, жизни, себя... Мы поняли, что ни самодовлѣющій индивидуализмъ, ни наивный альтруизмъ не могутъ выдержать своей исключительности и своей противоположности. „Какъ я могу отдаться самому себѣ, когда этимъ отнимаю себя у моихъ ближнихъ?“—„какъ я могу отдаться моимъ ближнимъ, когда этимъ отнимаю себя у себя самого?“—разрѣшеніе этой антиноміи возможно только въ религіозномъ пониманіи міра“...

Послѣдніе мѣсяцы существованія „Новаго Пути“, а за тѣмъ годъ журнальной работы въ „Вопросахъ Жизни“ характеризуется не столько богословскимъ творчествомъ, сколько академической работой. То, что было создано трудами „Религіозно-философскихъ собраній“, нашло себѣ философскую формулировку, и что самое главное вполнѣ опредѣлились три идейныхъ центра, вокругъ которыхъ сосредоточились религіозныя исканія. Опредѣлились религіозно-культурныя направле-

*) „Новый Путь“ далъ цѣлый рядъ блестящихъ богословскихъ статей и велъ горячую полемику съ представителями оффиціальнаго православія. Но—къ сожалѣнію—въ высшей степени небрежно редактировался отдѣлъ общественно-политическій. Въ немъ иногда появлялись статьи явно-реакціонныя, которыя смущали нашу интеллигенцію, хотя темныя политическія тенденціи въ корнѣ противорѣчили самой сущности журнала. Въ апрѣлѣ 1904 г. произошли измѣненія въ составѣ редакціи журнала и съ этого времени журналъ сталъ относиться болѣе внимательно къ общественно-политической программѣ.

нія, которыя нашли себѣ, послѣ закрытія „Вопросовъ Жизни“, различное литературное выраженіе.

Вотъ эти группы я попытаюсь кратко охарактеризовать.

Первая группа заявила о себѣ основаніемъ „Христіанскаго Братства Борьбы“ и опубликованіемъ сборника „Вопросы Религіи“. Сущность этого религіозно-общественнаго направленія характеризуется, какъ христіанство, и даже еще опредѣленнѣе, какъ православное христіанство. Несомнѣнно, что это идейное движеніе представляетъ большой интересъ и прежде всего потому, что православіе далеко еще не изжито народной массой, и появленіе новыхъ идеологовъ стараго вѣрованія свидѣтельствуетъ о нѣкоторомъ броженіи въ православно-христіанскихъ кругахъ. Признавая безусловно всю православную догматику, православную церковь и авторитетъ апостоловъ и даже букву апостольскихъ посланій, сторонники этого міросозерцанія вносятъ, однако, нѣчто новое въ практику православной жизни.

Это новое—активное участіе въ освободительномъ и соціалистическомъ движеніи. Само собой разумѣется, что „Христіанское Братство Борьбы“ фактически порвало окончательно съ оффиціальной церковью, но оно все еще продолжаетъ мечтать объ идеальной православной церкви, какой она должна быть по ихъ мнѣнію.

Эти христіане-соціалисты понимаютъ, конечно, что до послѣдняго времени, да и въ наши дни, православіе являлось и является наилучшей опорой для темной реакціонной политической силы, но они думаютъ почему-то, что это явленіе было случайно. „Создалось историческое недоразумѣніе“, пишетъ одинъ изъ сотрудниковъ сборника „Вопросы Религіи“. Однако, читая ихъ сборникъ, убѣждаешься, что религіозные искатели,

вернувшіеся къ православію, не только не разрѣшили „историческаго недоразумѣнія“, но и сами пришли къ роковымъ и безысходнымъ противорѣчіямъ.

Эти противорѣчія раскрываются съ неумолимой логикой тамъ, гдѣ православные-соціалисты пытаются разрѣшить проблему церкви и государства.

Авторъ статьи „Христіанское отношеніе къ власти и насилію“ исходитъ въ своихъ разсужденіяхъ изъ буквы апостольскаго посланія. Авторъ этой статьи, повидимому, считаетъ ап. Павла непогрѣшимымъ, не говоря уже о томъ, что онъ почему-то не сомнѣвается въ подлинности и точности текста посланій. Павелъ сказалъ: „Всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти не отъ Бога“, и вотъ православный соціалистъ съ великимъ усердіемъ старается примирить это заявленіе лояльнаго государственника Павла съ своей психологіей, съ психологіей человѣка, который по опыту знаетъ, что такое судъ и тюрьма, освященные государствомъ.

Вмѣсто того, чтобы разъ навсегда признать всякую механическую власть по самой природѣ своей непріемлемой для религіознаго сознанія и религіознаго чувствованія, авторъ, дабы спасти букву посланія и авторитетъ церкви, жертвуетъ истиной, къ которой неудержимо стремится его религіозная душа.

Повторяя роковую ошибку Вл. Соловьева, онъ приходитъ къ чудовищной формулѣ: „Внутренній смыслъ апостольскаго ученія о власти заключается въ раскрытіи ея великаго значенія въ богочеловѣческомъ процессѣ“.

Отъ этой формулы вѣетъ смертью и тлѣніемъ. Для религіознаго сознанія не можетъ быть относительныхъ критеріевъ. Религія по духу своему всегда непримирима. Она не можетъ говорить мнѣ: сегодня пусть будетъ

конституціонная монархія, завтра республика. Религія ставитъ абсолютныя цѣли: памятуя объ этихъ цѣляхъ, личность никогда, ни въ какой моментъ не можетъ примириться ни съ какою механическою властью, въ частности ни съ какой властью государственной. Личность должна быть активна въ исторіи, но ея отношеніе къ государству и соціальному порядку можетъ быть только революціонно.

Поэтому не можетъ быть никакой „христіанской реальной политики" и „христіанской партіи". Всякая политика и всякая партія связана съ компромиссами, а религія по самому существу не можетъ сочетаться съ половинчатостью и уступками.

Въ программѣ minimum „Христіанскаго Братства Борьбы" выдвинуто требованіе демократической республики. Неужели не понимаютъ друзья этой программы, что религіозная личность не можетъ требовать демократической республики въ такой же мѣрѣ, какъ и всякаго иного государственнаго порядка? Если когда-нибудь сложится во-истину религіозный союзъ, то въ его программѣ, касающейся общественнаго устройства, будетъ начертано только то, чего союзъ „не принимаетъ", и каждый разъ, съ возникновеніемъ новой формы механической общественности, союзъ будетъ отзываться на это событіе новымъ отказомъ принять эту форму; разрушеніе безусловное всякихъ внѣшнихъ организацій, государственныхъ и соціальныхъ, вотъ единственный лозунгъ по отношенію къ внѣшней общественности.

Религіозная общественность создается на началахъ, ничего общаго не имѣющихъ съ механической властью.

Признавая, разумѣется, принципіально это положеніе, православные соціалисты тѣмъ на менѣе говорятъ слѣдующее: „Апостолы учили, что *не время* отри-

цать государственную власть, что ей принадлежитъ еще великая культурная роль, что власть несетъ божественную миссію, и въ той борьбѣ, которая свершается въ богочеловѣческомъ процессѣ, она, какъ необходимое условіе культуры, на сторонѣ Христа".

Христосъ, т. е. абсолютная свобода, совмѣщенная съ идеей римской имперіи—вотъ во-истину странное утвержденіе!

Въ этой же статьѣ мы читаемъ далѣе: „Разрушать власть и государство, значило задерживать ходъ великаго мірового развитія, это значило служить Антихристу, а не Христу". Здѣсь есть странная игра словами. Дѣло въ томъ, что разрушать государство просто ради разрушенія, конечно не имѣетъ смысла даже и съ религіозной точки зрѣнія, но не принимать государства и разрушать его во имя религіознаго строительства не только имѣетъ религіозный смыслъ, но и представляется единственно возможнымъ отношеніемъ къ нему со стороны религіознаго человѣка.

Оправдывая историческое значеніе государства авторъ разбираемой статьи приходитъ, конечно къ выводу, что съ православно-христіанской точки зрѣнія допустимо и вообще *насиліе*, разъ оно направлено ко благу общему. „Можно-ли, напр., говоритъ онъ, осудить дѣйствіе матери, которая *силой* воспрепятствуетъ ребенку схватиться рукой за огонь?" Мы готовы согласиться съ тѣмъ, что актъ насилія самъ по себѣ не имѣетъ никакого религіознаго значенія. Но авторъ статьи, повидимому, не понимаетъ, что насиліе всегда становится непріемлемымъ для религіознаго человѣка, если оно *организовано* на механическомъ принципѣ. Всякое организованное насиліе, и въ частности государство, не утверждаетъ личности, а порабощаетъ ее механическому началу.

Авторъ защищаетъ насиліе, между прочимъ, съ добрыми цѣлями: ему необходимо оправдать экономическія забастовки, которыя онъ считаетъ насильственными пріемами борьбы. Но здѣсь очевидное недоразумѣніе. Если мой сосѣдъ схватитъ меня за горло, а я постараюсь вырваться изъ его рукъ, неужели мой поступокъ христіанинъ-соціалистъ назоветъ актомъ насилія и, чтобы оправдать меня, будетъ плести сѣть схоластической аргументаціи?

Авторъ другой статьи „Церковь и Государство“ также не рѣшается обойти изреченіе ап. Павла. Оказывается, что игнорировать его никакъ нельзя: „Общій принципъ *права*, чувство законности, лояльности, непріурочиваемое къ опредѣленной политической формѣ, но къ государственному порядку вообще, находитъ въ этихъ словахъ свое освященіе“.

Если бы мы приняли серьезно такую интерпретацію христіанскаго отношенія къ власти, намъ пришлось бы, очевидно, всецѣло одобрить программу и тактику либерально-буржуазныхъ партій.

Но мы думаемъ, что христіанство учитъ не лояльности по отношенію къ властямъ предержащимъ, а наоборотъ рѣшительному отверженію и отрицаніе этихъ властей. Такъ думало древнее аскетическое христіанство первыхъ вѣковъ по своему, пассивно, но рѣшительно не принимавшее міръ и кесаря, и такъ же думаютъ теперь *новые* люди, которые не смѣютъ называть себя христіанами, но уже опредѣлили себя какъ, „непріемлющіе міра“, и утверждаютъ себя въ активной борьбѣ съ механическою [illegible].

„Между церковью и государствомъ есть разница въ путяхъ, средствахъ и окончательныхъ цѣляхъ, но не должно быть противорѣчія“,—продолжаетъ разсуждать тотъ же авторъ. А мы думаемъ, что смыслъ ре-

Публичная библиотека
Управление
Государственное

лигіозной жизни какъ разъ заключается въ остромъ и неизбѣжномъ противорѣчіи съ жизнью государственной.

Вторая группа религіозныхъ мыслителей, отколовшаяся отъ православной церкви, не имѣетъ пока своего органа и намѣрена заявить о себѣ богословскимъ сборникомъ, который долженъ выйти въ Парижѣ. Однако, существенныя черты этого религіозно-философскаго направленія уже ясны: онѣ опредѣлились сборниками статей тѣхъ писателей, которые примыкаютъ къ этой школѣ.

Метафизика этого нео-христіанскаго движенія очень близка къ метафизикѣ Вл. Соловьева. Однако, если кружокъ сотрудниковъ „Вопросовъ религіи“ ищетъ въ Соловьевѣ главнымъ образомъ апологета православія, то наши нео-христіане сближаютъ свои воззрѣнія съ вселенскими пророчествами Вл. Соловьева и съ его мистическими исканіями въ поэзіи.

Въ данномъ случаѣ насъ главнымъ образомъ интересуетъ отношеніе этого новаго религіознаго направленія къ началу государственному.

Въ противоположность православнымъ соціалистамъ представители этого движенія очень остро чувствуютъ необходимость принципіальнаго отрицанія всякой государственной власти. По ихъ мнѣнію, „между царствомъ отъ міра и царствомъ не отъ міра сего, между государствомъ и церковью установился прелюбодѣйный союзъ. Церковь искушалась государствомъ“...

„Такъ было—есть и будетъ, пока историческое христіанство—не сдѣлается апокалипсическимъ, пока оно не перейдетъ отъ метафизики раздвоенія къ метафизикѣ соединенія, отъ религіи Двухъ, которые никогда не будутъ Едино, къ религіи Трехъ, которые суть Едино“.

„Апокалипсическое христіанство приметъ всѣ преданія, всѣ догматы, всѣ таинства, всѣ откровенія, всю святость историческаго христіанства. Все въ немъ— истина и нѣтъ ничего, кромѣ истины, но *не вся истина въ немъ одномъ*".

Такимъ образомъ, нео-христіане не отказываются отъ христіанскаго догматизма. Принимая его до конца, они предлагаютъ только развивать догматы на тѣхъ основаніяхъ, которыя уже даны авторитетомъ евангельскаго откровенія. Но и это требованіе принципіально отрицается консервативной православной церковью.

Съ другой стороны, утвержденіе нео-христіанскаго догматизма, предложенное въ такой грубо-раціоналистической формѣ, вызвало протестъ со стороны мистиковъ, не желающихъ заковывать свой внутренній миръ цѣпями новыхъ обязательныхъ нормъ.

Этотъ мистическій адогматизмъ опредѣлилъ *третье* религіозно-философское направленіе въ современной русской литературѣ.

Прежде чѣмъ говорить о томъ, *что* отдѣляетъ неохристіанъ отъ мистиковъ, для которыхъ открылась правда анархическихъ идей, я укажу на то общее, что сближаетъ эти два религіозно-философскихъ направленія.

Эти оба направленія стоятъ на почвѣ мистическаго реализма; и то и другое направленіе равно отрицательно относятся, какъ къ православной церкви, такъ и къ государственному началу; и то, и другое направленія ставятъ себѣ цѣлью раскрыть пути для послѣдняго освобожденія и утвержденія личности; и, наконецъ, и неохристіане, и мистики-анархисты провозглашаютъ принципъ соборности, принципъ свободнаго союза въ любви.

Разногласіе этихъ двухъ направленій обусловливается различнымъ пониманіемъ идеи нормы и догмы.

Нео-христіане думаютъ, что міръ управляется идеями, что эти идеи выражены въ откровеніи, объективно данномъ; авторитетъ этого откровенія—по ихъ мнѣнію—безусловенъ; развитіе догматовъ не есть разрушеніе догматовъ стараго религіознаго сознанія, а лишь раскрытіе того, что изначально утверждалось авторитетомъ древней церкви.

Напротивъ, мистики-анархисты отказываются признавать догматы, какъ истины объективно-данныя; норма для нихъ не есть форма идеи, предопредѣленная авторитетомъ, стоящимъ внѣ личности, а лишь тотъ путь, который личность сама созидаетъ автономно и независимо. Отсюда вытекаетъ глубокое и роковое различіе во взглядахъ на процессъ историческій и космическій, какъ на процессъ богочеловѣческій. Идея центральной мистической личности находитъ различное выраженіе въ этихъ двухъ ученіяхъ. Нео-христіане освѣщаютъ эту идею раціоналистически, а утверждаютъ ее, какъ неподвижный догматъ. Мистики-анархисты отказываются найти раціональное выраженіе идеи богочеловѣчества и принимаютъ абсолютное начало, воплотившееся въ мірѣ, какъ мистическій опытъ непосредственно, но не объективно данный.

Недавно въ журналѣ „Золотое Руно“ появилась обстоятельная статья одного изъ представителей неохристіанскаго движенія. Въ этой полемической статьѣ, направленной противъ меня и моихъ друзей, выдвигается одинъ главный аргументъ, который—по мнѣнію автора этой статьи—долженъ разрушить вредныя заблужденія мистиковъ, заявившихъ себя анархистами.

Этотъ аргументъ сводится къ одному упреку: соборность, которую постулируютъ мистики-анархисты, не можетъ осуществиться, потому что они не знаютъ тайны, которая соединитъ людей въ единую церковь.

Впрочемъ, счастливый обладатель этой тайны въ этой статьѣ не открываетъ ея читателямъ. Я не сталъ бы останавливаться на этой аргументаціи, если бы за ней не скрывалось опредѣленное вѣрованіе; дѣло идетъ, конечно, объ основномъ христіанскимъ догматѣ: „люди соединяются въ Христѣ“. Отъ насъ требуютъ исповѣданія Христа, отъ насъ требуютъ признанія Іисуса Христа, какъ богочеловѣка, за насъ распятаго и въ третій день воскресшаго, требуютъ исповѣданія догмата, забывая, что сверхраціональный характеръ предполагаемой истины исключаетъ возможность такой груборазсудочной постановки рокового вопроса.

Всѣмъ нашимъ и наивнымъ, и лукавымъ вопрошателемъ мы отвѣтимъ на этотъ послѣдній вопросъ: вы говорите такъ, какъ будто не знаете, что „мысль изреченная есть ложь“. Но мы знаемъ это, и потому не можемъ доставить вамъ нехорошей радости и не скажемъ ни *Да*, ни *Нѣтъ*, на вопросъ, которымъ вы искушаете насъ. И положительный, и отрицательный отвѣтъ были бы одинаковой ложью и кощунствомъ по отношенію къ той послѣдней святыни, которую мы несемъ въ своей душѣ.

Задавать такъ подобные вопросы могутъ только слишкомъ покорные ученики ап. Павла. Мы не думаемъ, что критеріемъ нашихъ религіозныхъ переживаній можетъ быть человѣческое понятіе.

Я въ самыхъ общихъ чертахъ изложилъ сейчасъ идейные планы, которые характеризуютъ три главныя направленія, заявившія о себѣ въ современной русской религіозно-философской литературѣ. Эти идейныя схемы позволяютъ намъ опредѣлить болѣе точно наше отношеніе къ центральной идеѣ, около которой сосредоточились исканія зачинателей новой культуры.

Изъ всего вышеизложеннаго я надѣюсь уже ясно,

что этой центральной идеей является *идея послѣдняго освобожденія.*

Это значитъ, что человѣкъ, сознавая себя несвободнымъ, стремится къ освобожденію въ силу изначальнаго волевого опыта. Съ точки зрѣнія позитивизма освобожденіе возможно только во внѣшнемъ планѣ нашей жизни: человѣкъ сталкивается въ концѣ концовъ съ неумолимыми законами необходимости и подчиняется имъ. По мнѣнію позитивистовъ, индивидуумъ въ историческомъ процессѣ освобождаетъ себя постепенно отъ власти политическихъ и соціальныхъ нормъ, но онъ никогда не освободитъ себя отъ власти законовъ, которые опредѣляются природной эволюціей. Такимъ образомъ весь прогрессъ сводится къ иллюзорной борьбѣ за свободу. Индивидумъ стремится къ тому, чтобы удалить съ своего пути явныя и внѣшнія преграды, но у него нѣтъ методовъ, посредствомъ которыхъ онъ могъ бы бороться за свое послѣднее освобожденіе: его воля несвободна, и онъ только одинъ изъ малыхъ элементовъ міровой машины. Мало этого, съ точки зрѣнія позитивизма, индивидуумъ не является даже личностью въ нашемъ смыслѣ. Личность опредѣляется умопостигаемымъ характеромъ и тѣмъ, что она противополагается объекту, какъ микрокосмъ макрокосму. Въ позитивизмѣ нѣтъ даже темы объ утвержденіи личности: индивидуумъ лишь звено въ міровой механической эволюціи.

Съ другой стороны проблема свободы не разрѣшается и православной догматикой, которую защищаетъ христіанскій соціализмъ. Утверждая свободу воли въ противоположность тѣмъ, кто исповѣдуетъ механическое міропониманіе, защитники христіанской догматики утверждаютъ въ то же время систему обязательныхъ нормъ, объективно извнѣ данныхъ автори-

тетомъ божественнаго откровенія. Личность должна имъ подчиняться и даже въ идеалѣ, въ преображенномъ мірѣ, предполагается теократически-іерархическій строй.

Нео-христіанская точка зрѣнія, болѣе свободная въ отношеніи православной догматики, тѣмъ не менѣе не отрицаетъ объективности религіозныхъ нормъ и также харатеризуетъ свой идеалъ, какъ теократію. Одинъ изъ представителей этого направленія пишетъ: „Адогматизмъ, не разрѣшающій намъ двигаться, открывать и утверждать, возстающій противъ всякаго прозрѣнія смысла вещей, противъ всякаго творческаго „да", всегда догматиченъ, всегда застоенъ". Это торопливое возраженіе основано на глубокомъ недоразумѣніи, также какъ и возраженіе другихъ представителей той же богословской школы, которые навязываютъ намъ странныя идеи, предполагая, что мы ведемъ къ какой-то слѣпой и хаотической жизни и предлагаемъ разрушеніе ради разрушенія, анархію для анархіи.

Мы вовсе не отрицаемъ, что въ планѣ мистическомъ жизнь возможна только на началахъ гармоніи, т. е. въ нормахъ, но мы отвергаемъ предположеніе нео-христіанъ, что возможно теперь, въ раціональныхъ формулахъ, опредѣлить природу мистическихъ нормъ и—что самое главное—мы думаемъ, что нормы мистическаго порядка тѣмъ и отличаются отъ нормъ эмпирическаго міра, что они созидаются нами самими, свободно. Жить въ Богѣ—это значитъ жить въ свободѣ, т. е. не подчиняясь никакимъ нормамъ, а творя ихъ, осуществляя ихъ въ себѣ.

Но жить въ Богѣ—это значитъ жить не только въ свободѣ, но и въ любви, въ Эросѣ. Вотъ эта наша вѣра, основанная на изначальномъ волевомъ опытѣ, и опредѣляетъ нашу идею утвержденія личности. Она

же и раскрываетъ для насъ ту истину, что мистическія нормы, т. е. *Логосъ*, находятъ себѣ аналогію въ нашей эмпирической личности не въ сферѣ нашего разума, какъ думаютъ нео-христіане, а въ сферѣ нашей воли, и только воли.

Наша личность утверждаетъ себя въ свободѣ; отсюда наше революціонное и анархическое отношеніе ко всякимъ внѣшнимъ нормамъ, которыя намъ навязываетъ эмпирическій міръ и въ частности механическая общественность.

Наша личность утверждаетъ себя не только въ свободѣ, но и въ любви: отсюда—наше созиданіе религіозной общественности, созиданіе свободнаго и любовнаго союза. Въ этомъ союзѣ нѣтъ теократіи, потому что идея власти несовмѣстима съ идеей Бога, но въ этомъ союзѣ есть богъ, т. е. Эросъ. Не клятвы, а свободная воля соединяетъ людей. „Въ любви нѣтъ клятвы,—говоритъ эллинская мудрость.—Влюбленные единственные клятвопреступники, которыхъ боги не наказываютъ". А въ посланіи ап. Іоанна мы читаемъ: „Въ любви нѣтъ страха, но совершенная любовь изгоняетъ страхъ, потому что въ страхѣ есть мученіе. Боящійся не совершенъ въ любви". (IV г., ст. 18).

---

И такъ, подведемъ итоги всему сказанному. Личность утверждаетъ себя волей. Проявляясь въ эмпирическомъ мірѣ, личность встрѣчается съ антиноміей свободы и необходимости. Преодолѣніе необходимости возможно лишь чрезъ любовь, ибо Эросъ всегда чудотворецъ, всегда посредникъ между богами и людьми.

Стоя на почвѣ мистическаго реализма, мы утверждаемъ себя не только метафизически, но и мистически; личность пребываетъ въ лонѣ абсолютнаго начала, но и

само абсолютное начало имманентно утверждаетъ свое бытіе въ личности, ибо личность становящійся абсолютъ.

Личность стремится къ единству, но это единство не элементарно, а абсолютно: слѣдовательно, оно заключаетъ всю сложность и полноту бытія.

Личность утверждаетъ себя не въ уединенномъ индивидуализмѣ, а въ томъ послѣднемъ и совершенномъ индивидуализмѣ, который ищетъ себѣ выраженія въ общественности. Общественность ведетъ личность къ утвержденію только въ томъ случаѣ, если она построена на началахъ свободнаго анархическаго союза въ любви. Общественность, построенная на началахъ права и принужденія, не утверждаетъ, а убиваетъ личность. Отсюда наше непримиримое и революціонное отношеніе ко всякой государственности и къ институту собственности.

Мы не ставимъ себѣ никакихъ ограниченій и не признаемъ никакого авторитета. Такъ и моральное начало не уводитъ насъ въ сторону „непротивленія злу насиліемъ“. Поэтому наше отношеніе къ историческому процессу всегда активно.

Въ каждый моментъ исторіи мы опираемся на ту группу, которая не развращена политическимъ строительствомъ и революціонна по преимуществу. Мы тамъ—гдѣ революція. Но мы не только разрушаемъ, но и созидаемъ,—но созиданіе наше всецѣло чуждо началу механическому. Наше творчество—творчество любви.

*Георгій Чулковъ.*

І. Давыдовъ.

# Индивидуалистическій анархизмъ М. Штирнера.

Соціально-философскій этюдъ.

# Индивидуалистическій анархизмъ М. Штирнера.

## Вступленіе.

„Единственный и его собственность", эта система абсолютнаго эгоизма, интересуетъ насъ здѣсь исключительно съ соціально-философской точки зрѣнія. Конечно, какъ и все возникающее въ мірѣ явленій, и система Штирнера имѣетъ свои достаточныя основанія: біографія автора, общественно-политическая и духовная атмосфера, въ которой жилъ и развивался онъ, могутъ съ достаточной полнотой вскрыть корни его системы. Для сторонника матеріалистическаго пониманія исторіи особенный интересъ представляли бы слѣдующія мысли автора, невольно заставляющія сближать тѣ или иные элементы его ученія съ экономическимъ мѣщанствомъ, базирующимъ на мелкомъ производствѣ: „Въ созданіи и поставкѣ всего того, что необходимо всѣмъ, слѣдуетъ участвовать каждому: это *его* собственное дѣло, его собственность, а не собственность цехового или концессіонированнаго мастера" *).

*) *Максъ Штирнеръ.* Единственный и его собственность. Переводъ съ нѣмецкаго В. Ульриха. Книгоиздательство „Мысль". Миллеръ. Лейпцигъ—С.-Петербургъ, 1906, стр. 185.

Это — несомнѣнно - идеалъ мелкаго децентрализованнаго производства, идеалъ человѣка, живущаго симпатіями и антипатіями натуральнаго или полунатуральнаго хозяйства. Едва-ли можно отрицать въ этомъ отношеніи вліяніе на мысль Штирнера отсталыхъ экономическихъ формъ домартовской Германіи.

Могутъ замѣтить, правда, что Штирнеръ имѣетъ въ виду не самодовлѣющее хозяйство мелкаго производителя, а *объединеніе* такихъ мелкихъ хозяйствъ на почвѣ общаго эгоистическаго интереса. Но это хозяйственное объединеніе въ „союзѣ эгоистовъ“ есть случайная гостья жизни, оно можетъ быть, а можетъ и не быть: все предоставлено здѣсь усмотрѣнію индивидуальнаго хотѣнія, въ слѣдующее же мгновеніе оно можетъ быть разрушено новымъ волеизъявленіемъ „эгоиста“. Оно не есть органическій продуктъ соціализированнаго хозяйства, какъ это предполагается, напримѣръ, марксистской концепціей: индивидуумъ—мелкій производитель—есть та зиждительная ячейка, которая строитъ это штирнеровское „общественное“ хозяйство.

Но какъ бы ни были интересны подобнаго рода сближенія, какой бы яркій свѣтъ ни бросали они на характеръ идеологіи даннаго лица,—необходимо твердо памятовать, что личность, индивидуальность не растворяется, не разлагается цѣликомъ на соціальные моменты. Какъ бы глубоко и полно ни былъ проведенъ нашъ анализъ, мы всегда бываемъ вынуждены остановиться передъ нѣкоторымъ постояннымъ, неразложимымъ качествомъ: передъ единственностью личности. И, въ своей единственности, въ своей незамѣнимости, личность есть нѣчто творческое, единожды являющее себя. Между личностью, какъ единственнымъ творческимъ началомъ, и общественностью нѣтъ тѣхъ

путей, что давали бы возможность сводить единственное на общее и общее—на единственное. Онѣ глубоко отличны другъ отъ друга въ понятіи и противостоятъ другъ другу, какъ нѣчто разнокачественное. Это во-первыхъ.

А во-вторыхъ, изученіе явленія въ процессѣ его возникновенія и развитія нисколько не затрогиваетъ вопроса о цѣнности, о внутренней логической состоятельности даннаго построенія. Вѣдь, значеніе, истинность, напр., законовъ астрономіи нисколько не зависитъ отъ того, что оптическіе инструменты суть произведенія высоко-развитой промышленной техники. Цѣнность ученія измѣряется иною мѣрою: принципомъ логической необходимости. Что выдерживаетъ пробу на этихъ вѣсахъ, то цѣнно, то состоятельно. А все иное отметается въ сторону, какъ безцѣнное, ничтожное, какъ заблужденіе, ошибка.

Вотъ съ той-то точки зрѣнія, съ точки зрѣнія цѣнности, логической состоятельности, насъ интересуютъ здѣсь построенія Штирнера.

Конечно, не представляло бы труда исходнымъ положеніямъ Штирнера противопоставить другія исходныя положенія. Но такая критика забываетъ объ элементарномъ правилѣ всякаго разумнаго спора: contra principia negantem disputari non potest. А Штирнеръ словно все иное, не-свое отвергаетъ.

Въ своемъ анализѣ ученія Штирнера мы предполагаемъ итти инымъ, на нашъ взглядъ, болѣе продуктивнымъ, путемъ. Мы беремъ основныя положенія Штирнера, вскрываемъ ихъ внутреннее содержаніе, указываемъ въ нихъ, буде имѣются, внутреннія противорѣчія, обнажаемъ то, что логически — необходимо предполагается этими положеніями, и дѣлаемъ дальнѣйшіе, логически-необходимо вытекающіе изъ нихъ, выводы. Путемъ та-

кого пріема прямѣе всего выясняется внутренняя состоятельность и цѣнность тѣхъ или иныхъ построеній.

Какъ это ни покажется на первый взглядъ страннымъ, — но эмпирическій реализмъ Штирнера приводитъ насъ въ сокровенныя глубины метафизическихъ устремленій.

Удалось ли намъ показать то, что мы поставили себѣ задачею,—объ этомъ пусть скажутъ другіе.

### § 1. Философско-религіозное значеніе идеи Единственнаго.

Въ глубь временъ идетъ эта борьба личности за свою самость, за свою самобытность, за право на свободное, самочинное самоопредѣленіе. Пробудившаяся къ осознанію личность съ болѣзненной чуткостью начинаетъ взирать на все то, что идетъ отъ „не-я“, отъ чуждаго, лежащаго внѣ ея осознанія, начала,—безразлично, будетъ ли то Богъ, такъ называемая, природа, или другіе люди, общество, государство. Все это — *чужое*, не—свое для „я“, все это посягаетъ на святое святыхъ ея самочинности, на ея самобытное самоопредѣленіе. Изъ этого корня, изъ этого стремленія утвердить безусловное значеніе за своимъ „я“ вытекаетъ идея безвластія, анархіи, нерѣдко принимавшая въ процессѣ историческаго развитія человѣка обликъ богоборчества.

Нѣтъ господина, владыки надъ моимъ „Я“, никто и ничто не властно повелѣвать мною, нѣчто, стихія, можетъ одолѣть, осилить меня, стихія Бога Невѣдомаго, стихія природы или жизни людской, она можетъ погасить мое самосознаніе, можетъ сломить меня: но мое „я“ не согнется, не преклонится передъ чуждымъ мнѣ авторитетомъ, оно не совершитъ идолопоклонства

передъ не-я. Я есмь „я", я начало и конецъ себѣ. Такова психологія идеи безвластія.

Уже первый человѣкъ библейскаго сказанія тяготился тою зависимостью, тою заповѣдью, что возложилъ на него создавшій его Богъ. Онъ отвергаетъ заповѣдь во имя самочиннаго познанія добра и зла. Ту же идею можно отмѣтить и въ сказаніи о Каинѣ, не убоявшемся убить брата своего и дерзновенно отвергшемъ милосердное слово Бога. Духъ зла, Люциферъ, возстаетъ противъ всемогущества Бога и отвергаетъ, не пріемлетъ, какъ Его Самого, такъ и міра Его. Въ немъ олицетворяется это безусловное непріятіе всего, на чемъ лежитъ утверждающая печать чужого „да".

Духъ человѣческій изъ вѣка чувствовалъ надъ собой гнетъ этого извнѣ принесеннаго завѣта и жаждалъ окопаться въ неприступной твердынѣ своего „я", передъ которымъ лежалъ бы безбрежный просторъ вѣчно-самочиннаго становленія, вѣчно-самочиннаго устремленія. И миѳологіи всѣхъ временъ носятъ на себѣ ту же печать богоборческой идеи, идеи абсолютнаго безвластія.

Можетъ показаться страннымъ это сведеніе къ одному общему началу и идеи богоборчества, и идеи безвластія, анархизма, который нерѣдко такъ грубо-эмпирически врывается въ нашу повседневную дѣйствительность въ образѣ propagande par fait. Но за случайной, исторической оболочкой тутъ всюду кроется одно общее зерно: *бунтъ личности,* ея дерзновенное: *„не хочу"*, *„не пріемлю"*, которое она съ такимъ гордымъ вызовомъ бросаетъ всему окружающему.

Я не хочу этого міра, я не пріемлю его, онъ чуждъ мнѣ, какъ нѣкоторое не-я, „я", моя единственность, а не нѣчто стоящее внѣ или надо мною можетъ дать освященіе тому, что зовется міромъ, жизнью, — и изъ

этого психологическаго корня легко произрастаетъ идея *человѣкобожества*. Я—единственный, я есмь цѣль и освященіе, все не-мое, всякое не-я есть нѣчто служебное, всякое *значеніе, цѣнность*, дается лишь мною, моею самостью. Я—богъ, и нѣтъ боговъ иныхъ, кромѣ меня.

Въ исторіи развитія человѣческаго самосознанія эта идея человѣкобожества нерѣдко объективировалась, олицетворялась въ живыхъ яркихъ образахъ: Люциферъ до конца остается непріемлющимъ Бога и міръ; Каинъ, Прометей падаютъ жертвой своего богоборчества, изнемогая въ непосильной борьбѣ. Въ то же время, передъ теоретической мыслью неустанно вставала, во всей своей глубинѣ и необъятности, та же проблема автономіи, суверенности человѣческой личности. Наряду съ признанными борцами въ этой области, Фейербахомъ, Штирнеромъ и Ницше, я не могу не упомянуть и имя великаго кенигсбергскаго философа ибо все моральное ученіе Канта, въ послѣднемъ счетѣ, есть не болѣе, какъ моральный анархизмъ. Всѣ эти умы движутся въ одной плоскости: всѣ они презрѣли авторитетъ, свыше данное, человѣческіе и божескіе законы, всѣ они стремились утвердить свое властное *я*, автономную личность, и всѣ въ своемъ глубоко проникновенномъ самосознаніи черпали то, что казалось имъ „истиной“, „должнымъ“, „идеаломъ“, нормой, „Богомъ“. *Я*, безусловное, единое, есть начало и конецъ тѣхъ концепцій, что сплелись въ одно цѣлое съ этими, повидимому, столь различными по своему духовному облику фигурами.

Я скажу опредѣленнѣе: *одна* проблема всюду встаетъ здѣсь передъ человѣческимъ самосознаніемъ: что это мое „я“? Откуда оно и куда? Каково назначеніе его?— И въ какихъ бы конкретно-эмпирическихъ формахъ

проблема эта ни ставилась, какъ бы своеобразно ни преломлялась она въ индивидуальномъ сознаніи, какъ бы ни урѣзывалась ея глубина и необъятность; каковы бы ни были тѣ историческія условія, что отлично во времени и пространствѣ приводили и приводятъ человѣка къ этой проблемѣ отверженія конкретно-эмпирическаго сущаго,—но корень, основной тонъ здѣсь всегда одинъ: *проблема цѣнности,* безусловной, абсолютной, проблема о *конечномъ смыслѣ* бытія, стремленіе проникнуть въ *мистическія* глубины человѣческаго духа.

Штирнеръ-мистикъ? Это звучитъ парадоксомъ. Но вникнете въ то безусловное значеніе, какое Штирнеръ придаетъ своей эмпирической самобытности,—и вы за конкретнымъ, за грубой эмпиріей почувствуете и нѣчто не-эмпирическое, безусловно первозданное. Вѣдь самобытная Единственность—это абсолютъ, превыше котораго нѣтъ и не можетъ быть ничего, онъ источникъ и освященіе прошлаго, настоящаго и грядущаго, онъ властенъ на все и движется внѣ тѣсно-отграниченныхъ рамокъ времени и пространства. Онъ не вѣдаетъ необходимости.

И тутъ у Единственнаго незыблемая почва подъ ногами: развѣ надъ самосознающимъ „я“ есть и можетъ быть высшій владыка? И развѣ въ своемъ устремленіи это „я“, утверждающее воленіе, не творитъ, исходя изъ глубинъ своего первозданнаго Ничто?

Новая мысль, мысль людей XX вѣка, не знаетъ такой высшей инстанціи, передъ которой могло бы и должно было бы преклоняться самосознающее „я“. И божество, буде къ нему приходитъ человѣкъ, оно не въ началѣ пути, а въ концѣ, въ концѣ того пути, что зачинается въ томъ же самосознающемъ „я“.

Штирнеръ въ этомъ отношеніи, представляетъ особенный интересъ. Онъ *эмпирикъ-реалистъ.*

„Выше *тѣлесно* - реальнаго человѣка — говоритъ онъ—нѣтъ ничего... Я самъ—критерій истины, но я—не идея, а нѣчто большее, я—неизреченный... и реализмъ идеи въ томъ и заключается, что я, тѣлесно-реальное существо, ею обладаю“ *).

И, согласно такому символу вѣры, Штирнеръ отвергаетъ не только Бога, но и всѣ высшія цѣнности духа человѣческаго. Сознаніе долга, совѣсть, человѣчность, истина, красота, неотчуждаемыя права человѣка, отечество, право и т. д. и т. д.,—все это для него фантомы, измышленія ума „одержимаго“, какъ онъ любитъ выражаться, ума, не осознавшаго себя, не освободившагося отъ разнаго рода зависимостей, что, словно паутина, опутываютъ человѣка съ первыхъ мгновеній его сознательной и полусознательной жизни. Всѣми силами нужно бороться противъ этихъ объективированныхъ формъ нашего собственнаго духа, разъ навсегда должно положить конецъ этой зависимости отъ порожденій своего собственнаго ума.

„О богѣ говорятъ—продолжаетъ Штирнеръ:—Тебѣ нѣтъ имени“. То же самое слѣдуетъ сказать и обо мнѣ: никакимъ *понятіемъ* меня невозможно выразить... о богѣ говорятъ, что онъ—совершенство и не призванъ стремиться къ совершенству. То же слѣдуетъ сказать и обо мнѣ“.

„Я—собственникъ моей мощи, и таковымъ я становлюсь тогда, если сознаю себя *Единственнымъ*. Въ Единственномъ даже собственникъ-самобытникъ возвращается въ свое *творческое ничто*, которое его и породило... Я—ничто, но не въ смыслѣ пустоты, а въ смыслѣ творческаго ничто, я—ничто, изъ котораго я самъ почерпаю все, какъ творецъ-создатель“...

*) *Максъ Штирнеръ*, Единственный и его собственность. стр. 237—238.

„Всякое высшее существо вверху меня—богъ ли, человѣкъ ли—умаляетъ чувство моей единственности и блѣднѣетъ лишь передъ лучезарнымъ солнцемъ этого сознанія. Если на себѣ, Единственномъ, я утверждаю свое дѣло, тогда оно покоится на своемъ бренномъ и смертномъ творцѣ, который самъ же себя и „пожираетъ“, и я могу заявить:

„Ничто—вотъ на чемъ воздвигъ я дѣло мое“. *).

*Я*—собственникъ своей мощи — говоритъ Штирнеръ—*Я*—Единственный, *Я* –обладатель творческаго Ничто,—развѣ это не языкъ титана, ставшаго превыше бога и боговъ? Развѣ тутъ не отметаются всѣ рамки эмпиріи, случайности, и не утверждается начало *творческой* необходимости, являющей себя въ образѣ бреннаго, смертнаго, себя „пожирающаго“ Единственнаго? А вѣдь *творчество* разрываетъ тѣсно-отграниченныя рамки эмпиріи, оно вводитъ насъ въ нѣдра, глубочайшія глубины невѣдомыхъ мистическихъ устремленій и чаяній, зиждительныхъ, самоутверждающихъ.

На языкѣ раціоналиста-реалиста слово „мистическій“ замѣняется болѣе привычными для разсудочнаго слуха словами: ирраціональное, инстинктивно-непроизвольное, безсознательное, озареніе, предчувствіе и т. п.

Въ насъ есть какое-то существо,—говоритъ въ аналогичномъ случаѣ *Мэтерлинкъ*—которое и есть наше истинное „я“, наше первозданное, ничего раньше себя не знающее, безграничное, всеобщее и во-истину безсмертное „я“. Нашъ разсудокъ, вѣроятно, есть какъ бы только фосфорическій свѣтъ, вспыхивающій надъ этимъ внутреннимъ моремъ, которое онъ знаетъ лишь несовершенно. Но съ каждымъ днемъ онъ все болѣе и болѣе научается, что всѣ тайны человѣческихъ

*) *Штирнеръ*, Единственный и т. д., стр. 244.

явленій, которыхъ онъ доселѣ но понималъ, лежатъ въ немъ. Это безсознательное существо живетъ на другой почвѣ и въ иномъ мірѣ, нежели нашъ разсудокъ. Оно ничего не вѣдаетъ о пространствѣ и времени, объ этихъ двухъ ужасныхъ воображаемыхъ стѣнахъ, среди которыхъ долженъ протекать нашъ разумъ, если онъ не хочетъ потеряться. Онъ знаетъ все и можетъ все.

Такъ говоритъ геніальный поэтъ о мистическихъ глубинахъ нашего „я“, нашего духа.

Я не склоненъ дѣлать въ этомъ отношеніи какихъ-либо положительныхъ высказываній, ибо, какъ говоритъ поэтъ:

Какъ сердцу высказать себя?
Другому какъ понять тебя?
Пойметъ ли онъ, чѣмъ ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.

Все, что я хотѣлъ бы отмѣтить, въ данномъ случаѣ, есть то, что въ абсолютномъ утвержденіи эмпирическаго, текучаго „я“ Штирнеръ вплотную подошелъ къ той проблемѣ, гдѣ „Ничто“, на которомъ онъ воздвигъ свое дѣло, претворяется въ „Невѣдомое Все“: ибо творческое „Ничто“ и есть то первозданное, слабымъ отсвѣтомъ котораго и является наше „я“, нашъ малый, себя сознающій, разумъ.

Это творческое „Ничто“ легко выявляется въ обликѣ двухъ, видимо, глубоко-отличныхъ, но въ глубочайшихъ нѣдрахъ явно однородныхъ побѣговъ: *Богочеловѣчества* и *Человѣкобожества*. Два побѣга отъ Единаго Невѣдомаго. Мысль Христа поднималась по одному изъ этихъ побѣговъ, а мысль Фейербаха, этого раціоналистическаго противоборца Христа, пошла по другому, по человѣческому началу, въ Невѣдомомъ Единомъ.

Штирнеръ ѣдко издѣвается надъ авторомъ „Сущности христіанства“. Но съ полнымъ основаніемъ ему можно было бы сказать: надъ собою насмѣхаешься. Конкретно-эмпирическая личность единственнаго—это тотъ же *общечеловѣкъ*,—только съ другого конца. Этого раціоналистъ-реалистъ Штирнеръ не могъ осознать. Ему казалось, что онъ разъ навсегда изгналъ все „одержимое“, всякую „идею“. Ему такъ казалось. А лукавая живая жизнь, текучая, бренная влила ту же „идею“ въ сокровенныя нѣдра Единственнаго,—и живымъ, неустаннымъ устремленіемъ бьется эта одухотворенная „идея“ за этой бренной оболочкой.

Да не поймутъ меня превратно. Я не утверждаю, что вы найдете у Штирнера тѣ слова, какими я охарактеризовалъ выше идею человѣкобожества, идею абсолютно-единаго творческаго начала. Этихъ словъ тамъ нѣтъ. Я не утверждаю, что Штирнеръ продумалъ до послѣднихъ основъ, что кроется за его излюбленной формулой: „Ничто—вотъ на чемъ воздвигъ я дѣло мое“, что онъ вскрылъ всѣ предпосылки этой формулы, что онъ сдѣлалъ всѣ вытекающіе отсюда выводы. Нѣтъ, этого онъ не сдѣлалъ и, какъ реалистъ-эмпирикъ, и не могъ сдѣлать.

Я утверждаю лишь одно: творческое „Ничто“, олицетвореніемъ котораго являетъ себя Единственный, есть абсолютная изначальность, первозданная стихія, изъ которой все исходитъ и къ которой все возвращается, это есть мистическое Невѣдомое, выявляющее себя, какъ эмпирически-конкретный вѣдомый намъ міръ. Безъ этой предпосылки, безъ этого завершенія, Единственный меркнетъ и гаснетъ и становится неживотворнымъ началомъ, простой отрицательной величиной, точкой, затерявшейся въ безграничномъ просторѣ мірозданнаго. Точка, элементъ или превращаются въ фикцію, исче-

заютъ безслѣдно,—или утверждаютъ свое единство, соборность съ другою точкой или элементомъ и тѣмъ оживотворяются, преисполняются дѣйствительности и дѣйственности. Изъ абсолютно-единаго нѣтъ выхода ни назадъ, ни впередъ, ни вверхъ, ни внизъ, ни къ божественному, ни къ человѣческому и жизненному, это есть абсолютная замкнутость и, въ своей замкнутости, безслѣдно-исчезающая.

Но къ этому мы еще вернемся ниже. А теперь скажемъ еще разъ: Единственный подошелъ къ той грани, за которой зачинается иной міръ. Какой? Просто ненашъ, не тотъ, что, мы знаемъ, движется въ рамкахъ времени и пространства, что освѣщается раціоналистически-холоднымъ свѣтомъ сознанія, что разлагается схематически на основаніе и слѣдствіе. Единственный, эмпирически-конкретный, очувствовалъ въ себѣ этотъ иной міръ — творческое „Ничто“, очувствовалъ эту безусловную цѣнность, что таится въ невѣдомыхъ глубинахъ духа, то божественное—ибо оно творческое—что вѣчнымъ гордымъ вызовомъ отвѣчаетъ на все, посягающее противъ божественнаго, или, если угодно, противъ безусловной субстанціи человѣческаго духа. И временное, текучее сплелось въ его сознаніи съ вѣчнымъ,—и сокрыло изъ его глазъ это извѣчное первозданное. Это—непреходящая трагедія взыскующаго духа человѣческаго: текучее, мгновенное являетъ себя его сознанію, какъ безусловное, извѣчное. Единственный палъ жертвой этой трагедіи духа человѣческаго. Но „Богъ гласилъ его устами“...

Таково философско-религіозное значеніе идеи Единственнаго, идеи, въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ, одновременно и анархической, и мистической. Единственный исходитъ и ведетъ въ сокровенныя глубины человѣческаго духа, къ тому, что, словно первозданная

природа, бьется и клокочетъ подъ этой видимо конкретно-эмпирической оболочкой, что зовется внѣшнимъ человѣкомъ.

### § 2. Теорія познанія Штирнера.

„Я—Единственный, — говоритъ Штирнеръ — и не только на самомъ дѣлѣ и въ бытіи, но также и въ *самосознаніи*... Для моего мышленія началомъ является не мысль, а мое *я*... Но будучи моимъ я, я „пожираю“ все мое, я—господинъ его, а оно есть лишь мое *мнѣніе,* которое я въ каждый любой моментъ могу *измѣнить*, т. е., уничтожать, воспріять въ себя и „потребить“... Отрѣшиться отъ мышленія я не могу, какъ не могу я отрѣшиться и отъ ощущеній, и работа духа для меня столь же обязательна, какъ работа чувствъ... *Желающій мыслить* человѣкъ, дѣйствительно, имѣетъ передъ собою задачу, которую онъ ставитъ себѣ въ указанныхъ цѣляхъ сознательно или безсознательно... *Твое* мышленіе предполагаетъ не мышленіе, а *тебя*... Моему мышленію предполагаюсь, предшествую *я*. Отсюда слѣдуетъ, что моему мышленію не предшествуетъ *мысль,* или что мое мышленіе не имѣетъ „предположенія“, ибо то предположеніе, которымъ служу я для моего мышленія, есть не мышленіемъ созданное, не *измышленное* предположеніе, а предположеніе *данное*, *собственникъ* мышленія... Я самъ — критерій истины, но я — не идея, а нѣчто большее, я—неизреченный... Выше *тѣлесно*-реальнаго *человѣка* нѣтъ ничего“ *).

Таковы элементы теоріи познанія Штирнера.

Нельзя сказать, чтобы эта теорія познанія Единственнаго обладала такими чертами, которыя могли бы

*) *Штирнеръ*, Единственный и т. д., стр. 240, 231, 227, 232, 233,234—235, 237.

превратить ее въ нѣчто общеобязательное, логически-доказуемое.

А общеобязательность, какъ *логическая норма*, отнюдь не отрицается, да и не можетъ отрицаться Единственнымъ.

Правда, исполненный пренебреженія, говоритъ Штирнеръ о такихъ словахъ, какъ „призваніе“, „назначеніе“, „задача“, сопровождая ихъ ироническими восклицательными знаками. Правда, въ его словесномъ арсеналѣ находятся такіе словесные перлы, направленные противъ нормативности вообще: „Ни одна овца, ни одна собака не старается стать „настоящей“ овцой и „настоящей“ собакой; ни одному животному его существо не представляется задачей, т. е., понятіемъ, которое надлежитъ реализовать: оно себя реализуетъ изживаніемъ, т. е., саморазложеніемъ и самоуничтоженіемъ. Оно не пытается быть или стать чѣмъ-то инымъ, а не тѣмъ, что оно есть“.

Но мы имѣемъ полное основаніе не вѣрить Единственному на слово. Такія выраженія, какъ „мышленіе“, „познаніе“, „самосознаніе“, какъ „власть надъ моими *импульсами*“,—выдаютъ съ головой этого словеснаго поклонника овечьяго и собачьяго бытія.

„Моему мышленію предполагаюсь, предшествую *я*“—говоритъ Штирнеръ. Этимъ, въ сущности, уже все сказано. Мышленіе, какъ процессъ, какъ конкретно-эмпирическое *содержаніе* нашего *формальнаго* „я“,—этимъ уже внесенъ рѣшительный разладъ въ цѣлокупность Единственнаго. Единственный уже не беретъ себя въ своей непосредственно-конкретной тѣлесной реальности, онъ что-то выдѣляетъ, что-то фиксируетъ, беретъ, какъ нѣчто данное, какъ предпосылку, безусловную, необходимую, какъ нѣкоторое апріори. Это—то, что у Канта называется *трансцендентальной ап-*

*перцепціей*. Отбросьте эту предпосылку, — не будетъ ни „я“, ни „человѣка“, ни моей „самости“, моей „Единственности“, она, эта предпосылка, конституируетъ, опредѣляетъ меня, какъ самосознающее „я“, она есть здѣсь логическое prius. Штирнеръ утверждаетъ всѣ права за такъ называемымъ, *субъектомъ сознанія*.

Но онъ идетъ еще дальше. Онъ производитъ *расщѣпку* своихъ конкретно-эмпирическихъ переживаній. Онъ не хочетъ отдаваться на волю *импульсивности*, онъ не хочетъ быть, говоря его образами, овцой и собакой. Но отбросьте эту *идею* „я“, этого *субъекта сознанія*,—и что же у васъ останется отъ штирнеровскаго „*собственника мышленія?*“—Овечья психологія: рядъ отдѣльныхъ моментовъ, рядъ отдѣльныхъ звеньевъ, ничѣмъ другъ съ другомъ не связанныхъ, ничѣмъ не объединенныхъ и не могущихъ быть объединенными. Это — распадъ личности на абсолютно-раздѣльные моменты, невѣдомо гдѣ и какъ пребывающіе и вспыхивающіе и гаснущіе, словно разряды электрической энергіи.

Тутъ глубокое противорѣчіе у Штирнера, великая непродуманность.

„Я съ благодарностью воспринимаю то, что мнѣ дало образованіе въ теченіе вѣковъ; ни отъ какого изъ этихъ пріобрѣтеній я не отступаюсь и не отказываюсь; я жилъ не даромъ. Я не хочу лишиться опытомъ добытаго познанія о томъ, что *я властенъ* надъ своей натурой и *не долженъ быть рабомъ своихъ страстей*; знаніе того, что я могу при помощи образованія покорить весь міръ, куплено мною слишкомъ дорогой цѣной, чтобы я могъ забыть о немъ“.

Такъ говоритъ Штирнеръ.

Итакъ Единственный *не* хочетъ отказаться отъ права быть *человѣкомъ*.

Но развѣ *страсти, импульсы*—это не звено, мое, живое, конкретное, въ цѣпи моихъ реально-конкретныхъ переживаній? И развѣ для Штирнера не конкретно-тѣлесное „Я“ есть единственная реальность, есть начало и конецъ, законъ и пророки? Такъ зачѣмъ же это регулированіе, это „обузданіе“ моего живого, единственно сущаго „я“? Вотъ Единственный и вкусилъ уже отъ грѣховнаго плода разума, и чистаго, теоретическаго, и практическаго, цѣлествящаго. А разумъ это коварный, льстивый Сократъ, онъ не довольствуется одной маленькой уступкой, онъ потребуетъ *всего* отъ Единственнаго, за однимъ звеномъ онъ станетъ выковывать и вытягивать другое, пока не создастъ гармоническаго единства, полной завершенности, чуждой всего противорѣчиваго.

Мы уже знаемъ, что Единственный врагъ абстракцій: всѣ эти „идеи“, „идеалы“, „духъ“,—все это „одержимость“, цѣпи, что хотятъ сковать... я чуть было не сказалъ: духъ человѣческій; нѣтъ, мое эмпирическо-конкретное „я“: только такъ могъ бы сказать Единственный. Прекрасно. Долой „одержимость“! Будемъ строго держаться реально-ощутимыхъ нашихъ переживаній. Но, вѣдь, „*я* пожираю все мое, *я* господинъ его, а оно есть лишь мое *мнѣніе*, которое я въ каждый любой моментъ могу *измѣнить*, т. е., уничтожить, воспріять въ себя и „потребить“... Такое „разложеніе есть... настоящее“ *).

Вы слышите это сугубо утверждаемое *я*: оно стоитъ въ центрѣ всего, оно есть нѣкій фокусъ, къ которому все сводится, и изъ котораго все исходитъ, это какъ бы нѣкій трибуналъ, незыблемо утвержденный, все взвѣшивающій и все оцѣнивающій. И это посто-

*) *Штирнеръ*, Единственный и т. д., стр. 227, 223.

янное въ текучемъ, вѣчно неизмѣнное, пока я существую, *Я* говоритъ мнѣ, устами Единственнаго: „Используй свои силы!“ Оно даетъ мнѣ наказъ, завѣтъ. „Werde der du bist!“ черезъ полвѣка раздастся тотъ же призывъ изъ устъ великаго имморалиста нашихъ дней.

Но что же оно, это всевластное *Я* во мнѣ? Духъ? Призракъ? Идеалъ? Кто бы и что бы оно ни было, но оно не есть то текучее, неустанно мѣняющееся, что составляетъ мою конкретно-эмпирическую личность.

И отвѣтъ можетъ быть только одинъ: это постоянное во мнѣ есть мое *самознающее я*, *субъектъ*, *носитель* моихъ конкретно-эмпирическихъ переживаній. И мы приходимъ, такимъ образомъ, дѣйствительно, къ Единственному, къ неразложимому качеству нашего *я*, ни къ чему не сводимому, ни откуда не выводимому. Онъ, этотъ Единственный, какъ бы отъ предвѣчности *данъ* намъ: онъ всегда есть, когда я есмь, когда я есмь человѣкъ. Отбросьте это постоянное *формальное* въ Единственномъ, и у васъ будетъ все, что угодно, но человѣка, „я“, души, субъекта, Единственнаго не будетъ. Вѣдь, это такъ ясно, такъ просто: возьмите рядъ звеньевъ, рядъ „элементовъ“, рядъ переживаній, „ощущеній“, какъ угодно анализируйте и комбинируйте ихъ, и у васъ будетъ все тотъ же рядъ элементовъ, звеньевъ, раздѣльныхъ, обособленныхъ, ничѣмъ другъ съ другомъ не связанныхъ. Вѣдь *послѣдовательность сознанія не объясняетъ сознанія послѣдовательности*: это „двѣ большія разницы“, какъ говорятъ институтки. Вѣдь „элементъ“, „звено“ и остается тѣмъ же элементомъ, звеномъ, въ нихъ нѣтъ ничего, что могло бы заставить ихъ сплестись въ одно гармоническое или негармоническое цѣлое. Они абсолютно обособлены.

Быть можетъ, скажутъ: они „взаимодѣйствуютъ“ другъ съ другомъ, а отсюда и цѣлостность, сознаніе. Но вникните въ смыслъ этого слова „взаимодѣйствіе“. Что говоритъ оно? Каково его содержаніе? Нѣтъ ни единства, нѣтъ ни множественности, какъ чего-то самодовлѣющаго. Все это абстракціи. Въ дѣйствительности же намъ дана лишь *внутренняя закономѣрная связь явленій,* и раздѣльное, внутренне не связанное не можетъ взаимодѣйствовать другъ съ другомъ. И если мы говоримъ о „взаимодѣйствіи“, то мы, въ сущности, уже предполагаемъ то, что хотимъ доказать и объяснить, предполагаемъ цѣлостность, въ данномъ случаѣ, сознаніе, какъ апріорную данность.

Такова внутренняя состоятельность этой аппелляціи къ понятію „взаимодѣйствія“. А методическое мышленіе менѣе всего склонно преклоняться передъ тѣмъ, что лишено логической доказательности.

Но Единственный, въ сущности, идетъ еще дальше. Онъ не только погашаетъ, въ качествѣ исходнаго пункта, свое конкретно-эмпирическое „я“, ставя на нимъ въ роли вершителя, „я“ формальное—чистый „духъ“, онъ въ то же время, разрываетъ эти тѣсно-замкнутыя рамки своей единственности. Ибо онъ открываетъ въ себѣ, въ своемъ самосознаніи, другихъ Единственныхъ, другія „я“. Но, въ противоположность Канту, онъ говоритъ о нихъ не какъ о самочинныхъ, самодовлѣющихъ единствахъ, самоцѣляхъ, а какъ о средствѣ, которое можетъ использовать Единственный. Этимъ Единственный выходитъ уже на широкій просторъ соборности. Не важно, что слово „цѣль“ замѣняется тутъ словомъ „средство“. Не можетъ же, на самомъ дѣлѣ, Штирнеръ, отрицающій всякій идеализмъ, говорить о какомъ-то тамъ „духѣ“, о какой-то тамъ безусловной, конечной цѣли. Но раз-

личіе въ фразеологіи не можетъ укрыть отъ нашихъ взоровъ единства, однородности въ содержаніи. Тутъ есть выходъ къ другимъ „я“, къ соборности, пусть эта соборность и именуется „союзомъ эгоистовъ“. Этотъ выходъ особенно цѣненъ съ практической, моральной точки зрѣнія. Ибо моральный анархизмъ, по всему своему сокровенному содержанію, необходимо разрываетъ рамки своей исключительной единственности. Онъ животворенъ только въ рамкахъ всеобщаго, соборности. Но объ этомъ рѣчь у насъ будетъ ниже.

А пока подведемъ итогъ сказанному выше.

Единственный не въ силахъ обосновать строго-логически той гордой позиціи, что онъ склоненъ утверждать за собой: въ данномъ случаѣ въ рамкахъ теоретико-познавательнаго анализа, онъ во-истину безсиленъ послѣдовать своему же собственному завѣту: „Используй свои силы!“ Не въ мѣру силъ своихъ поставилъ онъ себѣ задачу. А „богъ силы“, этотъ излюбленный богъ Единственнаго, не прощаетъ тѣхъ притязаній, что лишены внутренней силы, онъ проходитъ мимо, или, того хуже, превращаетъ въ ничто всякое безсиліе, всякую необоснованную притязательность. И сила логики такъ же безжалостна, въ данномъ случаѣ, какъ и физическая сила: ote toi que je m'y mets... И другія концепціи съ большимъ правомъ привлекаютъ къ себѣ мысль современнаго человѣка: ибо онѣ утверждаютъ свою общеобязательность. А это все, что нужно для чистаго разума человѣка.

### § 3. Соціальная философія: ея задача и методъ.

Мы поведемъ теперь дальше нашъ анализъ ученія Штирнера.

Мы выяснили до сихъ поръ философско-религіозное значеніе идеи Единственнаго. Мы показали затѣмъ,

какое мѣсто принадлежитъ этой идеѣ въ теоріи познанія. Теперь ту же самую идею Единственнаго мы подвергнемъ анализу съ соціально-философской точки зрѣнія.

Тутъ задача наша развѣтвляется на два пути, согласно тому двойственному характеру, какой принадлежитъ соціальной философіи, какъ особой дисциплинѣ, имѣющей свой особый объектъ изученія и свой особый методъ изслѣдованія.

Но предварительно нѣсколько словъ о самой соціальной философіи, какъ особой дисциплинѣ.

Самое сочетаніе такихъ понятій, какъ „соціальный“ и „философія“, указываетъ намъ тѣ двѣ плоскости, въ которыхъ и движется соціально-философская мысль: ея объектомъ служитъ соціальность, общественное бытіе, какъ особая форма существованія людей, и это соціальное бытіе освѣщается и оцѣнивается философской мыслью, исходящей изъ моральнаго, телеологическаго угла зрѣнія.

Общественное бытіе намъ дано, какъ фактъ, не подлежащій сомнѣнію, оно образуетъ собой тотъ общій фонъ, на основѣ котораго только и мыслима совмѣстная дѣятельность людей. Не отдѣльный человѣкъ, не отдѣльные индивидуумы образуютъ собой общественное бытіе, оно не есть послѣдующее ихъ совмѣстной дѣятельности: въ началѣ была общественность—такъ можно и должно, наоборотъ, охарактеризовать то взаимоотношеніе, какое и теоретически и практически существуетъ между общественностью и индивидуумомъ. Робинзонъ есть фикція, такая же, какъ, напримѣръ, атомъ. Въ то же время, общественность немыслима внѣ тѣхъ или иныхъ формъ регулированія совмѣстной жизни людей. И это понятіе регулированія, которое находитъ свое внѣшнее выраженіе въ такъ, называемыхъ, нормахъ

права, одинаково и принудительныхъ и конвенціональныхъ, т. е., условныхъ, приводитъ насъ къ понятію *оцѣнки,* моральной, телеологической оцѣнки общественнаго бытія.

Необходимо помнить, что въ соціальной философіи общественное бытіе разсматривается не съ точки зрѣнія его возникновенія и развитія. Соціальное бытіе здѣсь есть нѣчто данное,—и совершенно безразлично, какъ возникло оно, и какъ оно развивалось. Только одно, въ данномъ отношеніи, не безразлично для соціально-философской мысли: общественное бытіе признается, какъ причинно обусловленное, какъ все въ мірѣ явленій, и общественное бытіе движется въ рамкахъ схемы: причина—слѣдствіе, слѣдствіе—причина. Для соціальнаго философа въ развитіи общественности нѣтъ никакихъ перерывовъ, никакихъ пробѣловъ, гдѣ бы исчезала причинная закономѣрность. Объ этомъ слѣдуетъ очень и очень памятовать. И для соціально-философской мысли это безусловное утвержденіе всеобщности за каузальной закономѣрностью въ царствѣ становленія имѣетъ громадное и теоретическое и практическое значеніе. Теоретическое—въ томъ отношеніи, что соціально-философская мысль стоитъ на почвѣ современнаго, такъ называемаго, научнаго или, точнѣе говоря, генетическаго пониманія явленій, для котораго все сущее, въ своемъ возникновеніи, подчинено строгой каузальной необходимости. Практическое же значеніе состоитъ въ томъ, что соціально философская мысль, исходя изъ идеи конечной цѣли, ставитъ себѣ задачей реформировать соціальное бытіе въ направленіи осуществленія идеала. А реформированіе есть практика въ точномъ и строгомъ смыслѣ этого слова, и практика человѣка можетъ воздѣйствовать на міръ явленій только по закону причинности. Нужно познать

дѣйствительность, нужно выяснить ея закономѣрное возникновеніе и развитіе, выяснить эту самую закономѣрность,—и, только исходя изъ познанной закономѣрности, и можно осуществлять въ жизни свои предначертанія.

Итакъ, соціально-философская мысль цѣликомъ признаетъ, такъ называемую, науку, или, точнѣе говоря, генетическій методъ. Она, наука, даетъ ей въ руки *средства,* она указуетъ ей тѣ *пути,* что скорѣе и прямѣе всего, наиболѣе цѣлесообразно ведутъ къ цѣли, конечной цѣли, безусловному идеалу.

Но что же такое эта конечная цѣль, этотъ безусловный идеалъ? Каковъ его источникъ? Каково его значеніе и цѣнность?

Эти вопросы и приводятъ насъ къ другой сторонѣ соціальной философіи: къ ея философско-этическому углу зрѣнія.

Помимо проблемы возникновенія, генетической проблемы, есть проблема моральная, телеологическая, проблема цѣнности.

Человѣкъ есть не только существо познающее, но и существо цѣлеставящее, разумное, морально оцѣнивающее и взвѣшивающее. Оцѣнка движется въ иной плоскости, нежели причинность. Я цѣню нѣчто не потому, что оно возникло, возникло по закону каузальной необходимости: ибо многое возникшее по закону необходимости я отвергаю, какъ безцѣнное, т. е., какъ лишенное всякой цѣны. Я цѣню нѣчто не потому, что многіе или большинство людей *такъ* относятся къ данному явленію,—многое, количество тутъ не играетъ никакой роли: ибо часто, пожалуй, даже въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ, приходится бороться именно противъ того, что почитается цѣннымъ, святымъ со стороны большинства. Нѣтъ, я цѣню нѣчто

потому, что это отвѣчаетъ моему моральному самосознанію, голосу моей совѣсти, моему конечному идеалу. И идеалъ этотъ ни отъ чего не заимствуетъ этого своего безусловнаго значенія, — онъ есть, наоборотъ, нѣчто самочинное, и именно онъ освящаетъ всю практику человѣческую, именно онъ сплетаетъ всѣ конкретно-практическіе шаги людей въ одну гармонически выкованную цѣпь и отметаетъ все инокачественное. Вѣдь не по жизни, сѣрой, безпринципной, оппортюнистической, расцѣниваютъ люди свой идеалъ, а, наоборотъ, по идеалу расцѣниваютъ они самое жизнь. Это ясно и не можетъ подлежать никакому оспариванію.

Итакъ, человѣкъ не только познаетъ, но и волитъ, цѣлеставитъ, цѣнитъ. И тутъ, въ рамкахъ оцѣнки, какъ и въ сферѣ познанія, разумъ человѣка одинаково блюдетъ велѣнія единства, гармоничности, завершенности. Какъ въ познаніи онъ утверждаетъ бытіе единой истины, какъ безусловной нормы, такъ и здѣсь, въ рамкахъ телеологіи, цѣлесоставимости, въ рамкахъ моральныхъ сужденій, онъ утверждаетъ единство конечнаго идеала, — иначе: *телеологическій монизмъ*. Завершенность и внутренняя гармонія — это животворящій духъ разума.

И вотъ этотъ уголъ зрѣнія телеологическаго монизма соціально-философская мысль и прилагаетъ къ общественному бытію, какъ внѣшнимъ образомъ урегулированной совмѣстной жизни людей.

Категорическій императивъ гласитъ: дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоей собственной личности, такъ и въ личности всякаго другого всегда служило для тебя цѣлью, но никогда просто средствомъ.— И, согласно этому, соціальнымъ идеаломъ можетъ быть одно: общество свободно-хотящихъ людей. Свободно-хотящихъ не во внѣшнемъ, гетерономномъ, об-

щественно-политическомъ значеніи этого слова, а въ его значеніи внутреннемъ, морально-автономномъ.

И эта внутренняя автономія воли человѣческой не замыкается въ себѣ, она менѣе всего можетъ быть пассивной, недѣйственной. Она есть постольку, поскольку я сознаю ее, поскольку я устремляюсь къ ней, поскольку я жажду осуществить ея велѣнія. Она повелѣваетъ мнѣ дѣйственность, она повелѣваетъ мнѣ работать надъ созданіемъ такого уклада жизни, гдѣ бы и моя личность и личность всякаго другого „я“ не являла собой простого средства въ рукахъ кого бы то ни было, а была бы, въ то же время, и цѣлью, самоцѣнностью.

Таково *что,* цѣль, что указуется мнѣ моимъ моральнымъ самосознаніемъ, моимъ соціальнымъ идеаломъ.

А отвѣтъ на вопросъ: *какъ,* какими путями, какими средствами осуществлять эту цѣль, — этотъ отвѣтъ даетъ мнѣ наука, и, въ данномъ случаѣ, наука соціальная. И тутъ, изъ всѣхъ соціальныхъ концепцій, единственно „матеріалистическое“ пониманіе исторіи можетъ притязать на общезначимость: въ идеѣ классовой пролетарской борьбы, въ идеѣ четвертаго сословія указуется наиболѣе цѣлесообразный, наиболѣе прямо ведущій къ цѣли путь. Ибо пролетарская идея чужда насильничества: по своему сокровенному духовному содержанію она есть исторически-конкретное выраженіе для моральной заповѣди о самоцѣнности человѣческой личности.

Итакъ, *проблема цѣли* и *проблема средствъ*—таково содержаніе этой дисциплины, соціальной философіи. И проблема средствъ какъ это и отвѣчаетъ назначенію средства, играетъ служебную роль по отношенію къ проблемѣ цѣли: именно цѣль, идеалъ освя-

щаетъ всѣ наши практическіе шаги и усилія, идеалъ осмысливаетъ нашу повседневную дѣйственность и придаетъ ей высшее значеніе, какого сама по себѣ она не можетъ имѣть. Только цѣль проникаетъ одухотворенностью все, только идеалъ можетъ этизировать и природу, и человѣка, какъ комплексъ естественно-историческихъ силъ, и общественное бытіе. Иначе, безъ цѣли, безъ идеала, все превращается въ слѣпо дѣйствующую стихію, непланомѣрную, признающую одинъ только принципъ, принципъ борьбы и одолѣнія силы, грубой, элементарной, косной въ своемъ неосмысленномъ движеніи и развитіи. Безъ идеала нѣтъ человѣка, какъ носителя высшаго мірового предназначенія, нѣтъ человѣческой дѣятельности, разумной, цѣлеставящей. Безъ идеала не можетъ быть и Единственнаго,—какъ мы это сейчасъ покажемъ.

### § 4. Идеалъ въ ученіи Единственнаго.

„Идей не существуетъ—говоритъ Штирнеръ — ибо онѣ не могутъ воплощаться... Наоборотъ, если я понимаю идею, какъ *мою* идею, тогда она реализована, потому что я—ея реальность: ея реализмъ въ томъ и заключается, что я, тѣлесно-реальное существо, ею обладаю".

„Говорятъ,—продолжаетъ Штирнеръ — что во всемірной исторіи реализуется идея свободы. Наоборотъ, эта идея уже реализована, коль скоро ее мыслитъ человѣкъ, и она реальна въ той самой мѣрѣ, въ какой она—идея, т. е., поскольку я ее мыслю или *имѣю*" *).

Идея уже реализована, коль скоро ее мыслитъ человѣкъ, и она реальна въ той самой мѣрѣ, въ какой

*) *Штирнеръ*, Единственный и т. д., стр. 242, 238.

она есть идея, т. е., поскольку я ее мыслю или *имѣю*,— такъ говоритъ Единственный.

Единственный врагъ всякихъ „идей“,—но если поглубже вникнуть въ только что приведенныя слова Единственнаго, то невольно начинаешь думать, что нашъ авторъ словно ослѣпляется своей собственной словесной бравадой, и это лишаетъ его возможности продумать до конца свои собственныя высказыванія.

Да, „идея“ во-истину существуетъ постольку, поскольку я, мыслящій субъектъ, осознаю ее, поскольку я проникаюсь ею, поскольку я кладу ее въ основу своей дѣятельности, — поскольку она служитъ для меня регулятивнымъ принципомъ. Но, вѣдь, „идея“ — это не есть „я“, правда, она *моя* идея, но она не равна, не адекватна моему „я“, — и постольку я не есмь ея воплощеніе. Я лишь обладаю ею, но, обладая ею, я—не будемъ страшиться словъ!—подчиняюсь ей, свою дѣятельность я координирую согласно указаніямъ и велѣніямъ этой идеи.

Идея, какъ регулятивный принципъ, но не какъ завершенное абсолютное бытіе,—вѣдь это доспѣхи изъ идеалистическаго арсенала. Тутъ уже мелькаетъ и тѣнь Платона и въявь предстаетъ передъ нами кенигсбергскій философъ.

И съ полнымъ основаніемъ здѣсь можно было бы сказать, что безъ „идей“ дѣятельность наша была бы слѣпа, какъ, обратно, „идеи“ безъ нашей дѣйственности, были бы мертвы, пусты. Нѣтъ, такъ сказалъ бы не только Кантъ, съ своимъ ученіемъ о трансцендентальномъ идеализмѣ,—но то-же говоритъ и Единственный. Ибо онъ не хочетъ быть слѣпой игрушкой въ рукахъ импульсивности, ибо и онъ ставитъ вопросъ: „Развѣ мы то самое, что въ насъ содержится?“ *).

*) *Штирнеръ*, Единственный и т. д., стр. 22.

Не удивляйтесь этому сближенію трансцендентальнаго идеализма Канта съ эмпирическимъ реализмомъ Штирнера. Тутъ нѣтъ насилія ни надъ тѣмъ, ни надъ другимъ. Ларчикъ открывается просто: трансцендентальный идеализмъ даетъ общія нормы, общія схемы для человѣческихъ высказываній, безразлично, и теоретическихъ, и практическихъ, и эмпирикъ-реалистъ падаетъ, въ этомъ случаѣ, жертвой той нормативности, что присуща, безъ которой немыслимо самознаніе человѣческое. Нужно ли удивляться тому, что люди говорятъ и пишутъ или прозой, или стихами? Критической мысли людей XX вѣка не пристало уподобляться наивному мышленью Мольеровскаго героя. Разъ эмпирикъ-реалистъ покидаетъ почву безусловнаго эмпиризма, который во-истину превращается въ совершенно-неуловимыя, ничѣмъ не связанныя и не могущія быть связанными мгновенія, разъ онъ покидаетъ эту единственно-приличествующую (строго-логически) для него почву,—то онъ уже необходимо движется въ рамкахъ общезначимости, логической, моральной, эстетической. И тутъ онъ необходимо запутывается во внутреннихъ противорѣчіяхъ.

„Я самъ—критерій истины, я, неизреченный"...—гордо заявляетъ Единственный.

Вотъ уже есть *истина* и *не-истина*, вотъ уже есть *изреченное* и *неизреченное*,—есть, слѣдовательно, нѣчто, что менѣе всего носитъ конкретно-реальный характеръ.—Но, вѣдь, Я, Единственный, есмь критерій истины.—Да, я, Единственный.—Но, вѣдь это Я, этотъ Единственный, не есть, по Штирнеру, вся моя конкретно-эмпирическая данность: въ конкретно-эмпирической данности Я, Единственный, отметаю многое, что я почитаю не-моимъ, внушенное „одержимостью", я отметаю и все импульсивное, я отметаю, наконецъ

и переживаніе даннаго мгновенія: ибо все данное, все настоящее, пребывающее готово закоченѣть и стать той же „одержимостью“, насиліемъ надъ моимъ живымъ „я“. Что же остается въ этомъ „я“? Одно формальное „я“: мое самосознающее чистое, отрѣшенное отъ всего текучаго, оно и есть та предпосылка, безъ которой исчезаетъ все мое живое, конкретное „я“, моя самость. Остается другими словами, идея „я“, она-то и есть для Единственнаго критерій всего: ибо все текучее, все оно подлежитъ пробѣ на алмазѣ этого чистаго, формальнаго „я“.

Что же отсюда слѣдуетъ? А слѣдуетъ то, что Единственный, самое это понятіе, есть та же идея, тотъ же регулятивный принципъ, идеалъ, предназначеніе котораго указать людямъ путь, направленіе ихъ дѣятельности, единственно правильное направленіе, что приведетъ ихъ въ царство свободы, въ „союзъ эгоистовъ“.

Такова цѣль, послѣдняя цѣль, таковъ идеалъ Штирнера.

Не нужно бояться словъ: проблема Единственнаго есть моральная, телеологическая проблема. Вѣдь, Штирнеръ не описываетъ, не изучаетъ просто фактовъ. Онъ даетъ цѣль, завѣтъ свободному человѣку. Онъ такой же моралистъ въ тогѣ аморализма, какимъ былъ и до конца дней своихъ оставался другой противоборецъ противъ морали во имя морали, Ницше. Не моральный принципъ, въ послѣднихъ основахъ своихъ, свободой одухотворенный, отвергаетъ Штирнеръ,—а, такъ называемую, нравственность нравовъ, своего рода стадное чувство, слѣпо преклоняющееся передъ: „такъ сталось отъ отцовъ и дѣдовъ нашихъ“. Цѣль, одухотворенное самосознаніе, нужно завоевать, нужно многихъ враговъ, и внутреннихъ, и внѣшнихъ, одолѣть на пути къ этому обрѣтенію идеала. Нужно помнить, что и то,

что твое „я“ уже обрѣло, какъ идеалъ, по *своему содержанію*, столь же преходяще и косно по своему устремленію, какъ и все въ мірѣ, кромѣ вѣчнаго становленія идеала. И въ духѣ морали долга, Штирнеръ, какъ и Ницше, повелѣваетъ стоять на стражѣ завоеваннаго, повелѣваетъ отметать все отмирающее, повелѣваетъ не поклоняться Идолу, вмѣсто Идеи. Только будущее должно приковывать къ себѣ наши взоры.

Штирнеръ какъ бы предвидитъ это возраженіе, что и Единственный есть и долженъ быть задачей, проблемой, и такъ пытается устранить съ своего пути это возраженіе.

„Къ человѣку слѣдуетъ обращаться съ кличемъ: „Используй свои силы!“ Правда, подобному лозунгу тоже можно сообщить тотъ смыслъ, будто бы задача человѣка состоитъ въ использованіи его силъ. Но это несправедливо. Напротивъ, каждый, дѣйствительно, тратитъ свои силы, не считая этого своимъ призваніемъ, и тратитъ въ каждый данный моментъ именно столько силы, сколько онъ имѣетъ... Человѣкъ не призванъ ни къ чему, онъ... не обязанъ выполнять „задачи“ и „назначеніе“, какъ и растеніе или животное не обязано выполнять „призваніе“... Какъ *эта* роза есть неизмѣнно истинная роза, а *этотъ* соловей есть неизмѣнно настоящій соловей, такъ точно и *я* самъ являюсь „истиннымъ“ человѣкомъ всегда, а не тогда лишь, когда я выполняю свое призваніе и живу сообразно моему назначенію“ *).

Все это прекрасно. Если бы, дѣйствительно, между цвѣткомъ и человѣкомъ тутъ не было никакой разницы, еслибы, дѣйствительно, и цвѣтокъ и человѣкъ одинаково погашались въ понятіи непроизвольно-про-

*) *Штирнеръ,* Единственный и т. д., стр. 218—219.

текающаго, пассивно-воспринимающаго и пассивно-отдающаго мгновенія,—то откуда же и чего ради эти рѣчи объ „одержимости"? Вѣдь это—„зло", „насиліе", власть „традиціи" надъ моимъ живымъ „я",—и такъ оно и квалифицируется Единственнымъ. А согласитесь съ тѣмъ, что „языкъ" цвѣтовъ не повиненъ въ подобныхъ различеніяхъ: они—специфически человѣческое качество.

Еще болѣе изумительно слѣдующее.

Вѣдь Единственный, это словно неустанный призывъ къ активности, дѣйственности, его рѣчь то бичующе-отметающая, то повелительно-властная, это рѣчь пророка, моралиста, который болѣетъ ничтожествомъ окружающей его жизни: одинъ основной тонъ проходитъ черезъ всю книгу Штирнера: ты долженъ, будь, используй! И тутъ же титанически-гордое Я, я съ большой буквы. И вдругъ эта пассивность, этотъ отказъ отъ дѣйственной цѣлеставимости: все идетъ такъ, какъ оно идетъ, и иначе итти не можетъ. Это—психологія бездѣйствія. Трудно представить себѣ болѣе вопіющее противорѣчіе, болѣе колоссальное несоотвѣтствіе, болѣе яркій диссонансъ между настроеніемъ, переживаніемъ, бурнымъ клокотаніемъ огня и этой блѣдной, анемичной, аскетически-отрѣшенной теоретической фразеологіей, нежели это вырисовывается передъ нами въ фигурѣ Единственнаго.

Одно изъ трагическихъ историческихъ недоразумѣній. Та идеологія, что наиболѣе отвѣчала бы такому абсолютному утвержденію человѣческаго „я",—эта идеологія оказалась монополизированной въ рукахъ „одержимыхъ", въ рукахъ тѣхъ, кого Штирнеръ почиталъ врагами человѣческой свободы. И онъ, безъ разбора, оттолкнулъ отъ себя все то, что такъ или иначе напоминало ему его идейныхъ противниковъ.

Этотъ фактъ часто наблюдался и наблюдается въ исторіи.

Замѣчу здѣсь мимоходомъ, что въ такомъ же положеніи находится въ настоящее время и марксистская концепція съ своимъ мнимымъ „матеріализмомъ".

Нѣтъ, „используй свои силы!"—это призывъ, моральный, телеологическій, это есть заповѣдь и задача человѣку, найти, обрѣсти себя, свое предназначеніе и всѣ силы свои направить на реализацію этого предназначенія.

Но „далеко не одно и тоже—продолжаетъ защищаться Штирнеръ—считаю ли я себя исходнымъ или конечнымъ пунктомъ. Въ качествѣ конечнаго пункта я собой не обладаю, я чуждъ себѣ"... *).

Но въ этомъ возраженіи нѣтъ истинной принципіальности. Развѣ Штирнеръ не впалъ уже разъ навсегда въ идеалистическое грѣхопаденіе, проведя глубокую борозду между „истиннымъ" моимъ „я" и той импульсивностью, обуздать и сдерживать которую и призвано мое самосознаніе? Развѣ тутъ нѣтъ этого перемѣщенія конечнаго пункта въ этотъ якобы изначальный пунктъ? Разъ я отказываюсь полагать въ основу своихъ построеній мою непосредственную конкретно-эмпирическую данность, разъ я противопоставляю послѣдней мое „я",—то этимъ уже все сказано, все сдѣлано: тутъ есть формально-неизмѣнное „я", есть задача, есть призваніе.

Но „то, что приписывается идеѣ человѣчества, принадлежитъ мнѣ" *) — продолжаетъ слабо защищаться Единственный.

Какъ это прекрасно сказано! Именно все лучшее

---

*) *Штирнеръ*, Единственный и т. д. 220.

**) Тамъ же, 219.

въ себѣ человѣкъ и объективируетъ во внѣ, въ этой идеѣ человѣчества, и себѣ, своему сокровенному Духу, наилучшему въ себѣ, и поклоняется, въ этомъ случаѣ, человѣкъ. Это „лучшее въ насъ“ и есть источникъ той безусловной идеи, того идеала, что предносится передъ нашими духовными взорами.

„Надъ вратами современности — говоритъ Штирнеръ—красуется не античная, аполлоновская максима: „познай себя“, а другая надпись: реализируй цѣнность твоего я“ *).

Этимъ по истинѣ идеалистическимъ аккордомъ мы и закончимъ этотъ параграфъ объ идеалѣ въ ученіи Единственнаго: Единственный знаетъ цѣль и неустанно зоветъ осуществлять ее.

### § 5. Проблема средствъ въ ученіи Единственнаго.

Такова цѣль. Но каковы же тѣ пути, тѣ средства, что указуетъ намъ Единственный? Цѣль, „*что*“ онъ указалъ намъ,—но каковъ же отвѣтъ Штирнера на вопросъ: „*какъ*“, какими путями можно осуществить свое дѣло?

Тутъ мы покидаемъ уже почву морали,—мы нисходимъ въ самое жизнь, жизнь соціальную. Какова же соціологія Единственнаго? Что можетъ онъ сказать намъ объ этой сторонѣ соціально-философской проблемы?

Вся исторія есть одно сплошное подавленіе всего индивидуальнаго, всякой самобытности, всего Единственнаго. Всегда и всюду царилъ и царитъ гнетъ и подавленіе, и физическій и духовный гнетъ. Традиція, привычка, авторитетъ властно правили и правятъ умами людей. Весь историческій процессъ, такъ назы-

*) Тамъ же, стр. 211.

ваемаго, высвобожденія духа человѣческаго есть лишь замѣна одного властелина другимъ. И такъ оно длилось и длится по-днесь. Личность растворялась, погашалась въ общемъ, соціальномъ, въ не-я.

Хотя античный міръ и стремился къ овладѣнію міромъ и жизнью, хотя онъ и жаждалъ услажденія жизнью, жаждалъ взять отъ нея все, что только возможно было взять,—но и онъ, все же, палъ жертвой той же „одержимости", того же преклоненія передъ фантастическими порожденіями своего собственнаго воображенія.

Древніе были существами жизнерадостными. Но, несмотря на то—говоритъ Штирнеръ—они „жили убѣжденіемъ, что міръ и мірскія отношенія... представляютъ истину, передъ которой должно преклоняться ихъ собственное безсильное *я*". Отсюда легко было притти къ полному опустошенію всего реальнаго, живого въ своемъ „я". Эта задача и была рѣзко-опредѣленно поставлена и утверждена Сократомъ. И такъ „люди стараго времени развились до степени *духовности* и стремились къ *одухотворенности*". Это и предуготовило почву для христіанской культуры, этой раффинированной „одержимости"—по мнѣнію Штирнера.

Въ этомъ отношеніи, нѣтъ разницы между античнымъ культомъ государства, христіанскимъ культомъ Бога и современнымъ культомъ человѣчности, свободы, равенства, братства, истины, добра, красоты: всюду погашеніе самобытности, Единственности. Всюду отказъ отъ себя, отъ своей самости.

Только бичующія слова находитъ Штирнеръ въ своей словесной сокровищницѣ по адресу новаго времени. Онъ одинаково исполненъ презрѣнія и къ такъ называемому политическому либерализму и къ либерализму соціальному и гуманитарному. Все это—одно

идолопоклонство передъ государствомъ, обществомъ, многими, „духомъ“. Тутъ нѣтъ осознавшей себя личности, нѣтъ „я“, нѣтъ Единственнаго.

Исторія не знаетъ Единственнаго: ибо только въ немъ, въ Единственномъ середины XIX вѣка, впервые предсталъ предъ лицомъ міра обликъ этого новаго свободнаго человѣка.

Эмпирикъ-реалистъ или, точнѣе, лишь мнящій себя таковымъ, менѣе всего реалистиченъ въ своихъ соціологическихъ построеніяхъ. Весь доселѣшній путь историческаго развитія размалеванъ чернымъ начерно. И вдругъ просвѣтъ. Откуда? Почему?—„Я, Единственный, такъ осозналъ себя!“—вотъ единый отвѣтъ, который могъ бы дать намъ Штирнеръ на эти вопросы. А вѣдь такой отвѣтъ—это опять-таки то же старое, заржавѣлое оружіе изъ идеалистическаго арсенала, „одержимость“,—говоря излюбленнымъ словомъ Штирнера.

Соціологическое мышленіе Штирнера до поразительнаго слабо и наивно. У него не мелькаетъ даже мысли намѣтить, хотя бы общими штрихами, такъ называемую, тенденцію историческаго развитія. Вѣдь недостаточно осознать цѣль,—нужно еще умѣть скомбинировать и надлежащую систему средствъ.—Я выразился, пожалуй, недостаточно точно. Штирнеръ въ дѣйствительности, намѣтилъ тенденцію историческаго развитія, такъ какъ онъ ее понималъ. Но мы уже знаемъ, куда приводитъ эта тенденція: въ сторону, противоположную той, что нужна и цѣнна для Единственнаго. Штирнеръ совершаетъ, въ данномъ случаѣ, „прыжокъ изъ царства необходимости въ царство свободы“. Но вѣдь нужно доказать, нужно обосновать на логической необходимости правомѣрность этого „прыжка“: а иначе не будетъ ли это той же „одержимостью“, т. е., преклоненіемъ передъ всевластіемъ абсолютнаго „духа“?

„Передъ лицомъ верховнаго *повелителя*, единаго главнокомандующаго, мы всѣ стали равны, стали равными личностями, т. е., *нулями*“,—такъ характеризуетъ Штирнеръ политическій либерализмъ, этотъ, какъ онъ выражается, „принципъ посредственности золотой середины, признающій и немножко происхожденіе, и немножко трудъ, словомъ—принципъ *собственности*, приносящей „ростъ“ (процентъ)“.

Къ этой цѣнности—быть нулемъ—соціальный либерализмъ присоединяетъ, по мнѣнію Штирнера, новую сомнительную цѣнность — *быть нищимъ, оборванцемъ*.

„Передъ лицомъ верховнаго *собственника* мы станемъ всѣ въ равной мѣрѣ *„оборванцами“*... Когда пролетарію, дѣйствительно, удастся осуществить свой проектъ „общества“, въ которомъ будетъ уничтожена противоположность между богачемъ и бѣднякомъ, тогда онъ станетъ оборванцемъ, ибо будетъ сознавать себя оборванцемъ и, быть можетъ, пожелаетъ даже обратить эту кличку „оборванецъ“ въ почетный титулъ, подобно тому, какъ революція обратила въ почетный титулъ слово „гражданинъ“. Оборванецъ его идеалъ, оборванцами мы должны стать всѣ“.

А гуманитарный либерализмъ идетъ еще дальше въ этомъ ограбленіи личности, онъ хочетъ убить во мнѣ мое „я“, мою самость, мой эгоизмъ, мою Единственность. Мою самобытность онъ хочетъ погасить, растворить въ чужомъ для меня, въ любви, въ самоотреченіи.

Итакъ, все достойно отверженія. Всюду погашается мое Я, моя самобытность, погашается Единственность. Я отдаюсь на служеніе чему-то внѣшнему, постороннему для меня, чуждому мнѣ. Ибо „общество, дающее намъ все, есть только новый „духъ“, новое „верховное

существо", облагающее насъ „данями и службами"— говоритъ Штирнеръ.

Есть только одинъ путь, что можетъ положить конецъ этой „одержимости", этому властвованію „духа" надъ моимъ творческимъ „я". И этотъ путь есть „*союзъ эгоистовъ*".

Что же это за „союзъ эгоистовъ?"

„Я не хочу ничего ни признавать, ни почитать въ тебѣ: ни собственника, ни оборванца-бѣдняка, ни даже человѣка—говоритъ „эгоистъ" — я хочу лишь *потребить* тебя. Я нахожу, что соль сдабриваетъ вкусъ моего кушанья, поэтому, я распускаю ее въ немъ... Я убѣждаюсь, что ты способенъ скрасить мнѣ жизнь, поэтому, я избираю тебя въ свои товарищи... Для меня ты являешься лишь тѣмъ, чѣмъ ты мнѣ служишь, т. е., моимъ объектомъ, и такъ какъ ты—*мой* объектъ, поэтому, ты представляешь мою собственность" *).

Забота о другихъ? Любовь къ другимъ? Но во имя чего, чего для — ради? Все это—аскетизмъ, забвеніе своей Единственности, самоотреченіе. Если „я имѣю *сходство* съ другими, то это относится лишь къ области сравненій или рефлексіи, въ дѣйствительности же, я совершенно несравнимъ, единъ".

Эгоистъ говоритъ: „освободи себя, насколько можешь, и ты исполнишь свой долгъ... Кому удастся обрушить хотя одну изъ *собственныхъ* преградъ, тотъ и укажетъ настоящій путь и средство всѣмъ остальнымъ".

Только къ *самобытности* призываетъ эгоистъ: ибо „самобытность—это совокупность всего моего существа и бытія, это — я самъ"... Эгоистъ „васъ призываетъ къ самодовольству и самонаслажденію... само-

*) *Штирнеръ*, Единственный и т. д., стр. 94

бытность призываетъ васъ вернуться къ самимъ себѣ, она говоритъ вамъ: придите къ себѣ!.. *Самобытный* человѣкъ есть человѣкъ *свободный по рожденію*, первично-вольный человѣкъ... Самобытный человѣкъ свободенъ *первично*... ищите себя самихъ, станьте эгоистами, и пусть каждый изъ васъ обратится во *всесильное я*... Эгоистъ никогда не станетъ домогаться вещи ради самой вещи, онъ домогается ея лишь ради самого *себя*, она должна служить ему".

Въ „самобытности" сказывается весь человѣкъ, она есть его интимнѣйшее содержаніе, „обликъ и очертаніе самого я" *).

Таковъ самобытникъ-эгоистъ, призванный заложить основы новой, свободной жизни, жизни *безгосударственной, безправовой*. Никакихъ нормъ, ни общественныхъ, ни государственныхъ: ибо все это чуждое мнѣ, тутъ погашается, исчезаетъ моя самобытность. Единственный, свободно, какъ эгоистъ, взирающій на все, какъ на средство для своего собственнаго использованія, знаетъ одинъ только свободный договоръ, свободное соглашеніе, легко расторжимое,—какъ того захочетъ мое „я".

„Развѣ моей волей, изъявленной вчера — восклицаетъ Единственный—я не былъ бы связанъ сегодня и позднѣе? Моя воля, въ этомъ случаѣ, какъ бы *застываетъ*. Противная *устойчивость!* Мое созданіе—изъявленная мною воля—стало бы моимъ повелителемъ".

Эта связь людей въ „союзѣ эгоистовъ" по свободному соглашенію исключаетъ всякое правовое принужденіе, она въ корнѣ отрицаетъ государство и даже общественность: ибо, какъ государство, такъ и общественность, по существу своему, носятъ принудитель-

*) *Штирнеръ*, Единственный и т. д., стр. 95, 96, 106, 111—115.

ный характеръ, они немыслимы безъ права, какъ принудительно-дѣйствующей нормы.

Этотъ свободный договоръ, осуществляемый „союзомъ эгоистовъ", есть то, что можно было бы назвать *конвенціональнымъ*, *условнымъ* правомъ, оно существуетъ и имѣетъ силу лишь до тѣхъ поръ, пока есть налицо волеизъявленіе сторонъ. И оно исчезаетъ, утрачиваетъ всякое значеніе, какъ только исчезаетъ это волеизъявленіе.

Но тутъ возникаетъ вопросъ: мыслимо ли построить общественное бытіе на принципѣ условныхъ нормъ? — И на этотъ вопросъ отвѣтъ можетъ быть только отрицательный.

И прежде всего по *формальнымъ* основаніямъ. Въ обществѣ есть цѣлая категорія лицъ, по самому положенію своему, лишенныхъ способности соединяться договоромъ съ другими. Это, выражаясь юридическимъ терминомъ, лица недѣеспособныя, каковы: дѣти, умалишенные, трудно-больные, лица, достигшія преклоннаго возраста *).

И идеалъ Штирнера по отношенію ко всей этой категоріи лицъ недѣеспособныхъ оказывается совершенно невыполнимымъ. Онъ ихъ по-просту выбрасываетъ за бортъ.

Глубокое принципіальное значеніе этого возраженія станетъ яснымъ всякому, если вспомнить, что вѣсь корень зла, по Штирнеру, лежитъ въ *правѣ*, какъ принудительной нормѣ. Истинная самобытность можетъ быть обезпечена, опять-таки по Штирнеру, только въ томъ случаѣ, если принудительное право мы замѣнимъ

*) Ср. *Р. Штаммлеръ*, Анархизмъ, переводъ съ нѣмецкаго, подъ редакціей В. В. Святловскаго. Книгоиздательство „Начало" С.-Петербургъ, 1906, стр. 51.

правомъ условнымъ, условной нормой, настолько условной, настолько легко расторжимой, что завтра же, даже черезъ мгновеніе я въ правѣ расторгнуть тотъ союзъ, тотъ договоръ, какой я заключилъ. Общественное бытіе немыслимо безъ *права,* какъ *принудительной* формы регулированія взаимныхъ отношеній людей.

И нетрудно понять источникъ всей этой логически произвольной соціальной конструкціи Штирнера.

Штирнеръ, прежде всего, моралистъ. Я полагаю, что изъ предыдущаго это въ достаточной мѣрѣ уяснилось. Онъ видитъ только цѣль, — и проходитъ мимо тѣхъ путей, что могли бы привести къ осуществленію этой цѣли.

А затѣмъ всѣ представленія Штирнера объ общественности черезчуръ раціоналистичны. Ему совершенно чужда идея каузальной закономѣрности общественнаго развитія. И самое общественное бытіе понимается имъ чисто-внѣшнимъ механическимъ образомъ.

„Общество“ для него — это просто много людей, объединенныхъ какимъ-либо случайнымъ, чисто-внѣшнимъ признакомъ, — какъ, напримѣръ, залъ, гдѣ эти люди пребываютъ, тюрьма и т. п. Правда, Штирнеръ отличаетъ отъ „общества“ „общеніе“, и послѣднее онъ опредѣляетъ, какъ „взаимоотношеніе или взаимодѣйствіе... отдѣльныхъ индивидовъ“. Но и тутъ вы видите тотъ же раціоналистически-индивидуалистическій исходный пунктъ: въ началѣ былъ индивидуумъ и *онъ* уже взаимодѣйствуетъ съ другимъ или другими индивидуумами.

Понятно, при такой концепціи легко принудительную норму замѣнить нормой условной, — и проблема покажется какъ будто бы уже и рѣшенной.

Удивительная вещь! Этотъ крайній скептикъ-

пессимистъ, такими мрачными красками характеризующій всю доселѣшнюю исторію, въ то же время, неисправимый *оптимистъ*: онъ—вольный и невольный рыцарь, такъ называемой, *гармоніи интересовъ*.

Самобытность, Единственность, доведенная до своихъ крайнихъ предѣловъ, даетъ максимумъ гармоніи, только это и можетъ сплотить воедино „союзъ эгоистовъ", свободный, непрестанно мѣняющійся, это подвижное равновѣсіе людей.

„Противоположность—говоритъ Штирнеръ—необходимо *„обострять"*... Конечная и наиболѣе обостренная противоположность — противоположность Единаго Единому—по существу своему еще не есть противоположность... Въ качествѣ Единаго, ты не имѣешь ничего общаго съ другимъ, а потому тебя ничто не отдѣляетъ отъ него и не ссоритъ съ нимъ... Противоположность исчезаетъ за совершенной *обособленностью* или единичностью... Чего я могу добиться силой—продолжаетъ Единственный — тѣмъ я и завладѣю... коль скоро я достаточно *силенъ*, я уже самъ собою дѣлаюсь и *правомочнымъ*... а сила и власть обрѣтается во мнѣ, существѣ властномъ и могучемъ".

Увы! Тяжелый историческій опытъ человѣчества не оправдываетъ этого оптимизма. Принципъ laisser faire, даже освобожденный отъ современной правовой основы, не содержитъ въ себѣ такихъ элементовъ, которые могли бы питать такія иллюзіи. Властный и и сильный Единственный, въ своей конечной и наиболѣе обостренной противоположности, и породилъ тотъ государственно-принудительный союзъ, что кажется столь мучительно-нестерпимымъ для Штирнера. И наиболѣе дѣйствительнымъ орудіемъ закабаленія чужого „я" и являлся именно *экономическій* моментъ, завладѣніе въ частную собственность средствами и

орудіями производства: „Единственный“ завладѣвалъ тѣмъ, на что давала ему право его мощь, его сила.

Эта сторона жизни общественной, экономическія отношенія, принципъ раздѣленія труда, менѣе всего привлекаетъ къ себѣ вниманіе Штирнера. Лишнее доказательство, какъ мало нашъ эмпирикъ-реалистъ считался именно съ эмпирически-реальной дѣйствительностью. Робинзонады, даже въ теоріи, давно уже отжили свой вѣкъ, идея договора Руссо, какъ *фактъ* исторической дѣйствительности, точно также утратила всякій кредитъ. *Гармонія интересовъ*—это не прошлое и не настоящее человѣческой жизни, — человѣчество должно еще завоевать въ грядущемъ эту гармонію. И завоеваніе это возможно лишь въ томъ случаѣ, если мы используемъ все то положительное, что составляетъ уже достояніе человѣка. И кардинальнѣйшимъ фактомъ новѣйшей эволюціи экономической жизни является крупное обобществленное хозяйство,— а оно немыслимо внѣ принудительныхъ формъ регулированія, оно не можетъ не быть до извѣстной степени централизованнымъ. И самыя основы матеріальной жизни людей, пока люди остаются тѣмъ, что мы знаемъ о нихъ, не могутъ воздвигаться на такой шаткой почвѣ, какъ индивидуальное волеизъявленіе, которое въ слѣдующее же мгновеніе Я, Единственный, въ сознаніи своей суверенности, вправѣ взять обратно. *Принципъ раздѣленія труда*, эта основная ткань общественнаго бытія, есть органическое созданіе и, въ своей внутренней закономѣрности, совершенно не зависитъ отъ индивидуальнаго хотѣнія. Нужно разъ навсегда усвоить ту мысль, что принужденіе — не предрѣшая его формъ и степени — не есть случайность въ общественномъ развитіи, оно не принесено извнѣ: какъ это ни покажется парадоксальнымъ, но именно „исполь-

зованіе своего я" необходимо приводило и приводитъ къ созданію этого прочнаго принудительнаго правового устоя. Въ этомъ сказывается принципъ экономіи силъ, лежащій въ основѣ органическаго и не-органическаго творчества. Это органически-выростающее объединеніе людей необходимо приводитъ, далѣе, и къ принципу *представительства*. Все это, хотя и въ зачаточныхъ формахъ, можно наблюдать уже и въ первобытной демократіи и среди примитивныхъ условій натуральнаго хозяйства,—не говоря уже о болѣе сложныхъ, развитыхъ формахъ общественности.

Совершенно вѣрно, что общественная организація не обладаетъ какой-то чудодѣйственной силой, способной ниспосылать людямъ манну небесную; совершенно вѣрно, когда Штирнеръ говоритъ, что пролетаріи „сами должны заботиться о себѣ и не просить ничего у государства... Всѣ попытки осчастливить чернь и „призывъ къ братству", проистекающіе изъ принципа любви, должны потерпѣть крушеніе, такъ какъ помощь черни можетъ притти только отъ эгоизма, и эту помощь она должна оказать и окажетъ себѣ сама. Вопросъ о собственности... разрѣшитъ только война всѣхъ противъ всѣхъ. Бѣдные только тогда станутъ свободными и сдѣлаются собственниками, когда они возмутятся, поднимутся, возстанутъ".

Все это совершенно вѣрно. И въ наши дни, такъ называемый, „революціонный синдикализмъ" вновь ставитъ передъ сознаніемъ пролетарской массы тотъ же вопросъ о „возстаніи". Но, вѣдь, весь вопросъ и сводится къ тому, какъ, при какихъ условіяхъ, возможно это „возстаніе черни", что необходимо для того, чтобы то, что будетъ добыто такимъ путемъ, было прочно утверждено въ жизни, такъ прочно, чтобы люди во-истину стали „кузнецами своей судьбы". И

теоретическія и практическія соображенія склоняютъ нашу мысль къ одному: нужно еще болѣе углубить то, что завоевано человѣчествомъ, нужно возможно глубже и шире развить состояніе общественно-производительныхъ силъ, нужно поставить ихъ подъ контроль сознательно-планомѣрной воли общественнаго единенія. Нужна, другими словами, соціализація, обмірщеніе средствъ и орудій производства. А это невозможно безъ напередъ установленной организаціи, до извѣстной степени, неизбѣжно принудительной, невозможно безъ изъятія изъ сферы „свободнаго оборота“ основъ экономической жизни.

Но это посягательство на мощь, силу Единственнаго!

„Соціалисты, говоритъ по этому поводу Штирнеръ, упраздняя *собственность*, упустили изъ виду то обстоятельство, что она въ своемъ существованіи опирается на *самобытность*... (тогда) придется упразднять всякое *мнѣніе* или обращать его въ нѣчто безличное. Личности не подобаетъ имѣть мнѣніе“.

Это возраженіе было бы убійственнымъ для соціализма, еслибы оно не было построено на игрѣ словами „собственность“, „самобытность“. Оно было бы еще болѣе убійственнымъ, еслибы соціализмъ, дѣйствительно, стремился создать въ жизни единый шаблонъ. Но, къ счастью, этого нѣтъ. Идея соціализаціи, въ ея современной формѣ, отнюдь не стремится загнать жизнь въ какія-то разъ навсегда застывшія формы. Соціализмъ можетъ быть жизненнымъ и цѣннымъ лишь постольку, поскольку онъ устраняетъ самыя основы закабаленія личности, оставляя во всемъ остальномъ полный просторъ для ея самодѣятельности. *Минимумъ обязательныхъ нормъ*,—а тамъ вольному воля, вѣруй, думай, чувствуй, дѣйствуй, какъ хочешь, какъ разумѣешь.

*Минимумъ обязательныхъ нормъ*,—а тамъ ты воленъ создавать какіе угодно „союзы эгоистовъ“. Твоему творчеству не станетъ на пути никакихъ препонъ и запретовъ. А право же, мало умаленія потерпитъ моя самобытность, если я, Единственный, буду лишенъ возможности насильничать, если—какъ это ужасно!—я буду лишенъ возможности открыть лавочку или кабачокъ, какъ объ этомъ отъ глубины души сокрушался покойный Рихтеръ. Только одну заповѣдь ставитъ соціализмъ передъ индивидуальнымъ самосознаніемъ: дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоей собственной личности, такъ и въ личности всякаго другого всегда служило для тебя цѣлью, но никогда просто средствомъ.

Но эта заповѣдь даетъ наибольшую свободу для человѣческой личности, разумной, осознавшей себя, проникшей въ глубочайшія нѣдра своего мистическаго существа.

Передъ умственнымъ взоромъ Штирнера носились полицейски-государственныя формы соціализма, съ ихъ тенденціей все предусматривать, все опекать. Аберрація мысли: мысль Единственнаго заблудилась, и онъ не по адресу направляетъ обвиненіе. Что же, если, дѣйствительно, въ одинъ прекрасный день людямъ станетъ ясно, что и хозяйственная жизнь можетъ быть построена на основахъ условныхъ нормъ, условнаго соглашенія, соціалистическая мысль охотно предоставитъ и хозяйство на волю индивидуальнаго усмотрѣнія. Тутъ нѣтъ какъ-то особой любви, особаго тяготѣнія къ моменту принудительности. Соціалистическая мысль, поскольку она движится въ плоскости средствъ, отстраняетъ отъ себя всякую утопичность, она не хочетъ смѣшивать два такихъ различныхъ ремесла, какъ цѣль и средство, и въ этомъ нужно усматривать только ея заслугу, ея великое преимущество. Но *пока* тенденція обществен-

наго развитія не можетъ питать въ насъ такихъ надеждъ.

„Пауперизмъ—говоритъ Штирнеръ—удастся устранить только тогда, когда я получу возможность *реализировать цѣнность моего я*, если я самъ буду оцѣнивать себя, самъ буду назначать себѣ цѣну... должно искоренить духовную и мірскую нищету, уничтожить и идеалъ и прозаическую погоню за кускомъ хлѣба“ *).

Въ этихъ словахъ Штирнера совершенно правильно поставлена та задача, которая нынѣ неотступно стоитъ передъ моральнымъ самосознаніемъ современнаго человѣка: пора положить конецъ и физической и духовной нищетѣ. Нужно вырвать человѣка изъ этихъ мертвящихъ тисковъ торгашескаго духа, который на все взираетъ, какъ на товаръ, какъ на вещь, какъ на средство, для котораго существуетъ только одна цѣнность: *деньги*.

Насъ не должны вводить въ заблужденіе слова Штирнера, что нужно „уничтожить и идеалъ“. Не „идеалъ“ хочетъ уничтожить Штирнеръ, а „идоловъ“ хочетъ онъ ниспровергнуть, застывшую, закоченѣвшую догму, то, что можно было бы назвать „нравственностью нравовъ“. Штирнеръ знаетъ идеалъ, но онъ не вѣдаетъ проблемы средствъ. Онъ не даетъ намъ въ руки того оружія, которое проложило бы намъ путь къ этой великой цѣли неустаннаго творчества новыхъ цѣнностей. Призванный осуществить, реализовать эту цѣль, онъ, безпомощный, стоитъ передъ ея необъятностью. Онъ не знаетъ, куда и какъ приложить силу своего устремленія. Онъ отвергаетъ соціализмъ, не вѣдая того, что соціализмъ и указуетъ тѣ пути, что прямѣе всего ведутъ къ намѣченной цѣли. Ибо въ

*) *Штирнеръ*. Единственный и т. д., стр., 170, 215.

плоскости средствъ соціалистическая мысль прежде всего учитываетъ роль и значеніе тенденціи общественнаго развитія, она считается съ необходимостью общественной *организаціи*.

И, въ этомъ отношеніи, Штирнеръ уступаетъ даже представителямъ, такъ называемаго, утопическаго соціализма.

Что-то дѣтски-наивное и безпомощное слышится въ слѣдующихъ словахъ Штирнера, сказанныхъ имъ въ отвѣтъ на возраженіе Мозеса Гесса: „Быть можетъ, въ этотъ моментъ передъ его окномъ сбѣгаются дѣти, чтобы совмѣстно играть; пусть посмотритъ на нихъ и онъ увидитъ веселые эгоистическіе союзы. Быть можетъ, у Гесса есть другъ, любимая женщина; тогда онъ можетъ узнать, какъ сердце сердцу вѣсть подаетъ, какъ оба эгоистически соединяются для того, чтобы наслаждаться другъ другомъ, и какъ при этомъ никто не является „обиженнымъ“. Быть можетъ, на улицѣ ему встрѣтится пара добрыхъ знакомыхъ, которые пригласятъ его отправиться вмѣстѣ въ погребокъ“... *) Все это „союзы эгоистовъ“, по типу которыхъ можетъ и должна быть построена вся общественная жизнь. Такъ полагаетъ Штирнеръ.

Но гдѣ же доказательства тому, что все это было бы возможно въ широкомъ масштабѣ, на фонѣ соціализированнаго общенія? Для этого нужно было бы вскрыть тенденцію общественнаго развитія. Вѣдь тутъ передъ нами проблема строительства: мы тутъ простые каменьщики, мы тутъ призваны заложить фундаментъ, прилаживать камень къ камню,—а мы даже не знаемъ

---

*) *Stirner,* Wiganhs Vierteljahrsschrift, стр. 193—194.—Цитировано у *П. Эльцбахера,* Анархизмъ, стр. 119—120. Изданіе О. Н. Поповой. Спб. 1906 г. Переводъ Стрѣльцова.

прочности той почвы, на которой мы готовимся воздвигнуть свой... воздушный замокъ.

Недостаточно сказать: „я хочу“,—нужно еще знать, умѣть претворить свое хотѣніе въ нѣчто дѣйственное, въ нѣчто дѣйствительное.

Но если бы даже Штирнеру и удалось разрѣшить эту задачу,—все же построенія его были бы несостоятельны въ *формальномъ* отношеніи: общественное бытіе знаетъ обширную категорію лицъ недѣеспособныхъ. И „союзъ эгоистовъ“ не можетъ замѣнить собой цѣликомъ единеній, базирующихъ на принудительныхъ нормахъ.

Такъ и формальныя и матеріальныя соображенія одинаково говорятъ за то, что общественная жизнь не можетъ быть построена на конвенціональныхъ условныхъ нормахъ права.

* * *

Каковы же тѣ *непосредственно-практическіе* пути, которые, по мнѣнію Штирнера, могли бы положить конецъ принужденію въ общественной жизни? Что необходимо для того, чтобы „союзъ эгоистовъ“ сталъ фактомъ дѣйствительности? И тутъ нашъ эмпирикъ-реалистъ, этотъ врагъ всякаго „духа“, продолжаетъ оставаться въ той же идеалистической плоскости: человѣкъ долженъ обновиться въ духѣ,— и тогда онъ познаетъ свою самобытность и станетъ во-истину Единственнымъ.

Это — все то же старое затасканное — съ точки зрѣнія Штирнера—идеалистически-христіанское passe-partout. Тутъ Штирнеръ протягиваетъ руку другому великому анархисту нашихъ дней, Л. Н. Толстому: царствіе божіе внутри, а не внѣ насъ. Это — все то же самоусовершенствованіе, сокровенная работа надъ своимъ духовнымъ „я“.

Насъ не должна вводить въ заблужденіе *бунтарская* фразеологія Штирнера.

Эгоистъ говоритъ—заявляетъ Штирнеръ: „Смѣлѣй впередъ! Бери все то, что тебѣ нужно!“ Тѣмъ самымъ онъ возбуждаетъ „войну всѣхъ противъ всѣхъ“... только тогда чернь перестанетъ быть чернью,—продолжаетъ Штирнеръ—если она рѣшится на *захватъ*... Отрѣшившись отъ опасенія репрессій, чернь станетъ силой... Довольно! Вопросъ о собственности нельзя рѣшить такъ мирно, какъ полагаютъ соціалисты и даже коммунисты“... *).

Нужно *осмѣлиться*, рѣшиться, проникнуться и т. д. и т. д.—все это говоритъ о человѣкѣ, отрѣшенномъ отъ объективныхъ условій жизни, все это вырываетъ его изъ рамокъ исторической перспективы и преемственности, все это поднимаетъ его высоко въ царство свободнаго хотѣнія, свободнаго устремленія. Вѣдь какъ это просто, ясно, самоочевидно и,—in abstracto—повидимому, такъ вѣрно, что человѣку стоитъ только проникнуться, осознать,—и онъ будетъ, какъ боги. И, въ то же время, какъ мало здѣсь эмпирически-реальной правды. И злой ироніей, злой невольной насмѣшкой звучатъ обыкновенно эти призывы: „Смѣлѣе! Дерзай!“,—когда они не отвѣчаютъ объективной дѣйствительности.

Въ частности, у насъ, россіянъ, только что пережившихъ романтическую волну революціи, когда „конечная“ цѣль многимъ казалась такъ ощутимо-близкой, когда словно въявь чувствовалось, что грядущее яркой тѣнью уже отражается на настоящемъ и окрашиваетъ это настоящее розово-манящими цвѣтами,—у насъ есть горькій личный опытъ въ этомъ отношеніи.

---

*) *Штирнеръ* Единственный и т. д., стр. 173, 174.

Ахъ, кабы на цвѣты да не морозы!..

Нужно нѣчто объективное, что стояло бы за нашими субъективными желаніями,—и только тогда мы будемъ цѣлесообразно-дѣйственно дерзать. А иначе—иначе ясно, что мы пребудемъ, въ сферѣ практики,—и въ этомъ весь трагизмъ!—все тѣми же „романтиками-идеалистами“, которыхъ мы такъ презираемъ.

„Такъ лучше же я самъ *возьму* себѣ желаемое въ мѣру моей „состоятельности“ или силы!“ Этотъ захватный рецептъ Штирнера слишкомъ абстрактенъ, чтобы можно было положить его въ основу своей конкретно-практической дѣятельности.

Правда, Штирнеръ говоритъ о „преступленіи“, о „возмущеніи“. Но то и другое имѣетъ у него обликъ внутренняго самоуглубленнаго акта, внутренней переработки своего „я“.

Онъ говоритъ: эгоистъ не можетъ не быть преступникомъ, ибо преступленіе есть жизнь его. И тутъ же добавляетъ: что, такъ называемый, преступникъ, еслибы только онъ осозналъ себя эгоистомъ, устыдился бы не того, что онъ преступилъ ваши законы и посягнулъ на ваши блага, а того, что ваши законы онъ почелъ достойными нарушенія и ваши блага-достойными вожделѣнія.

А о возмущеніи Штирнеръ говоритъ; „Возмущеніе исходитъ... изъ недовольства человѣка *собою*, оно не есть массовое вооруженное возстаніе, а возстаніе отдѣльныхъ индивидовъ, подъемъ, не считающійся съ тѣми учрежденіями, которыя имѣютъ изъ него возникнуть... возмущеніе приводитъ къ тому, чтобы мы думали *не* о внѣшнихъ учрежденіяхъ, а о *внутреннемъ устроеніи себя* и не возлагали надеждъ на „институтъ“. Возмущеніе есть борьба противъ существующаго строя отношеній лишь въ томъ смыслѣ, что послѣдній, въ

случаѣ успѣха возмущенія, рушится уже самъ собой: оно лишь высвобождаетъ мое *я* изъ-подъ надстройки сущаго. Когда я отметаю сущее, оно умираетъ и начинаетъ разлагаться. Но такъ какъ моей цѣлью является *не* низверженіе сущаго, а мой подъемъ, мое возвышеніе надъ сущимъ, поэтому мой планъ и мои дѣйствія представляются *не актомъ политическимъ или соціальнымъ*, но актомъ *эгоистическимъ*, направленнымъ исключительно на меня и мою самобытность" *).

И чтобы не оставалось никакихъ сомнѣній относительно характера того „возмущенія", какое имѣетъ въ виду Штирнеръ, онъ иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ поведенія и отношенія Христа и первыхъ христіанъ къ міру.

Христосъ „былъ—говоритъ Штирнеръ—сторонникомъ возмущенія или „возстанія", онъ не задавался низверженіемъ государства, а стремился *внутренне* поднять себя... и онъ самъ и каждый изъ тогдашнихъ христіанъ были отъявленными мятежниками, дѣятелями и сторонниками возмущенія или „возстанія" **).

И, согласно этому сокровенному характеру „возмущенія", Штирнера очень мало интересуетъ все внѣшнее, такъ называемыя, „учрежденія": и въ прошломъ и въ настоящемъ и въ грядущемъ онъ жаждетъ лишь одного: невѣдомаго Ничто, отверженія, непріятія даннаго. „Что станетъ дѣлать рабъ, когда онъ разобьетъ свои оковы,—это будетъ потомъ видно"—говоритъ, въ согласіи съ этимъ, Штирнеръ ***).

---

*) *Штирнеръ*, Единственный и т. д., стр. 212.

**) Тамъ же, стр. 213.

***) Читатель можетъ оцѣнить теперь все глубокомысліе *Paul Zauterbach'a*, автора введенія къ нѣмецкому изданію „Единственнаго", который замѣчаетъ: „Der „Einzige" ist... in der That *politischer Faktor*". (Kurze Einführung zum „Einzigen und sein Eigen-

Въ этихъ словахъ Штирнера сказывается все великое дерзновеніе анархической идеи: все преходящее, все данное въ мгновеніи Единственный беретъ лишь затѣмъ, чтобы завтра же или въ слѣдующее же мгновеніе отместись отъ него; оно, какъ средство, какъ объектъ служебный, безцѣнно, оно мертвое ничто. Въ этомъ отношеніи, Единственному совершенно чужда психологія Мареы, психологія земного устроительства, онъ весь одно творческое устремленіе, которое въ одномъ только неустанномъ отверженіи сущаго обрѣтаетъ высшій смыслъ бытія и становленія. Но тутъ же и великая непослѣдовательность анархизма Штирнера: конкретно-эмпирическое „я“ столь же преходяще, столь же текуче, столь же лишено цѣнности, оно такое же мертвенное ничто, какъ все „не-мое“, какъ весь міръ: а во имя этого конкретно-эмпирическаго преходящаго Штирнеръ и отвергаетъ все. Это—общій грѣхъ реализма. Позитивизмъ необходимо заводитъ въ тупикъ.

Выходъ отсюда одинъ: Единственность необходимо утвердить на основахъ метафизическихъ. И самъ Штирнеръ приводитъ къ такому рѣшенію анархической проблемы, когда говоритъ: „Я отличаю мое *я* отъ самого себя...“ Тутъ передъ нами просвѣтъ въ „творческое Ничто“.

---

tum“. Ver lag von Reclam, S. 4, Anmerkung).—Не менѣе интересное открытіе дѣлаетъ *Г. В. Плехановъ*: „Штирнеръ проповѣдуетъ *классовую борьбу*“. — Ничего не измѣняетъ въ этомъ „открытіи“ дальнѣйшее замѣчаніе г. Плеханова, что „Штирнеръ, разумѣется, представляетъ себѣ эту борьбу въ абстрактной формѣ“. (См. *Г. В. Плехановъ*, Анархизмъ и Соціализмъ“. Изданіе Маріи Малыхъ. Переводъ съ нѣм. Н. Н—ина, стр. 23).

## Заключеніе.

Заключительный и начальный аккордъ нашего этюда о Штирнерѣ звучитъ одногласно. Единственность моего „я“ неизмѣнно исходитъ и неизмѣнно приводитъ къ одному и тому же источнику: мистическому существу нашей духовной личности. Всякія попытки уклониться отъ этого безусловно-необходимаго логическаго вывода приводятъ лишь къ внутренней противорѣчивости, къ логическимъ скачкамъ, къ незавершенности, къ не-гармоніи. Кто въ текучемъ, непрестанно мѣняющемся хочетъ провести постоянную черту, кто хочетъ установить нѣкоторую постоянную точку,—тотъ необходимо придетъ къ безусловному началу,—безразлично, остается ли онъ въ рамкахъ имманентнаго „я“, или погружается въ метафизическія нѣдра человѣческаго духа. Во всякомъ случаѣ, эмпирически-конкретная почва—очень зыбкая почва для завершеннаго міросозерцанія. И это одинаково справедливо, какъ по отношенію къ философско-религіозной проблемѣ, такъ и по отношенію къ проблемѣ теоретико-познавательной, и тутъ и тамъ приходится необходимо упираться въ нѣчто безусловно-неизмѣнное.

Столь же несостоятельны построенія Штирнера и въ соціально-философской плоскости. Его мышленію совершенно чуждо это безусловно-необходимое, въ методологическомъ отношеніи, разграниченіе между проблемой цѣли, идеала и проблемой средствъ. Онъ постоянно смѣшиваетъ научный, т. е., генетическій, каузальный, уголъ зрѣнія съ угломъ зрѣнія моральнымъ, телеологическимъ. Исходя изъ фактовъ, утверждая якобы только то, что является исключительно конкретно-эмпирической реальностью, Штирнеръ не-явно для себя покидаетъ эту единственно-допустимую, при его

исходныхъ точкахъ зрѣнія, почву: вмѣсто познающаго, изучающаго онъ являетъ собой обликъ проповѣдника, моралиста, указующаго людямъ конечную цѣль, стремиться къ которой они *должны*. Таковъ его идеалъ Единственнаго.

Въ то же время, соціологія Штирнера раздѣляетъ общій грѣхъ всѣхъ индивидуалистическихъ концепцій: индивидуумъ есть единственная реальность, а общество есть не что иное, какъ простое механическое соединеніе раздѣльно-сущихъ личностей. И вполнѣ понятно, что Штирнеру совершенно чуждо пониманіе той безусловной зависимости, въ какой личность находится отъ общественнаго бытія. Благодаря этому, Штирнеръ не замѣчаетъ и необходимой исторической преемственности: историческая перспектива лежитъ внѣ его кругозора. Его „союзъ эгоистовъ"—это словно deus ex machina, призванный обновить міръ людскихъ отношеній.

Благодаря тому же чисто раціоналистическому, механическому взгляду на общественное бытіе, Штирнеръ проглядываетъ и тотъ моментъ необходимости, какой присущъ праву, какъ принудительной формѣ регулированія человѣческихъ отношеній. По той же причинѣ онъ игнорируетъ то глубокое значеніе, какое въ жизни общественнаго бытія приходится на долю организаціи производительныхъ силъ, на долю раздѣленія труда и принципа представительства. Его представленія въ этомъ отношеніи являются возвратомъ назадъ къ давно отжившимъ свой вѣкъ формамъ натуральнаго или полунатуральнаго хозяйства.

Столь же безплодны, въ практическомъ отношеніи, и тѣ пути, которые по мнѣнію Штирнера, якобы могутъ привести къ осуществленію намѣченной имъ цѣли—къ полному освобожденію человѣческой личности.

„Возмущеніе“, въ его сокровенно-моральномъ значеніи, и, наряду съ тѣмъ, полное игнорированіе объективныхъ моментовъ, соціальныхъ учрежденій,—все это слишкомъ напоминаетъ собой „одержимыхъ“, идеологію аскетически христіанскихъ умовъ. И въ этомъ вопіющемъ противорѣчіи Штирнера повиненъ все тотъ-же механически-раціоналистическій взглядъ на общественное бытіе. А отсюда и это „творческое ничто“, которое якобы присуще Единственному уже здѣсь, въ плоскости конкретно-эмпирическаго бытія.

Итакъ, что же? Неужели въ построеніяхъ Штирнера нѣтъ ни зерна положительно цѣннаго? Неужели онъ сотканъ изъ однихъ только ошибокъ и противорѣчій?

Такой выводъ былъ бы, несомнѣнно, глубокимъ заблужденіемъ. И великая цѣнность идеи Единственнаго кроется въ указаніи конечной цѣли человѣческаго бытія, въ гордомъ вызовѣ всякому гнету, всякому насилію, и физическому и духовному, всякой зависимости отъ чуждаго мнѣ, отъ „не-я“. Все отвергаетъ Единственный передъ грознымъ трибуналомъ своей самобытности, все, что не мое, все это должно пасть подъ ударами моего дерзновеннаго устремленія. Ибо нѣтъ ничего, что стояло бы превыше моего „я“. Таковъ тотъ утверждающій призывъ, съ какимъ Штирнеръ обратился къ людямъ середины XIX вѣка. Тутъ вскрывается передъ нами вѣчная проблема личности, ея „бунтъ“, и противъ Бога, и противъ міра, и противъ людей; и Богъ, и міръ, и люди не властны повелѣвать надъ человѣческой личностью,— буде она выявляетъ гордо-повелительное: „Нѣтъ!“

Завершенное безвластіе, творческое устремленіе, „творческое Ничто“—въ планѣ конечной цѣли; полное отверженіе положительно-утверждающаго строитель-

ства—въ планѣ земномъ, въ планѣ средствъ,—таковъ сокровенный, хотя не осознанный самимъ Штирнеромъ, смыслъ идеи Единственнаго.

Такова въ своихъ сокровенныхъ глубинахъ анархическая идея, совлекшая съ себя все временное и случайное.

А. Мейеръ.

# Бакунинъ и Марксъ.

# Бакунинъ и Марксъ.

Часто случается, что идеи и дѣла, казалось, навѣки осужденныя и самой жизнью и мыслью человѣческой, всплываютъ предъ нами изъ мрака исторіи въ новомъ свѣтѣ. Въ томъ, что считалось маловажнымъ и даже смѣшнымъ, мы вскрываемъ неожиданно для себя источники глубокой мудрости и слышимъ мотивы, находящіе откликъ въ нашей душѣ. Опровергнутое внѣшнимъ образомъ оказывается далеко еще не изжитымъ.

Если, замѣтивъ сзади себя какіе-то еще не потухшіе огни, мы всматриваемся въ нихъ не для того, чтобы учиться у старыхъ авторитетовъ, а для того только, чтобъ увидѣть въ нихъ забытыхъ и непонятыхъ раньше предвѣстниковъ нашихъ собственныхъ идей, то это не будетъ однимъ изъ тѣхъ „возвращеній“, которыя вполнѣ заслуженно пользуются столь нелестной славой. Наше „zurück“ окажется только взглядомъ, съ любовью и удивленіемъ брошеннымъ назадъ. Такой взглядъ назадъ не помѣшаетъ намъ итти впередъ своей дорогой.

Современнымъ теоретикамъ великой борьбы съ буржуазнымъ міромъ слѣдовало бы оглянуться назадъ и увидѣть тамъ одинъ брошенный и почти забытый,

но не потухающій факелъ, слѣдовало бы прислушаться къ тому, что говоритъ намъ старый Бакунинъ. Благоразумный Марксъ, воплотившійся въ сотни большихъ и маленькихъ марксистовъ, слишкомъ побѣдоносно расправляется съ памятью безумнаго русскаго мечтателя. Пора выяснить значеніе этой побѣды великаго пророка соціализма надъ великимъ соціалистомъ бунтовщикомъ. Это заставитъ насъ задуматься надъ присущимъ соціалистическому движенію внутреннимъ противорѣчіемъ, которое дало себя почувствовать въ тотъ самый моментъ, когда соціализмъ вышелъ на широкую арену открытой общественной борьбы.

Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что идеи Бакунина оказались въ свое время непріемлемыми. „Жизнь“— вынесла бакунинскому направленію весьма неблагопріятный приговоръ.

Не нужно однако же забывать, что пораженіе той или иной идеи не всегда служитъ признакомъ ея абсолютной мертвенности и ненужности. Такъ называемый „приговоръ жизни“ надъ идеей часто бываетъ продиктованъ временными сегодняшними интересами. Идеи, которыя составляли душу бакунизма, не могли, отжить, потому что онѣ еще не жили. Подобное тому, что утверждаетъ Бакунинъ объ „истинной революціи“, которой по его словамъ еще никогда не было, приходится сказать и о возвѣщенномъ имъ истинномъ революціонизмѣ: никогда еще массы не исповѣдовали его. Бакунинъ до сихъ поръ стоитъ въ сторонѣ отъ большой дороги соціализма. Конечно, если видѣть въ Бакунинѣ прежде всего врага централизованной государственной власти, то у него найдется немало духовныхъ отцовъ и немало вѣрныхъ послѣдователей. Но въ его проповѣди и во всей его дѣятельности можно уловить нѣчто гораздо болѣе глубокое, чѣмъ простое отрицаніе

государства, и не тотъ или иной взглядъ на государственную власть составляетъ сущность бакунизма. Основное требованіе его духа было чуждо его предшественникамъ-утопистамъ, и непонято его учениками-анархистами. Да и самъ онъ не могъ съ достаточной отчетливостью уяснить себѣ, какова истинная физіономія того чорта, котораго онъ по его словамъ, „носилъ въ тѣлѣ“.

О какой-либо теоріи Бакунина, о какомъ либо „ученіи“ его въ томъ смыслѣ, какъ мы говоримъ, напримѣръ, объ „ученіи“ Маркса, смѣшно было бы толковать. Онъ увлекалъ людей, какъ говорилъ Герценъ, „не доводами, а желаніями“. Всѣ его якобы къ наукѣ аппеллирующія разсужденія высказывались имъ всегда для какой-либо опредѣленной практической цѣли. И часто ради практическаго результата онъ готовъ былъ отстаивать принципы, совсѣмъ не гармонировавшіе съ его внутреннимъ міромъ. Это заставило Бакунина облекать свои глубокія предчувствія въ совершенно неподходящую для нихъ одежду. Несоотвѣтствіе его теоретическихъ высказываній жившимъ внутри его тенденціямъ сдѣлали теоретическія работы Бакунина мало содержательными и даже мало оригинальными. Наивность, проявленная имъ въ вопросахъ общественныхъ, позволяетъ сторонникамъ научнаго соціализма, смотрѣть на него свысока, а усвоенный имъ позитивистскій языкъ и тѣ антииндивидуалистическія нотки, которыя слышатся въ его революціонныхъ заповѣдяхъ, отталкиваютъ людей, способныхъ, казалось бы, понять и оцѣнить его мятежныя исканія.

За противорѣчивыми и никакой критики не выдерживающими разсужденіями великаго революціонера слышатся однако какіе-то до сихъ поръ еще не изжитые мотивы. Есть въ нихъ что-то, что далеко не такъ

наивно и не такъ поверхностно, какъ его ad hoc составленное „міросозерцаніе“. Но постигнуть часто глубоко скрытый духъ его творчества можно только при свѣтѣ его біографіи. Общій строй жизни Бакунина, какъ обнаруженіе его личности, даетъ пожалуй больше, чѣмъ всѣ его работы. Бакунинъ принадлежалъ къ числу людей, жизнь которыхъ сама по себѣ можетъ быть разсматриваема, какъ нѣкоторое художественное произведеніе. И если духъ творца улавливается въ его твореніи, то духъ такихъ людей можетъ быть познанъ прежде всего изъ ихъ собственной жизни.

Если мы зададимся цѣлью сопоставить достояніе, оставленное намъ Марксомъ съ дѣломъ Бакунина, то намъ придется разсматривать не работы Бакунина параллельно съ работами Маркса, а „ученіе“ Маркса съ одной стороны, и музыку жизни Бакунина съ другой.

Я не думаю, конечно, излагать біографію Бакунина; не мечтаю даже о сколько-нибудь исчерпывающей характеристикѣ этого оригинальнаго дѣятеля. Я только постараюсь указать главный нервъ всего творчества Бакунина, дѣлающій его для насъ особенно дорогимъ и близкимъ. Нужно вскрыть основные мотивы, звучавшіе въ его душѣ, и постараться понять ихъ, какъ исходныя точки возможной системы, не смущаясь тѣмъ, что быть можетъ при этомъ мы придемъ къ воззрѣніямъ, противорѣчащимъ прямымъ высказываніямъ самого Бакунина, и припишемъ Бакунину „идеи“, чуждыя ему, какъ мыслителю. Мы имѣемъ право такъ поступать, потому что самъ Бакунинъ плохо, очень плохо истолковываетъ себя въ своихъ литературныхъ произведеніяхъ. Иной разъ приходится признать, что мысль, противъ которой онъ горячо протестовалъ бы, съ большимъ правомъ можетъ быть признана его мыслью,

чѣмъ та, которую онъ сознательно высказывалъ. Пусть Бакунинъ, который мнѣ рисуется, не тотъ Бакунинъ, какимъ его знаетъ исторія, но въ подлинномъ Бакунинѣ, столкнувшемся съ марксизмомъ, цѣнно для меня его нераскрывшееся вполнѣ содержаніе, намеки на которое даетъ его жизнь, его случайныя признанія.

Духъ возстанія противъ тѣснящихъ человѣческую личность рамокъ, духъ отрицанія *всякихъ законовъ*— вотъ основной мотивъ симфоніи, разыгрывавшейся въ душѣ нашего „апостола разрушенія".

Отвращеніе ко всякому покою, ко всему, что дѣлаетъ личность рабомъ того или иного уклада жизни, было присуще этому бунтовщику еще въ то время, когда онъ не выступалъ на революціонный путь. Еще Бѣлинскій указывалъ на „вѣчно движущее начало, лежащее въ глубинѣ духа" Бакунина, какъ на особенность, „перевѣшивающую всѣ его недостатки". Что-то безпокойное и отрицающее чувствовалось уже въ раннихъ произведеніяхъ Бакунина. Даже въ работахъ по философіи, ничего общаго съ революціей не имѣющихъ, слышится будущій бунтовщикъ. Прочтите, напримѣръ, его статью о Шеллингѣ и объ откровеніи, написанную когда онъ еще только начиналъ склоняться къ лѣвому гегельянству. „Идея самосознанія человѣчества, говоритъ онъ въ ней, удивительный фениксъ, который строитъ себѣ костеръ изъ драгоцѣннѣйшаго, что есть на свѣтѣ, и встаетъ помолодѣвшимъ изъ пламени... Пустите насъ бороться и проливать кровь, глядѣть неустрашимо въ гнѣвные глаза врагу и выстоять до конца". Еще ярче выражено это мятежное настроеніе въ статьѣ о французской революціи, помѣщенной въ журналѣ Руге. Въ ней онъ прославляетъ революцію, какъ активное отрицаніе. И хотя рѣчь идетъ тамъ объ отрицаньи опредѣленнаго строя, опредѣленныхъ законовъ, а не зако-

новъ вообще, но самый тонъ этой апологіи отрицанія таковъ, что за нимъ слышится голосъ мятежника, цѣнящаго отрицаніе выше всякаго такъ называемаго положительнаго созиданія. Обращаясь къ тѣмъ, кто стоитъ за созиданіе изъ стараго и на почвѣ стараго, Бакунинъ восклицаетъ: „воздухъ полонъ бурями, и потому мы зовемъ нашихъ ослѣпленныхъ братьевъ: покайтесь, царство божіе близко, откройте ваши духовные глаза, убѣдитесь, что духа, вѣчно юнаго, *вѣчно новорожденнаго*, нечего искать въ упавшихъ развалинахъ. Позвольте намъ довѣриться вѣчному духу, который только потому уничтожаетъ и разрушаетъ, что онъ есть неисчерпаемый, вѣчно творящій источникъ всякой жизни. Страсть къ разрушенью есть творческая страсть".

Не знаю, случайно или съ нѣкоторымъ предчувствіемъ глубокаго смысла своихъ словъ, Бакунинъ уже въ этой ранней работѣ, говоря объ отрицаньи, какъ о творческомъ началѣ, останавливаетъ наше вниманіе на внутренней, субъективной сторонѣ разрушенья, на *страсти* къ разрушенью. Несомнѣнно существуетъ огромное различіе между самимъ фактомъ разрушенія, уничтоженія чего либо, и разрушеніемъ, разсматриваемымъ какъ „страсть". Не само по себѣ разрушеніе, уничтоженіе, хотя бы и уничтоженіе чего-то дурного, было цѣнно въ глазахъ Бакунина, а извѣстное состояніе субъекта, какъ жизненная и творческая „страсть" отрицанія.

Можетъ быть, Бакунинъ самъ и не отдавалъ себѣ отчета въ томъ, насколько его формула не совпадаетъ съ ходячей аналогіей между соціальнымъ строительствомъ и постройкой новаго зданія на мѣстѣ стараго. Иной разъ онъ, повидимому, недалекъ бывалъ отъ вульгарной мысли, что „прежде чѣмъ строить новое,

нужно разрушить старое". Но кто постарается не ограничиться повыдерганными изъ работъ Бакунина цитатами, а вникнуть въ общее настроеніе, проникающее его работы, тотъ пойметъ, что на самомъ дѣлѣ отрицаніе было дорого для него ради его тождества съ творчествомъ болѣе высокимъ, чѣмъ такъ называемое „строительство", ради его освобождающей, поднимающей силы.

Своей жизнью, мятежной и бурной, своей вѣчной погоней за разрушительнымъ дѣломъ, Бакунинъ доказалъ, что для него вообще было дорого всякое отрицаніе, которое способно давать просторъ личности, „разнуздывать", какъ онъ выражался, „страсти". Онъ могъ впутываться въ самыя разнообразныя предпріятія, независимо или почти независимо отъ того, вполнѣ ли солидаренъ онъ съ ихъ задачами. Но непремѣннымъ условіемъ его сочувствія дѣлу была наличность въ этомъ дѣлѣ отрицающихъ, разрушительныхъ тенденцій.

Даже идея панславизма занимала его постольку, поскольку она могла дать пищу его страсти къ разрушенію. Онъ повидимому мечталъ инсценировать нѣчто вродѣ панславистской революціи. Не даромъ въ своемъ воззваніи къ славянамъ онъ приглашалъ ихъ „открыто и отважно" взять сторону „новаго міра, котораго заря занимается, сторону революціи противъ контрреволюціи". Славянскому съѣзду въ Прагѣ Бакунинъ пытался навязать мысль о „совершенномъ разрушеніи австрійской имперіи". Для этого онъ не задумался предложить австрійскимъ славянамъ,—исконнымъ ненавистникамъ мадьяръ,—„заявить себя въ Венгріи за мадьяръ и противъ Виндашгреда".

Тѣми же побужденіями объясняются и его симпатіи польскимъ возстаньямъ. Онъ не скрывалъ отъ себя, что не всѣ притязанія польскихъ патріотовъ могутъ

быть оправданы съ той высшей точки зрѣнія, на которой онъ стоялъ. Бакунинъ самъ въ одномъ письмѣ къ Анненкову весьма удачно опредѣлилъ источникъ своей фанатической преданности польскому дѣлу, указавъ на свою неискоренимую *вѣру*. „Я знаю, милый Анненковъ, писалъ онъ еще въ 1847 г., что вы относитесь ко всему этому нѣсколько отрицательно, и вы со своей стороны правы. И я также переношусь иногда на вашу точку зрѣнія. Но что жъ дѣлать: природѣ не измѣнишь. Вы—скептикъ, а я—вѣрующій". Онъ вѣрилъ въ возставшихъ людей.

Ясно, что не въ задачахъ и цѣляхъ польскаго движенія онъ усматривалъ его смыслъ. Онъ только „бралъ, какъ онъ выражался, исторію такой, какова она есть". Если исторія не давала въ данный моментъ другой пищи его революціонизму—надо было хвататься за польское возстаніе, такъ какъ оно все же „разрушало".

Какъ только начало замѣчаться приближеніе грозы 1848 г., Бакунинъ по выраженію Герцена, „съ головой нырнулъ во всѣ тяжкія революціоннаго моря, проповѣдовалъ революцію en permanence, проповѣдовалъ коммунизмъ". Въ 1848 г. онъ предводительствуетъ въ Парижѣ манифистаціей, протестовавшей противъ національной гвардіи. Позволительно усомниться въ томъ, чтобъ его дѣйствительно такъ ужъ сильно захватывала непосредственная задача французской революціи...

Съ тѣмъ же воодушевленіемъ онъ руководитъ возстаніемъ въ Прагѣ, тотъ же духъ разрушенія бросаетъ его въ вихръ революціонной агитаціи въ Дрезденѣ. И не успѣлъ Бакунинъ послѣ всѣхъ своихъ мытарствъ по тюрьмамъ и по Сибири вернуться въ Европу, какъ онъ снова появляется въ средѣ людей, подготовляющихъ польское возстаніе. Герценъ писалъ тогда о немъ: „Бакунинъ помолодѣлъ, онъ былъ въ своемъ элементѣ".

Послѣ 63 года Бакунинъ занятъ уже пробудившимся съ новой силой рабочимъ соціалистическимъ движеніемъ. Но и здѣсь задачей его оставалось влить въ это движеніе по возможности больше революціоннаго настроенія. Даже къ Лигѣ мира и свободы онъ присосѣдился въ сущности ради войны: онъ питалъ коварные замыслы, желая совратить добродѣтельную Лигу на путь революціи. Когда же оказалось, что Лига не склонна вступать на такой путь, Бакунинъ обратилъ свои взоры въ иную сторону—онъ увлекся Интернаціоналомъ. Въ Интернаціоналѣ онъ становился всегда на сторону революціонныхъ предпріятій, въ то же время пытаясь предупредить развитіе въ рабочей средѣ того революціонизма, который по существу своему слишкомъ враждебенъ духу свободы, — революціонизма якобинскаго. Вѣчная революція снизу — вотъ лозунгъ, который онъ хотѣлъ сдѣлать лозунгомъ рабочаго движенія. При первомъ удобномъ—и даже можетъ быть не совсѣмъ удобномъ случаѣ онъ опять бросается въ непосредственную агитацію и устраиваетъ возстаніе въ Ліонѣ.

Во всѣхъ явленіяхъ общественной жизни его интересовало все то, въ чемъ можно было усмотрѣть намекъ на отрицаніе установившагося порядка или въ чемъ онъ видѣлъ точку опоры, которая помогла бы ему произвести переворотъ. Въ моменты, когда Бакунину не нужно было выставлять никакихъ положительныхъ политическихъ лозунговъ, онъ сознавался въ этомъ. Характерна одна бесѣда его со своимъ другомъ музыкантомъ Рейхелемъ. Когда Рейхель однажды спросилъ его, что онъ намѣренъ дѣлать, когда исполнятся всѣ его соціальные планы, безпощадный разрушитель отвѣтилъ: „тогда я все опрокину. А ты играй, милый другъ, и не разсуждай. Ты вѣдь знаешь не хуже меня, что *предъ вѣчностью все тщетно и ничтожно*“.

Не одинъ революціонеръ, дѣйствительно носившій „чорта въ тѣлѣ“ и обладавшій „революціонной страстью“, задумывался надъ проклятымъ вопросомъ, что было бы съ его „революціонной страстью“, если бы былъ осуществленъ соціализмъ. Но тѣ, которые боялись вѣчной революціи, утѣшали себя будущими успѣхами искусствъ и наукъ, не задумываясь, впрочемъ, надъ тѣмъ, что такое искусство и каково его отношеніе къ идеѣ отрицанія.

Бакунинъ зналъ, что это плохое утѣшеніе. Онъ зналъ, что ему придется „все опрокинуть“, даже если водворится тотъ порядокъ, во имя котораго, онъ готовъ былъ вмѣстѣ съ толпой умереть. Ибо „предъ вѣчностью все тщетно и ничтожно“—за исключеніемъ, повидимому, „страсти къ разрушенію, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ и творческая страсть“.

Въ этомъ опрокидываньи всякаго законнаго порядка—даже самаго наилучшаго—и заключалось внутреннее содержаніе всей его жизни. Не даромъ одинъ изъ членовъ французскаго правительства, образовавшагося въ 48 году, заявлялъ, что если бы во Франціи было 300 Бакуниныхъ, ею нельзя было бы управлять. Бакунинъ же только къ тому и стремился, чтобы никто и ничто не было въ состояніи „управлять“ людьми.

Личность этого непримиримаго отрицателя была сплошнымъ протестомъ противъ всякаго порядка, противъ всякаго закона. И если бы онъ оставилъ намъ какое-нибудь ученіе, оно должно было бы заключаться въ обоснованіи— философскомъ и историческомъ—идеала беззаконія и понятія отрицанія, какъ творческаго принципа.

Но Бакунинъ до такой степени плохо понималъ свое собственное дѣло, и такъ мало заботился о систематической разработкѣ общихъ началъ своего міросо-

зерцанія, что нерѣдко готовъ былъ на словахъ противорѣчить даже самому основному стремленію собственнаго духа. Ему часто казалось, что заповѣдь разрушенія нужно оправдать какими-либо положительными обѣщаніями. Подчиняясь въ своей жизни одному существеннѣйшему велѣнію своего „я"—велѣнію „все опрокидывать", Бакунинъ въ теоретическихъ своихъ построеніяхъ часто принужденъ бывалъ отрекаться отъ самого себя, потому что теоретическія построенія его почерпались имъ изъ источниковъ, совершенно чуждыхъ его духу.

Жившій въ Бакунинѣ духъ бунта долженъ былъ бы повести его дальше простого отрицанія государства и его законовъ, дальше даже отрицанія всякаго вообще права, отрицанія, которое вопреки Эльцбахеру, Бакунинъ дѣйствительно часто высказывалъ. Вѣдь его возстаніе противъ закона имѣло гораздо болѣе глубокій смыслъ, чѣмъ протестъ противъ плохихъ законовъ во имя „хорошихъ". Его революція означала не замѣну худого порядка болѣе совершеннымъ, а прежде всего и главнѣе всего—бунтъ противъ всякой власти общественнаго цѣлаго надъ личностью, бунтъ противъ ограниченія свободы личности—откуда бы оно ни исходило и во имя чего ни предпринималось бы.

Но для того, чтобы оправдать такого рода бунтъ, чтобъ найти для него философскую базу, необходимо было бы установить такое пониманіе свободы, которое не совпадаетъ съ обычнымъ пониманіемъ ея у представителей современнаго общества. Свобода, которая разсматривается, какъ нѣчто противорѣчащее правовой нормировкѣ общественныхъ отношеній, можетъ быть утверждаема только, какъ свобода отъ всякихъ вообще нормировокъ дѣятельности и взаимоотношеній людей. Оставлять въ качествѣ положительнаго начала норму

вообще и отрицать только право, нѣтъ и не можетъ быть рѣшительно никакого разумнаго основанія. Во всякомъ случаѣ если свобода не мирится съ правомъ, то лишь въ томъ же смыслѣ, какъ она не мирится со всякой нормой. И враждебность права этой свободѣ обусловливается не тѣми принципами, которые отличаютъ правовую нормировку отъ другихъ видовъ нормировки, а тѣмъ, что оно является нормировкой.

Но въ такомъ случаѣ утвержденіе абсолютной свободы личности сталкивается уже не столько съ нормативными законами, сколько съ самой общей формой нашего существованія, съ принципомъ закономѣрности вообще. Для того чтобы отрицать всякій нормативный законъ, нужно отрицать самое необходимость общественнаго бытія, утвержденнаго нашимъ сознаніемъ, какъ необходимый *фактъ*. Мы должны будемъ уже отрицать не нормативный законъ, а законъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорятъ о такъ называемыхъ законахъ природы. Свободу, противопоставляемую правомѣрности, нужно понимать не какъ свободу отъ подчиненія нормамъ, а какъ свободу отъ подчиненія необходимости нормировки. Такая свобода немыслима внѣ утвержденія свободы отъ необходимости вообще, которой не могутъ признать ни позитивисты, ни трансценденталисты. Выражаясь вульгарно, требованіе такой свободы есть уже возстаніе противъ законовъ природы, противъ жизни, какой она намъ дана, противъ собственнаго сознанія, какимъ мы его знаемъ.

Но духъ бунта, жившій въ позитивистѣ и матеріалистѣ Бакунинѣ, не остановился бы передъ этой безумной идеей. И не только потому, что Бакунинъ былъ весьма „легкомысленнымъ“ мыслителемъ, а по болѣе глубокой причинѣ, по той причинѣ, что такое возстаніе противъ „жизни“ *существуетъ* и должно существовать.

Для современнаго человѣка, я буду называть его позитивистомъ (не въ философскомъ, конечно, смыслѣ)— тутъ уже кончается область разумнаго и начинается область „безсмысленныхъ", неправильно поставленныхъ вопросовъ, надъ которыми онъ не желаетъ задумываться. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть „безсмысленнѣе", чѣмъ возстаніе противъ всякой закономѣрности? Вѣдь для позитивиста даже чувство протеста противъ законовъ природы, если такое чувство существуетъ, само является вполнѣ закономѣрнымъ фактомъ. Факта же нарушенія какого либо изъ законовъ природы еще никогда не бывало, скажетъ онъ.

Но вѣдь то міросозерцаніе, которое создалось на почвѣ позитивистскаго въ широкомъ смыслѣ слова настроенія, какія бы формы оно не принимало, не знаетъ и того „я", о возстаніи котораго противъ закономѣрности тутъ идетъ рѣчь. Если бы Бакунинъ хотѣлъ обосновать свое демоническое отрицаніе, онъ долженъ былъ бы исходить отъ свободы, которая можетъ быть понята только какъ свобода этого „я". Я думаю, что Бакунинъ не былъ въ состояніи обосновать свои стремленія отчасти именно потому, что онъ старался быть позитивистомъ.

Въ лицѣ „я", которое всегда и неизмѣнно остается само для себя чѣмъ-то гораздо большимъ, чѣмъ только „единствомъ памяти", „the notion of I—ness" „комплексомъ элементовъ", въ лицѣ этого подлиннаго, сущаго „я"—личность находитъ въ себѣ непримиримаго бунтовщика, поднимающаго знамя возстанія противъ внѣшней для нея закономѣрности жизни.

„Я" чувствуетъ себя творцомъ, и оно не можетъ удовольствоваться свободой комбинировать данныя или выбирать среди „возможностей". Оно *творитъ* новые элементы жизни, а не видоизмѣняетъ только соотно-

шеніе уже существующихъ. И никакая наука не заставитъ мое „я“ серьезно, не на словахъ, а на дѣлѣ отказаться отъ вѣры въ себя, какъ въ *зачинателя и творца*. Этотъ творецъ требуетъ свободы и знаетъ свободу, потому что онъ творецъ. И свобода, которую знаетъ и которой требуетъ „я“, означаетъ самоутвержденіе „я“ внѣ закономѣрности природы, внѣ категоріи закона вообще.

Конечно, этому „я“, этой точкѣ просвѣта въ „міръ, какъ творчество“, нѣтъ мѣста, въ системѣ положительнаго *знанія*, нѣтъ мѣста даже въ трансцендентальной теоріи *познанія*. Въ лучшемъ случаѣ оно является „неразложимымъ остаткомъ“, т. е. пустымъ предѣльнымъ понятіемъ. Какъ сущее, какъ монада, это „я“ можетъ быть только объектомъ вѣры, конечно, становясь отъ этого не менѣе, а болѣе дѣйствительнымъ, чѣмъ любой объектъ „познанія“.

„Я“ какъ творецъ, возстаетъ на законы природы. Оно можетъ возставать на нихъ потому, что оно само— прорывъ въ преображенный, внѣзаконный міръ. Пока наша личность не прорываетъ творческимъ актомъ рамокъ закономѣрности, нельзя говорить и объ освобожденіи личности отъ закона подчиненія *праву*.

А между тѣмъ Бакунинъ, эта „чудовищная политически-преступная натура“, какъ выражается Іеккъ, отважился сдѣлать такой безумный шагъ, отважился потому, что былъ на самомъ дѣлѣ „вѣрующимъ“ и не могъ измѣнить своей природѣ, хотя и не прочь былъ становиться на точку зрѣнія скептиковъ, когда это нужно было для того же дѣла отрицанія. Геній разрушенія посягнулъ на законы міропорядка, посягнувъ на право. Его „я“ дѣйствительно было крикомъ возмущенія, протестомъ противъ мертвыхъ тисковъ закономѣрнаго бытія, противъ закономѣрности въ самомъ „сознаніи“.

Онъ чувствовалъ свободу, какъ выходъ изъ *этого* міра, чувствовалъ ту свободу, устремленіе къ которой побуждаетъ насъ возвращаться къ исканіямъ религіознаго и метафизическаго характера. Но, какъ позитивистъ и даже матеріалистъ по своимъ воззрѣніямъ, Бакунинъ не могъ, конечно, открыто исповѣдывать свой бунтъ противъ міропорядка. Въ своихъ сочиненіяхъ на философскія темы онъ съ усердіемъ, достойнымъ Вагнера, повторяетъ вслѣдъ за Контомъ, всѣ софизмы, съ помощью которыхъ позитивизмъ пытается спасти свободу, не отказываясь отъ преклоненія предъ космосомъ. Однако, и тутъ у него иной разъ звучатъ ноты, обнаруживающія въ немъ прямо таки преступное съ точки зрѣнія позитивиста настроеніе. „То, что я проповѣдую, говоритъ въ одномъ мѣстѣ Бакунинъ, это до извѣстной степени *возмущеніе жизни противъ науки*... Единственное назначеніе науки состоитъ въ томъ, чтобы освѣщать путь,—творить же можетъ только жизнь въ ея полной активности, когда она свободна отъ всѣхъ оковъ господства и доктрины". Это возмущеніе противъ „науки" имѣетъ смыслъ только какъ возмущеніе противъ „міра, какъ представленія" во имя „міра, какъ творчества".

Наши современные позитивисты—позитивисты-философы—скажутъ, впрочемъ, что и для нихъ обобщенное и систематизированное знаніе не представляется верховнымъ повелителемъ, что наука только средство, помогающее оріентироваться въ этомъ мірѣ. Но для нихъ и самъ актъ творчества есть только явленіе этого міра, а слѣдовательно включается въ систему знанія и можетъ быть данъ намъ не иначе, какъ въ рамкахъ закономѣрности, какъ бы ни понимать эту послѣднюю. И того противорѣчія, того *возмущенія*, которое проповѣдывалъ Бакунинъ, для позитивиста не

существуетъ. Онъ навсегда оставляетъ себя въ этомъ мірѣ, и выхода изъ него не видитъ. Если онъ и не признаетъ Лапласовскаго уравненія міра, то только потому, что ставитъ на его мѣсто другое, неопредѣленное уравненіе, но все же уравненіе. По существу здѣсь дѣло мѣняется мало. „Необходимость“ этимъ не устраняется.

Однако, выходъ изъ этого міра, бунтъ противъ его законовъ, который долженъ былъ выставить на своемъ знамени Бакунинъ, не имѣетъ ничего общаго съ отреченіемъ отъ этого міра, какъ отъ міра, во злѣ лежащаго. Не тѣмъ, что покидаетъ этотъ міръ или уничтожаетъ его, освобождается „я“, а только тѣмъ, что уноситъ его съ собою къ свободѣ. Преображеніе міра, какъ теперь выражаются поэты, т. е. въ сущности освобожденіе его отъ закономѣрности, идетъ вмѣстѣ съ освобожденіемъ „я“. Бунтъ во имя личности ведетъ не отъ множественности къ единству, и не отъ единства къ множественности, а отъ единаго закономѣрнаго бытія многихъ вещей къ множественности въ свободномъ единствѣ беззаконнаго „я“. И слѣдовательно не бѣгство „я“ изъ міра индивидуаціи къ нирванѣ, и не бѣгство отъ мертвой матеріи къ міру живыхъ духовъ, а преображеніе міра, вѣчная творческая борьба съ нимъ—вотъ путь къ истинной свободѣ.

Только при свѣтѣ такого идеала свободы можно понять идею непрерывной революціи, игравшую и въ міросозерцаніи и въ жизни разрушителя Бакунина столь крупную роль.

И опять таки, если брать въ разсчетъ только литературныя работы Бакунина, трудно съ точностью установить, что собственно разумѣлъ онъ подъ непрерывной революціей. Его опредѣленіе революціи вообще какъ будто даже противорѣчитъ идеѣ непрерывности. Понятіе

революціи, говоритъ онъ, заключаетъ въ себѣ относительно времени два совершенно различныхъ факта: начало, время разрушенія существующихъ общественныхъ формъ, доведеніе ихъ до аморфности, и конецъ—созиданіе, образованіе новыхъ формъ изъ этого аморфизма. Здѣсь, повидимому, рѣчь идетъ о революціи въ томъ смыслѣ, какъ ее обыкновенно понимаютъ, но представленіе о ней слишкомъ упрощено и грубо схематизировано. Между тѣмъ идея непрерывной революціи сама по себѣ уже заставляетъ предполагать иное пониманіе слова: революція. Революція въ обычномъ смыслѣ не можетъ быть непрерывной, сочетаніе этихъ двухъ понятій немыслимо: оно даетъ, выражаясь языкомъ логики, contradictio in adjecto. И самъ Бакунинъ, несомнѣнно, склоненъ былъ вкладывать въ это понятіе болѣе глубокое содержаніе. Вспомнимъ, что для него тотъ „новый порядокъ", который долженъ „выйти изъ анархіи, т. е. изъ полнаго выраженія разнузданной народной жизни", только въ томъ случаѣ былъ бы дѣйствительно цѣненъ, если бы въ немъ „право было замѣнено революціоннымъ дѣйствіемъ". Мы замѣтимъ, что здѣсь и „порядокъ" приходится понимать не такъ, какъ принято его понимать, и слово революція получаетъ какой-то новый оттѣнокъ. Вдумайтесь въ это требованіе: „вездѣ и во всемъ замѣнить право революціоннымъ дѣйствіемъ"!

Не характерно ли для Бакунина, что даже тамъ, гдѣ онъ говорилъ о двухъ моментахъ обычной революціи, онъ счелъ необходимымъ прибавить: „нашему поколѣнію не можетъ принадлежать дѣло созиданія. Мы должны отдаться безраздѣльно разрушенію, *постоянному*, идущему crescendo, пока не останется ничего для разрушенія". А такъ какъ всякое право, всякій установленный укладъ долженъ быть разрушенъ, то разрушеніе общественныхъ формъ дѣйствительно станетъ по-

стояннымъ, а не будетъ только задачей „нашего поколѣнія".

Революція, какъ отрицаніе права, а не какъ „борьба за права",—въ этой идеѣ слышится что-то въ высшей степени смѣлое и глубокое. Революція изъ средства становится цѣлью, принципомъ религіи. И когда заповѣдь отрицанія, бунта, облекается въ форму утвержденія вѣчной революціи, она тѣмъ самымъ углубляется въ своемъ положительномъ содержаніи. Вѣдь революція — нѣчто большее, чѣмъ простое отрицаніе, нѣчто большее, чѣмъ разрушеніе, какъ бы ни понимали ее. Сколько бы ни сближали мы понятіе революціи съ совершенно отвлеченными историко-философскими категоріями, всегда оно будетъ вызывать въ насъ рядъ конкретныхъ, въ плоть облеченныхъ и кровью богатыхъ образовъ, окрашивающихъ самое слово революція въ извѣстный цвѣтъ, въ цвѣтъ *борьбы*. Революціонное дѣйствіе, становясь на мѣсто права, не только отрицаетъ право, какъ рамки для свободнаго дѣйствія, но возстаетъ противъ права, какъ противъ необходимаго регулятора, сдерживающаго игру свободныхъ столкновеній, ограничивающаго свободу борьбы.

Духъ творческаго отрицанія почувствовалъ въ „революціонномъ дѣйствіи" наиболѣе полное, наиболѣе яркое свое выраженіе. И это революціонное дѣйствіе онъ не могъ не разсматривать, какъ дѣйствіе творца. Проповѣдь вѣчной революціи заключаетъ въ себѣ проповѣдь вѣчнаго, безпрерывнаго творчества, вѣчнаго пребыванія въ царствѣ свободы. Революціонная страсть— это страсть, которая заставляетъ, выражаясь словами Верхарна,

Въ великій безумiемъ день
Пряжу для жизни ликующей прясть.

Если бы революція не пряла этой пряжи, она не могла бы создавать героевъ и святыхъ, она не была бы дѣломъ *святымъ*. А между тѣмъ она свята: въ ней есть источникъ иной, свободной жизни, въ ней, а не въ ея результатахъ: „Революціонная страсть", какъ обнаруженіе творящаго, освобождающагося „я", характеризуется тѣмъ же „подъемомъ духа", тѣмъ же сознаніемъ силы и тѣмъ же постиженіемъ тайны откровенія, какими характеризуется состояніе всякаго художника-творца. Революціонное дѣйствіе, какъ и дѣйствіе творца симфоніи, есть нѣчто весьма положительное по своему содержанію. Это переживаніе свободы, не какъ свободы только *отъ* чего-нибудь, но какъ свободы *къ* чему-то, т. е. какъ устремленіе къ состоянію всемощнаго творца. Революціонеръ (не всякій революціонеръ, конечно), на аренѣ революціи — артистъ, художникъ. И всякій артистъ, всякій художникъ, если только онъ воистину артистъ и художникъ — не можетъ не быть отрицателемъ, разрушителемъ, революціонеромъ. Эта истина не далека отъ того, чтобы стать „ходячей истиной".

Что же творитъ человѣкъ, отдающійся революціонной страсти,—въ какомъ смыслѣ можно назвать творцомъ революціонера, возставшаго на законъ? Онъ творитъ новое, *революціонное общеніе душъ*, новую любовь и новую ненависть, то,

> Что геніи въ пѣсни крылатой
> Провидѣли въ темной дали,

А въ темной дали провидѣлся, между прочимъ, новый, свободный человѣкъ съ новымъ отношеніемъ къ другимъ свободнымъ людямъ, съ новыми связями, съ новымъ общеніемъ высшаго порядка. На мигъ — въ часъ кроваваго праздника творческой борьбы — изъ

этой темной дали „я“ истиннаго революціонера получаетъ откровеніе новаго преображеннаго міра многихъ „я“.

Непрерывная революція невозможна. Невозможно непрерывное творчество, непрерывное отрицаніе; невозможно всюду и во всемъ замѣнять нормированное бытіе революціоннымъ дѣйствіемъ. Невозможно все это, пока и поскольку мы живемъ въ *этомъ* мірѣ, въ міропорядкѣ, въ исторіи...

Философія непрерывной революціи должна знать выходъ изъ этого міра, потому что сама революція такого рода—есть *выходъ* изъ него. Непрерывная революція—это принципъ жизни въ преображенномъ мірѣ свободы. И именно эта революція, эта свобода есть дѣйствительно идеалъ Бакунина. Въ преображенномъ, революціонномъ обществѣ, въ обществѣ, находящемся въ состояніи непрерывной революціи, а не въ федераціи свободныхъ союзовъ — настоящій общественный идеалъ Бакунина, дѣйствительная эсхатологія его религіи.

Въ частныхъ бесѣдахъ, какъ сообщаетъ Драгомановъ, Бакунинъ такъ изображалъ схему историческаго развитія: „государство—тезисъ, анархія — антитезисъ, а федерація—будетъ синтезомъ“. Но нельзя же допустить, чтобы бунтовщикъ Бакунинъ, который „все потомъ“ хотѣлъ „опрокинуть“, пощадилъ свой федеративный строй, если бъ онъ увидѣлъ въ немъ что либо противное свободѣ. На дѣлѣ онъ слишкомъ мало думалъ о стадіи этого „синтеза“, чтобы достаточно его оцѣнить. Всѣ его живыя симпатіи, всѣ устремленія его духа сосредоточивались на антитезѣ.

Не давая себѣ отчета въ томъ, насколько его отрицаніе права идетъ дальше позитивистскаго „преобразованія общества на новыхъ началахъ“, онъ дѣ-

лалъ то же самое, что дѣлали всѣ утописты: онъ рисовалъ себѣ современный общественный порядокъ. И только чисто религіозное тяготѣніе къ свободѣ личности заставляло его открещиваться отъ идеала коммунистическаго государства. Но вмѣсто него онъ изобрѣлъ федеративную республику. Ему казалось, что принципъ федераціи спасаетъ свободу „я". Ему могло это казаться, потому что... „созиданіе не нашего поколѣнія дѣло", и не слѣдуетъ нашему поколѣнію слишкомъ близко подходить къ картинамъ будущаго порядка.

Что сказалъ бы геній разрушенія, еслибъ ему показали союзъ свободныхъ общинъ, какъ ужъ осуществившійся фактъ? Что сказалъ бы онъ, если бы вмѣсто „новой земли и новаго неба" онъ увидѣлъ тамъ новое государство, новое право, изобрѣтеніе котораго приписываетъ Бакунину „добросовѣстный изслѣдователь" анархизма, профессоръ Эльцбахеръ? „Все опрокину", сказалъ бы Бакунинъ. Онъ понималъ не хуже своего друга-музыканта, что предъ вѣчностью дѣйствительно все ничтожно и что вѣчная революція не средство для водворенія федерализма, а единственная цѣль. Горячо и вдохновенно звучитъ его рѣчь, когда онъ говоритъ о борьбѣ и разрушеніи. И какими скучными и шаблонными представляются намъ его разсужденія о пользѣ федераціи!

Можно ли удивляться послѣ этого, что бакунизмъ не нашелъ себѣ доступа въ душу современнаго соціализма. Вѣдь сдѣлать лозунгомъ соціалистическаго движенія федерализмъ Бакунинъ не могъ уже по одному тому, что для него самого федерализмъ не былъ высшимъ идеаломъ, не былъ дѣйствительной интимной вѣрой. Можно ли внушать другимъ вѣру въ то, что проповѣдуешь только концами устъ своихъ? Сдѣ-

лать же лозунгомъ соціалистическаго движенія свои болѣе глубокія откровенія онъ не сумѣлъ.

И не потому не сумѣлъ, что не былъ въ состояніи ихъ вскрыть и обосновать. Можно, наоборотъ, съ увѣренностью сказать, что если бъ ему удалось высказаться вполнѣ и передать въ терминахъ философской мысли свои мятежныя думы, онъ встрѣтилъ бы еще меньше сочувствія и пониманія.

Соціалистическое движеніе есть прежде всего движеніе массовое. И кто думаетъ быть его пророкомъ, тотъ долженъ умѣть чувствовать душу массы. Бакунину же этого-то чувства какъ разъ и не хватало.

Всѣ его попытки перекинуть мостъ отъ своихъ переживаній къ сознанію массъ остались въ сущности тщетными. Несмотря на свою готовность быть барабанщикомъ въ рядахъ возставшаго народа, онъ въ своемъ внутреннемъ „я“ былъ далекъ отъ массы. Въ толпѣ онъ оставался одинъ, потому что всѣ бывшіе вокругъ него шли завоевывать новое право, онъ же одинъ шелъ только разрушать.

Ктому же, чтобы быть пророкомъ, нужно умѣть создавать догматы, закрѣплять свой мистическій опытъ въ образахъ—пусть даже непонятныхъ,—но устойчивыхъ, втискивать его въ „ученіе“,—пусть даже очень отвлеченное,—но сжатое законами логики. Вѣдь только та религія доступна массѣ, которая дана ей въ видѣ закона и преданія. Даже тогда, когда массовое движеніе есть движеніе революціонное, масса мыслитъ и чувствуетъ догматически.

Бакунинъ былъ слишкомъ мятежной и бунтовщической натурой для того, чтобы быть созидателемъ догматовъ. И судьба жестоко посмѣялась надъ нимъ. Тотъ самый человѣкъ, который каждый свой жестъ, каждое свое высказываніе хотѣлъ видѣть приспособлен-

ными къ моменту и потому готовъ былъ сражаться за дѣло, по существу ему чуждое, этотъ человѣкъ всей своею жизнью шелъ наперекоръ исторіи. Слишкомъ механически связывалъ онъ свои скрытыя разрушительныя тенденціи съ реальными условіями практической работы.

Пророкомъ соціализма, тѣмъ вдохновителемъ соціалистическаго движенія, который сумѣлъ создать для него вполнѣ опредѣленные и отвѣчающіе моменту догматы, оказался Карлъ Марксъ. Онъ безусловно утверждалъ выставляемыя имъ начала, тѣ начала, которыми въ его время только и могло быть проникнуто соціалистическое движеніе. Поэтому-то ему удалось вплотную подойти къ массѣ, хотя онъ и не собирался быть барабанщикомъ отъ революціи. Не относясь ко всякой революціонной вспышкѣ одинаково положительно, онъ могъ правильнѣе оцѣнить *историческое* значеніе того или другого движенія. Поэтому онъ меньше Бакунина приспособлялся къ моменту въ частностяхъ, но оказался гораздо приспособленнѣе его въ общемъ.

Марксъ въ состояніи былъ постичь душу массы, потому что основной тонъ жизнечувствія, главная направляющая линія души у него были совершенно иными, нежели у Бакунина. Того бунта противъ закона вообще, которымъ жива была душа Бакунина, у него не чувствуется. Его отрицаніе существующаго общественнаго строя дѣйствительно было только діалектическимъ, а не метафизическимъ, какъ у Бакунина. Это было отрицаніе отживающаго уклада общественной жизни во имя уже нарождающагося новаго. Такъ отрицаетъ и масса, создающая новыя нормы въ душѣ своей.

Систематичность изложенія и строгая координированность всѣхъ идей въ марксизмѣ даетъ возможность

вскрыть его общія тенденціи, не выходя изъ границъ „ученія“. Сама личность Маркса едва ли прибавила бы что либо существенное къ тому, что слышится довольно явственно въ его теоріи.

Поэтому я буду имѣть здѣсь въ виду только „ученіе“ Маркса и Энгельса, предполагая, что оно-то и представляетъ собой философію современнаго соціализма.

Совершенно неосновательно нѣкоторые изъ современныхъ марксистовъ стараются представить дѣло такъ, будто діалектическій способъ мышленія не связанъ органически съ сущностью марксизма, будто онъ былъ у Маркса и Энгельса простой, какъ кто-то выразился, „отрыжкой“ гегеліанства. Гораздо ближе къ истинѣ тѣ ортодоксы, которые подобно Плеханову настаиваютъ на діалектическомъ матеріализмѣ, какъ на существенномъ элементѣ марксизма, безъ котораго онъ перестаетъ быть самимъ собой. Діалектичность марксизма на мой взглядъ уже потому не можетъ быть разсматриваема, какъ нѣчто случайное, что она-то и придаетъ этому ученію его специфическую окраску, она дѣлаетъ всю музыку.

Не буду спорить съ тѣмъ, что анализъ капиталистическаго строя, произведенный Марксомъ, могъ быть съ такимъ же успѣхомъ произведенъ имъ, еслибъ онъ и не былъ діалектикомъ. Не стану оспаривать и того, что его соціологическія или, вѣрнѣе, философско-историческія построенія не связаны такъ ужъ неразрывно какими либо логическими нитями съ діалектикой Марксъ-Энгельсовскаго матеріализма.

Но вѣдь кромѣ формальной логической связи между идеями существуетъ еще иная болѣе глубокая связь, связь по духу, связь, вытекающая изъ единства „ученія“, какъ вполнѣ опредѣленнаго обнаруженія единаго духа творца-учителя. Можетъ быть соціологія и не по-

терпитъ отъ того, что гипотезы Маркса будутъ излагаться внѣ всякой связи съ діалектикой. Но духа Маркса въ этихъ соціологическихъ построеніяхъ уже не будетъ. И они не будутъ уже тѣмъ ученіемъ, которое составляло до сихъ поръ душу живу массового соціалистическаго движенія. Въ нихъ будутъ звучать не тѣ мотивы, они будутъ окрашены не въ тотъ цвѣтъ.

Для общаго настроенія, скрытаго за ученіемъ Маркса, эти діалектическіе мотивы, пожалуй, болѣе существенны, чѣмъ всѣ неоспоримыя истины политической экономіи и соціологіи марксизма. Но не допуская очищенія отъ діалектики, которое убило бы душу марксизма, нельзя допустить и отождествленія этой марксистской діалектики съ діалектикой Гегеля. Такое отождествленіе тоже лишило бы и ту и другую ихъ характернѣйшихъ особенностей, ихъ специфическихъ окрасокъ.

Въ одной фразѣ Энгельса, мнѣ кажется, переданъ весь духъ марксистской діалектики, все то, что отличаетъ ее отъ діалектики Гегеля. „Въ природѣ все совершается діалектически, а не метафизически", говоритъ Энгельсъ (A.-D. 7 — 8). Языкъ совсѣмъ Гегелевскій, но прислушайтесь къ тону этой фразы, къ тому, что звучитъ изъ-за слова „въ природѣ",—и васъ поразитъ глубина той пропасти, которая открывается между Гегелемъ и этой маленькой фразой. Вотъ на чемъ зиждется вся философія марксистскаго матеріализма: „въ природѣ все совершается діалектически, а не метафизически"! Мы съ самаго начала имѣемъ дѣло только съ природой и съ вопросомъ о томъ, какъ въ ней „все" совершается. И съ самаго начала отрицается какое бы то ни было „да-да" и „нѣтъ-нѣтъ", всякое да и нѣтъ становится законнымъ или незаконнымъ лишь въ зависимости отъ мѣста, занимаемаго отрицаемымъ или утверждаемымъ явленіемъ въ схемѣ діа-

лектическаго процесса природы. Діалектичность марксизма сдѣлала это ученіе наиболѣе приспособленнымъ къ роли идеологіи современнаго соціалистическаго движенія. Его общая идея заключается въ чисто-діалектическомъ отрицаніи *во имя утвержденія*. Тотъ, кто говорилъ бы только о построеніи тѣхъ или другихъ общественныхъ формъ изъ элементовъ даннаго, не могъ бы стать точно также пророкомъ пролетаріата, сознающаго себя разрушителемъ, какъ и тотъ, кто обращался бы къ нему только съ призывомъ къ разрушенію ради разрушенія.

Здѣсь самъ собою напрашивается вопросъ, въ какомъ отношеніи стоитъ идея разрушенія, несомнѣнно, присущая діалектикѣ, къ отрицанію, проповѣдуемому Бакунинымъ. Не заключается ли ошибка Бакунина только въ томъ, что онъ настаивалъ на одной сторонѣ дѣла—на сторонѣ отрицанія—и недостаточно ясно давалъ себѣ отчетъ въ другой сторонѣ соціалистическаго движенія, въ его положительныхъ задачахъ? Я думаю, что это не такъ, что по самому существу своему отрицаніе, проповѣдуемое Бакунинымъ, не можетъ быть истолковано, какъ незаконченная и неправильно понятая идея діалектическаго отрицанія.

На самомъ дѣлѣ едва ли можно найти два другія понятія въ такой же мѣрѣ непримиримыя, какъ „отрицаніе“ Бакунина и „отрицаніе“ діалектически мыслившихъ Маркса и Энгельса. Отрицаніе Бакунина должно было приводить его къ отрицанію самой „природы“, какъ закономѣрнаго бытія. Отрицаніе Маркса и Энгельса не только не приводитъ къ такой метафизической—(въ обоихъ смыслахъ этого слова—и въ Энгельсовскомъ и въ обычномъ)—ереси, но даже само находитъ свое оправданіе только въ природѣ, ибо „въ природѣ все совершается діалектически“.

Отрицаніе Бакунина исходитъ изъ признанія абсолютной цѣнности и является абсолютнымъ отрицаніемъ. Въ природѣ нѣтъ ничего абсолютнаго, и абсолютъ окончательно устраненъ былъ изъ діалектики, когда она стала находить себѣ оправданіе въ природѣ. Діалектика Маркса и Энгельса не знаетъ слѣдовательно и абсолютнаго отрицанія. Ихъ отрицаніе—это только субъективное признаніе объективно совершающагося въ природѣ отрицанія. Они разрушаютъ только потому, что разрушеніе уже стало необходимостью, предписанной закономѣрной дѣйствительностью.

Не „я“ рѣшаетъ, что зло, а что добро, и не „я“—судья міру. Міръ самъ есть высшая инстанція всѣхъ оцѣнокъ. Если есть зло въ мірѣ, то только въ смыслѣ Unsinn, въ который превращается въ процессѣ діалектическаго развитія всякій Verstand. И это Unsinn—зло только потому, что оно уже само себя отрицаетъ—логически и фактически. Личность же съ ея субъективной оцѣнкой—только орудіе міра, съ помощью котораго міръ отрицаетъ, разрушаетъ „зло“.

Сообразно съ этимъ и понятіе творчества въ діалектикѣ получаетъ совершенно иной смыслъ. Творцомъ является не „я“. „Я“ ничего не можетъ сотворить. Творитъ только природа въ процессѣ своего развитія—и для этого творчества въ ея распоряженіи въ ряду другихъ орудій имѣется и человѣческая личность. И человѣческое я участвуетъ въ творчествѣ лишь постольку, поскольку оно подчиняется разуму міра, его діалектикѣ.

Съ точки зрѣнія „я“ такое *участіе* въ природномъ творчествѣ уже не можетъ быть творчествомъ. Личность сознаетъ себя дѣйствующей, но не творящей.

Отрицаніе уже не становится здѣсь творческимъ началомъ. Отрицаніе пріобрѣтаетъ значеніе лишь условія

творчества. Творящая природа, подчиняя себѣ сознаніе и волю личности, какъ своего дѣтища, заставляетъ ее логически и практически отрицать Unsinn и созидать Verstand. Личность и здѣсь, правда, *создаетъ, отрицая*. Но она ничего не *отрицаетъ, создавая*. Она строитъ, предварительно разрушивъ. Но когда она строитъ, она ничего не разрушаетъ, она никуда отъ *этого* міра не уходитъ и его съ собой не уноситъ.

Возстанія и бунта нѣтъ въ этомъ отрицаніи. Возставать на то, на что уже возстала въ самой себѣ природа и возставать только потому, что природа, міровой порядокъ въ его динамикѣ заставляютъ личность возставать—такъ возставать—не значитъ прорываться въ царство свободы. Здѣсь „я“ подчиняется необходимости, а не бунтуетъ противъ нея.

Правда, философія марксизма также знаетъ противопоставленіе понятій необходимости и свободы. И фразеологія діалектики допускаетъ, конечно, угрожающіе возгласы по адресу необходимости и вдохновенную проповѣдь „свободы“. Грядущій соціальный zusammenbruch разсматривался Энгельсомъ, какъ „скачекъ изъ царства необходимости въ царство свободы“.

Но какая непроходимая пропасть отдѣляетъ это понятіе свободы отъ понятія свободы у идеалиста и метафизика Бакунина!

Для этого послѣдняго свобода личности не можетъ быть ни чѣмъ инымъ, какъ творчествомъ, дѣйствительно несвязаннымъ никакими законами. Не даромъ онъ такъ жестоко нападаетъ на Бога—не за то, что Богъ не данъ намъ въ опытѣ, а за то, что онъ законодатель. О свободѣ въ прямомъ смыслѣ, о свободѣ, которую знаетъ „я“, какъ творецъ, можно говорить только, не боясь грѣха метафизики. Въ закономѣрномъ же мірѣ нѣтъ такой свободы—и слѣдовательно ея не могъ

признать безгрѣшный Марксъ. Но для грѣшнаго Бакунина это не было невозможнымъ.

Если же противопоставленіе свободы—необходимости все же имѣется у творцовъ ученія, то лишь потому, что они говорили гегелевскимъ языкомъ и повторяли вслѣдъ за нимъ, что „необходимость слѣпа лишь постольку, поскольку она не понята", и что необходимость, переставшая быть слѣпой, становится свободой.

Но если бы, сохраняя гегелевскій языкъ, Марксъ и Энгельсъ удерживали его мысль, если бы они не ставили его діалектики „на голову", въ этомъ опредѣленіи свободы не было бы ея отрицанія. Какъ ни какъ, а Гегель былъ метафизикомъ и зналъ „абсолютъ". И въ устахъ этого метафизика слово „понято" звучало немного не такъ, какъ оно звучитъ въ устахъ Энгельса. Вѣдь у Гегеля въ этомъ „пониманіи" абсолютъ возвращается къ себѣ, а не просто используетъ въ своихъ цѣляхъ свое знаніе.

Энгельсъ же въ „Die Umwälzung der Wissenschaft" говоритъ о свободѣ и необходимости слѣдующее: „не въ воображаемой независимости отъ законовъ природы состоитъ свобода, но въ познаніи этихъ законовъ и созданной этимъ возможности планомѣрно пользоваться ими для извѣстныхъ цѣлей. Свобода—означаетъ не что иное, какъ способность человѣка рѣшать со знаніемъ дѣла". Когда рѣчь идетъ объ этой свободѣ, о свободѣ со знаніемъ дѣла использовать законы природы въ своихъ, тѣми же законами, конечно, предписанныхъ цѣляхъ, когда къ такой свободѣ сводится напр., свобода художественнаго и религіознаго творчества, то ясно, что эта свобода является собственно отрицаніемъ свободы, какъ бунта, какъ чего-то противоположнаго необходимости.

Противопоставленіе „слѣпой“ необходимости,—свободѣ, какъ понятой необходимости, удержано марксизмомъ, повидимому, лишь для того, чтобы рѣзче подчеркнуть значеніе грядущаго соціальнаго переворота. Мы безсильны теперь построить общественный порядокъ на началахъ, для нашихъ цѣлей пригодныхъ, потому что надъ нами царитъ еще слѣпая соціальная необходимость, потому что мы еще не поняли достаточно этой необходимости. Но общество станетъ само собою управлять, сдѣлавъ скачекъ изъ царства необходимости въ царство свободы. Общество овладѣетъ тогда своимъ собственнымъ механизмомъ и въ цѣляхъ человѣческаго существа используетъ свое „знаніе дѣла“. Вотъ все, что хотѣлъ сказать своимъ противопоставленіемъ свободы и необходимости марксизмъ.

По существу дѣла тутъ рѣчь идетъ только о свободѣ *общества*. Личность же въ достиженіи своихъ цѣлей остается связанной необходимостью общественнаго бытія. Все счастье ея сводится къ возможности познать эту необходимость и содѣйствовать общественному цѣлому въ его свободномъ созиданьи своихъ собственныхъ формъ и своего довольства.

Философія Бакунина, правда, тоже не устанавливала понятія личности, какъ метафизически сущаго „я“. Но это только потому, что у Бакунина и не было никакой своей философіи, какъ системы. Всѣ же самыя существенныя провидѣнія этого вѣрующаго атеиста были связаны съ его практическимъ утвержденіемъ дѣйствительно свободнаго „я“. У Маркса, напротивъ, есть философія, — и она вполнѣ отражаетъ на себѣ самыя интимныя вѣрованія этого пророка пролетарскаго движенія. И если его философія не заключаетъ въ себѣ метафизики творческаго „я“, значитъ идея эта не является необходимой для его „ученія“. Для Маркса—

а не только для его соціологіи—личность есть только одно изъ явленій этого міра, и какъ таковое, она всецѣло подчинена законамъ природы. Духъ марксистскаго ученія не знаетъ свободы „я“ и не возстаетъ противъ отрицанія этой свободы, заключающагося въ міропорядкѣ.

Поэтому, когда Марксъ и Энгельсъ говорили о свободѣ личности въ свободномъ обществѣ, они имѣли въ виду не свободу „я“, а свободу эмпирическаго существа отъ тѣхъ или иныхъ стѣсненій—въ мѣру необходимости, предписанной природой. Ихъ свобода была только болѣе расширеннымъ, углубленнымъ нѣсколько понятіемъ свободы, какимъ его знали до нихъ либералы всѣхъ родовъ. Въ свободномъ обществѣ, такъ могли бы они формулировать свою идею, каждый отдѣльный человѣкъ будетъ освобожденъ отъ всѣхъ стѣсненій, уже утратившихъ въ силу діалектической необходимости, свой разумъ, переставшихъ быть Wohlthat, а ставшихъ отнынѣ Plage. Личность, свободная отъ стѣсненій церковныхъ, полицейскихъ и цеховыхъ, становится теперь еще свободной и отъ стѣсненій, создаваемыхъ капиталистическимъ строемъ. Этимъ самымъ она пріобрѣтаетъ и бо̀льшую нравственную свободу, т. е. бо̀льшую независимость отъ хозяйства, отъ личностей и отъ страха необезпеченности. Причемъ вся эта свобода — позволяющая личности развивать свои природныя способности и „совершенствованія“—достигается лишь чрезъ общество, благодаря понятой необходимости.

Но вѣдь эта свобода, свобода отъ внѣшнихъ принужденій есть лишь иная форма подчиненія естественной необходимости. О свободномъ творчествѣ, о его внутреннемъ содержаніи, какъ о творчествѣ „я“—тутъ не можетъ быть рѣчи. Самой идеи „я“ нѣтъ въ фило-

софіи марксизма. Она знаетъ только людей и ихъ „способности“.

Поэтому революція, какъ ее понимаетъ марксизмъ, не является революціей во имя „я“, а только революціей во славу діалектическаго развитія вообще, и въ частности во славу „свободнаго развитія человѣческихъ способностей“.

„Все существующее достойно того, чтобы погибнуть“ — такъ формулировалъ Энгельсъ послѣднее слово діалектики. Это звучитъ хотя и менѣе гордо, но, пожалуй, болѣе грозно, чѣмъ даже Бакунинское „все опрокину“. Но стоитъ вспомнить, что это говоритъ не „метафизикъ“, а діалектикъ—и все великолѣпіе фразы исчезаетъ какъ дымъ. Остается одна весьма скучная и простая діалектическая истина: все въ свое время теряетъ свой смыслъ на сей бренной землѣ и должно погибнуть. „Въ свое время“—эту маленькую прибавку опустилъ Энгельсъ,—и только этотъ пропускъ придалъ его открытію такой торжественный тонъ. На дѣлѣ это значитъ только: пусть гибнетъ то, что гибнетъ. Но только то, что гибнетъ, а отнюдь не „все“. Діалектикъ не долженъ забывать, что его „все должно погибнуть“ иначе читается такъ: „все дѣйствительное разумно“. И если у Гегеля — идеалиста Гегеля—первое положеніе звучало не такъ революціонно, какъ у Энгельса, зато и вторая формула въ его устахъ не была такъ безнадежно скучна, какъ въ устахъ позитивиста.

Иногда кажется, будто для діалектическаго міросозерцанія отрицаніе представляется жизненнымъ нервомъ развитія, что жизнь съ этой точки зрѣнія ни въ созиданіи самомъ по себѣ заключается, а именно въ разрушеніи, въ отрицаніи. И нѣкоторые апологеты діалектики, несомнѣнно, обвинятъ меня въ непониманіи

этого метода, когда я опредѣляю ихъ отрицаніе только какъ условіе созиданія. Они скажутъ мнѣ, что въ отрицаніи-то и состоитъ живое дѣло созиданія. Они могутъ пойти еще дальше и даже сказать, что діалектика не знаетъ ничего созданнаго, ничего законченно существующаго, а смотритъ на міръ, какъ на непрерывно самораскрывающееся путемъ отрицанія, а не утвержденія, бываніе.

Но я отвѣтилъ бы на это, что марксистская діалектика не такова, хотя она-то, покончивъ съ абсолютомъ, и пыталась стать болѣе діалектичной, чѣмъ сама діалектика Гегеля. Но именно устраненіе абсолюта и погубило ее: оно сдѣлало ея отрицаніе только условіемъ утвержденія, условіемъ созиданія.

Въ „Ausgang“ Энгельсъ говоритъ, что „истинное значеніе и революціонный характеръ философіи Гегеля заключается именно въ томъ, что она разъ навсегда положила конецъ абсолютному значенію всѣхъ результатовъ человѣческаго мышленія и человѣческой дѣятельности“. Но онъ забываетъ, что истинное значеніе философіи Гегеля заключается также въ томъ, что она разъ навсегда положила конецъ абсолютному значенію природы, той самой природы, въ которой, не спорю, все совершается діалектически и которая въ то же время, какъ говоритъ самъ Энгельсъ въ A.-D., служила *„прочнымъ камнемъ діалектики“*.

Абсолютъ, изгнанный марксизмомъ въ одну дверь, вошелъ въ другую. Но на этотъ разъ онъ нарядился въ болѣе приличную для эпохи философской реакціи одежду—онъ выдавалъ себя за „природу“. Этотъ нарядъ испортилъ всю музыку діалектики, гегелевской діалектики. „Абсолютъ“ и діалектика вполнѣ примиримы въ раціоналистической системѣ Гегеля, въ системѣ построенной на гносеологическихъ предпосылкахъ Кантов-

скихъ критикъ. Но абсолютъ природа, пусть въ ней самой все совершится діалектически, требуетъ своего признанія, какъ высшей инстанціи. Все содержаніе всей исторіи природы должно быть утверждаемо. Діалектика же становится только методомъ, общимъ закономъ развитія *въ природѣ*. И отрицаніе, которое знаетъ эта діалектика, уже не „въ воздухѣ висящая", а въ природѣ открытая, становится здѣсь отрицаніемъ частности при признаніи цѣлаго природы въ ея развитіи. Это признаніе абсолюта природы значительно отличается отъ признанія абсолюта въ гегелевской системѣ. Вѣдь природа признается со всѣмъ своимъ содержаніемъ, прошлымъ, настоящимъ и будущимъ. Этотъ абсолютъ не знаетъ самоотрицанія, онъ внѣ діалектики. Нельзя же считать выходомъ изъ „природы" ту мысль, которая есть „функція мозга" и ту свободу, которая есть способность „рѣшать со знаніемъ дѣла".

Такимъ образомъ, устраняя абсолютъ гегельской системы и приходя къ абсолютному утвержденію природы, діалектика Маркса переносила тѣмъ самымъ центръ тяжести изъ отрицанія въ утвержденіе, въ начало созидательное,—созидательное, конечно, не въ смыслѣ творчества „я", а въ смыслѣ закономѣрнаго дѣйствія. Быть отрицателемъ заставляетъ Маркса признаваемая имъ природа, и онъ отрицаетъ Unsinn во имя утвержденія новаго Verstand, во имя „Wohlthat".

Правда, если понимать революцію только какъ логическій моментъ отрицанія въ діалектикѣ природы, то такая революція оказывается дѣйствительно непрерывной. Но переставая быть революціей, она становится логическимъ моментомъ, такъ сказать, діалектической „эволюціи". И когда Энгельсъ видѣлъ революціонность діалектики въ томъ ея признакѣ, что она вскрываетъ противорѣчія и требуетъ всякій разъ ги-

бели отжившаго, то онъ употреблялъ только сильное выраженіе для отличія діалектической эволюціи отъ эволюціи, понимаемой какъ простое наростаніе.

Но революціонность марксистовъ заключается не въ этомъ сильномъ выраженіи. Это подлинная революція, потому что діалектика знаетъ не только моментъ отрицанія вообще, но и моментъ maximum'а борьбы, когда количественное измѣненіе переходитъ въ качественное, когда борьба народившагося разума съ отживающимъ достигаетъ кульминаціоннаго пункта. Марксизмъ такимъ образомъ не менѣе революціоненъ, чѣмъ бакунизмъ. Но совершенно различное содержаніе идеи отрицанія у того и другого дѣлаетъ различнымъ и ихъ пониманіе революціи; понятіе революціи въ марксизмѣ совсѣмъ не то, какимъ оно могло бы быть въ смыслѣ Бакунина, если бы у него таковая имѣлась. Въ революціи, какъ она понимается въ марксизмѣ, нѣтъ бунта, а есть только помощь природѣ, исполненіе ея законовъ. Ея путь лежитъ не къ свободному творческому возстанію „я", не къ чуду внѣзаконнаго самоутвержденія, а къ утвержденію новаго закона, новаго порядка, новаго разума въ этомъ мірѣ. И только потому, что въ томъ мірѣ все совершается діалектически, такое утвержденіе требуетъ для себя отрицанія, разрушенія того, что разрушается, революціи.

Само собою разумѣется, что идея такого рода революціи не можетъ приводить къ идеѣ революціоннаго дѣйствія, какъ принципа жизни. Въ общественномъ смыслѣ революція Маркса совпадаетъ съ понятіемъ политическаго или соціальнаго переворота, являющагося результатомъ столкновенія различныхъ общественныхъ силъ, переворота, который цѣненъ не самъ по себѣ, а только по своимъ результатамъ.

Здѣсь кроется между прочимъ источникъ того

глубокаго противорѣчія, которое всегда наблюдалось между бакунинскими и марксистскими тенденціями. Для Бакунина, цѣнящаго въ революціи ея внутреннее отрицательно творческое, освобождающее значеніе, всякое опосредствованіе революціонной борьбы было глубоко ненавистно. Марксисты же готовы ликовать по поводу успѣховъ избирательной борьбы, опосредствующей борьбу экономическую и дающей блестящіе „*положительные*“ результаты.

Съ этимъ связана другая характерная особенность марксистскаго пониманія революціи. Революція привлекаетъ вниманіе марксиста своей внѣшней, объективной стороной. Для него важна прежде всего революція въ вещахъ, революція, какъ средство, облегчающее переходъ къ новому общественному порядку, къ новому праву. Для бакуниста, напротивъ, интереснѣе ея субъективная сторона, то состояніе личности, которое можетъ быть опредѣлено, какъ возстаніе устремляющагося къ свободѣ человѣческаго „я“. Результатъ же ея—новое право—имѣетъ для поклонника непрерывной революціи скорѣе отрицательное значеніе. Вѣдь дѣйствительнымъ идеаломъ его является устраненіе всякаго права и замѣна его во всемъ и вездѣ революціоннымъ движеніемъ.

Созданіе новаго уклада жизни, а слѣдовательно и новыхъ нормъ, новаго права—такова цѣль, ради которой утверждается въ марксизмѣ разрушеніе, отрицаніе, революція. Діалектика, царящая въ природѣ, въ этомъ уголкѣ ея, въ явленіяхъ общественной жизни, приводитъ извѣстныя формы общественной организаціи къ ихъ логическому завершенію, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ отрицаніе. Бьетъ часъ, когда количественное наростаніе извѣстныхъ признаковъ стараго „строя“ переходитъ въ качественное ихъ отрицаніе.—И старый

строй, бывшій нѣкогда разумнымъ и благодѣтельнымъ, становится теперь безуміемъ и зломъ. Новый порядокъ, новый законъ ставитъ жизнь на его мѣсто.

„Дѣйствіемъ имманентныхъ законовъ самого капиталистическаго общества, благодаря концентраціи капиталовъ, говоритъ Марксъ въ I томѣ Капитала, совершается экспропріація капиталистовъ, приводящая къ дальнѣйшему *обобществленію труда* и къ дальнѣйшему *превращенію земли и другихъ средствъ производства въ общественно эксплоатируемыя*".

Этотъ, совершающійся уже въ нѣдрахъ нынѣшняго общества, процессъ разорветъ въ концѣ концовъ рамки буржуазнаго права, основой котораго является частная собственность на средства производства. Онъ приведетъ къ созданію права коммунистическаго, опирающагося на принципъ принадлежности средствъ производства организованному въ одно хозяйственное цѣлое обществу. Въ Эрфуртской программѣ этотъ принципъ опредѣленъ слѣдующимъ образомъ: „превращеніе частной собственности на средства производства въ общественную собственность и превращеніе товарнаго производства въ соціалистическое, ведущееся для общества и самимъ обществомъ".

Что же даетъ это новое право и этотъ новый принципъ хозяйственной жизни — человѣческой личности? Въ той же Эрфуртской программѣ мы находимъ отвѣтъ на этотъ вопросъ: онъ устранитъ „нищету и гнетъ" и служитъ источникомъ „высшаго благоденствія и всесторонняго гармоническаго совершенствованія". Это дѣйствительно очень много: это все, что можетъ дать личности — природа, міръ, лежащій въ законахъ. Это даже немножко больше, чѣмъ можетъ онъ дать, хотя, какъ говоритъ Энгельсъ, „совершенное общество, совершенное „государство"

могутъ существовать только въ фантазіи", но, какъ общая тенденція новаго строя, обезпеченіе личности „высшаго благоденствія и всесторонняго совершенствованія" можетъ быть, несомнѣнно, признано. Оно означаетъ въ концѣ концовъ возможное приближеніе къ полной удовлетворенности индивидуума въ его согласныхъ съ законами природы, притязаніяхъ.

Общество, находящееся въ состояніи „высшаго благоденствія", несомнѣнно, будетъ уже находиться въ царствѣ свободы, такъ какъ необходимость перестанетъ для него быть слѣпой. Чрезъ посредство же свободнаго и мощнаго общества и личность—эта жалкая, безсильная въ своей изолированности личность,—будетъ пріобщаться къ мощи и свободѣ, будетъ имѣть долю въ дѣлѣ подчиненія природы цѣлямъ человѣка.

Но для этого личность, освобожденная отъ внѣшнихъ стѣсненій и отъ „экономическаго" рабства, должна находиться въ благодѣтельномъ для нея и при этомъ добровольномъ подчиненіи у коллективнаго собственника средствъ производства, въ подчиненіи, безъ котораго, по справедливому замѣчанію Каутскаго (въ коммент. къ Эр. Программѣ) немыслимо планомѣрное функціонированіе крупной хозяйственной организаціи.

Съ такимъ принципомъ жизни—пусть осуществленіе его дѣйствительно является исторической необходимостью,—не можетъ примириться духъ бакунизма. Идеалъ, обращающій всю жизнь въ сплошной актъ свободнаго творчества и тѣмъ преображающій самый міръ закона въ міръ свободы, не можетъ быть приближенъ къ намъ въ идеѣ личности, какъ орудія общаго благополучія.

Смѣшно и нелѣпо было бы говорить о какомъ-то казарменномъ бытѣ, якобы предполагающемся коллективизмомъ, о „грядущемъ рабствѣ" и т. п. вещахъ. Кри-

тика соціализма, предпринимавшаяся не разъ идеологами мелкой буржуазіи, ратовавшими за „права личности“ и „свободу труда“, насъ въ данномъ случаѣ не занимаетъ. Каутскому и другимъ легко было раздѣлаться съ этого рода критикой просто потому, что она дѣйствительно смотрѣла назадъ и строилась вся на непониманіи того, что простирается немного дальше носа мѣщанина,—хотя бы и очень ученаго и очень революціонно настроеннаго.

И однако же вопросъ о свободѣ „я“ и о свободномъ творчествѣ въ коллективистическомъ обществѣ все же остается вопросомъ. Не слѣдуетъ только смѣшивать его съ вопросомъ о такъ называемой „свободѣ труда“.

Я совершенно согласенъ съ Каутскимъ въ томъ, что свобода отъ труда выше такъ называемой свободы труда. Вѣдь эта послѣдняя означаетъ свободу единоличнаго хозяйства, т. е. рабство личности предъ лицомъ мелкаго хозяйства. Она ограничиваетъ ея свободу задачами маленькаго хозяйственнаго цѣлаго. Между тѣмъ крупное хозяйство, облегчая освобожденіе отъ труда и разрывая внутреннюю духовную связь работника съ хозяйственнымъ организмомъ, и оставляя только связь внѣшняго принужденія, — представляетъ собой шагъ не только въ техническомъ, но и въ культурно-историческомъ смыслѣ.

Коллективизмъ, поскольку съ нимъ связываютъ обыкновенно идею maximum'а планомѣрности производства, можетъ разсматриваться какъ враждебный свободѣ „я“ принципъ не потому, что ограничиваетъ „свободу труда“, а совсѣмъ по другимъ причинамъ. Свободу отъ общественно-необходимаго труда, т. е. возможно большую свободу отъ хозяйства, идеалъ свободнаго творчества долженъ ставить условіемъ своего

осуществленія. Дѣло только въ томъ, что *не всякое* сокращеніе общественно-необходимаго труда санкціонируется этимъ идеаломъ. Для него не безразлично *какъ, какимъ путемъ* производится освобожденіе личности отъ хозяйственныхъ обязанностей.

Марксистскій коллективизмъ предполагаетъ увеличеніе свободнаго незанятаго времени цѣною возстановленія внутренней духовной связи работника съ интересами общественнаго, т. е. хозяйственнаго цѣлаго. Онъ освобождаетъ его въ значительной мѣрѣ отъ обязательнаго труда, дѣлая постоянно оставшуюся часть этого труда еще болѣе обязательной, еще болѣе связывающей личность съ общественными цѣлями. Этого требуетъ, какъ полагаетъ Каутскій, планомѣрное веденіе крупнаго хозяйства, выросшаго въ хозяйство общественное.

Вотъ въ этомъ-то способѣ освобожденія отъ труда заключается опасность для свободнаго творчества. Это потому,—выражаясь общо, что такое освобожденіе уже перестаетъ быть освобожденіемъ революціоннымъ, бунтовщическимъ, а становится мирнымъ, планомѣрнымъ.

Свободное творчество несовмѣстимо съ обязательнымъ общественно необходимымъ трудомъ или, по крайней мѣрѣ, встрѣчаетъ въ послѣднемъ враждебное для себя начало. Слѣдовательно, чѣмъ болѣе та или иная дѣятельность пріобрѣтаетъ характеръ обязательнаго труда, тѣмъ меньше она даетъ простора творчеству.

Тѣ отрасли производства, въ которыхъ моментъ обязательности и хозяйственной необходимости выступаетъ ярче, имѣютъ мало шансовъ стать сферой приложенія свободнаго индивидуальнаго творчества. Поэтому вся та часть человѣческой дѣятельности, которую коллективистическое общество будетъ, правда, посто-

янно сокращая, подчинять соображеніямъ хозяйственнаго характера, скорѣе рѣзко отграниченной отъ сферы приложенія свободнаго труда. Послѣдній станетъ вполнѣ и абсолютно свободнымъ, свободнымъ до полной потери всякой связи, уже не только съ хозяйственными задачами, но и со всею жизнью, со всѣми затребами „матеріальнаго", какъ принято выражаться, порядка. Жизнь человѣка разбивается слѣдовательно на двѣ рѣзко различныя части — обязательный, жизненно-необходимый трудъ подчиненъ будетъ только общественнымъ цѣлямъ и утратитъ всякую индивидуальную цѣнность, а въ то же время свободное творчество станетъ совершенно свободнымъ, вполнѣ индивидуальнымъ и внѣжизненнымъ, „чистымъ", „идеальнымъ". Личности предоставлено будетъ наполнять свое незанятое, (т. е. „свободное") время чѣмъ вздумается — даже занятіе метафизикой ей не будетъ возбранено. И для коллективиста несомнѣнно, что свободные люди будущаго предпочтутъ всѣмъ прочимъ занятіямъ развитіе наукъ и искусствъ. Просвѣщенное общество будетъ только благодарно за это лишнее украшеніе жизни. Идеаломъ же будетъ являться сведеніе общественно-необходимаго труда до minimum'а и слѣдовательно предоставленіе каждому посвящать всего себя наукамъ и всѣмъ семи „изящнымъ" искусствамъ...

На первый взглядъ можетъ показаться, что именно этотъ-то путь освобожденія отъ хозяйственнаго бытія и можетъ поднять человѣка до высочайшихъ вершинъ свободнаго проявленія творческихъ силъ.

Но не слишкомъ ли механически представляетъ себѣ коллективизмъ это „освобожденіе",—освобожденіе, обусловливаемое однимъ только сокращеніемъ занятаго времени, и не сопровождаемое никакой борьбой, никакимъ бунтомъ, никакимъ „насиліемъ", никакими стра-

даніями? Двѣ совершенно оторванныя одна отъ другой жизни—одна вся сплошь представляющая собой отрицаніе индивидуальности,—и другая—жизнь въ абсолютной свободѣ,—будутъ удѣломъ каждаго „я“. Не должны ли мы, однако,—даже предположивъ возможность такого механическаго „синтеза“ крайняго коллективизма и крайняго индивидуализма — не должны ли мы задуматься надъ тѣмъ, какая изъ двухъ жизней окажется сильнѣе и какая изъ нихъ разрушитъ внутреннюю гармонію своей соперницы? Защитники коммунистической этики, пожалуй, предпочли бы, чтобъ общественные инстинкты, которые будутъ царить въ жизни хозяйственной, придали свою окраску и жизни свободныхъ творцовъ. Сторонники же художественнаго индивидуализма должны желать, чтобы свободная жизнь внесла свое въ „хозяйство“... Первые не замѣчаютъ, что ихъ коммунизмъ убьетъ творчество, вторые же не видятъ, что ихъ торжество уже означаетъ разрушеніе планомѣрнаго веденія крупнаго дѣла, на которомъ зиждется все благополучіе и весь прогрессъ.

Тотъ соціалистъ, который стоялъ бы на точкѣ зрѣнія непрерывной революціи, не согласился бы ни съ первыми, ни со вторыми. Онъ не видѣлъ бы въ указываемомъ коллективизмомъ пути къ освобожденію отъ хозяйства — дѣйствительнаго условія свободнаго творчества, не видѣлъ бы въ немъ пути къ преображенію міра.

Даже если считать свободное творчество возможнымъ исключительно въ сферѣ „наукъ и искусствъ“, то и въ этомъ случаѣ коллективизмъ съ его свободнымъ временемъ и съ его дѣленіемъ жизни личности на двѣ жизни, совершенно различныхъ по своимъ задачамъ и основнымъ лейтмотивомъ, едва ли окажется предпосылкой для проникновенія въ жизнь творческаго начала.

Совершенно справедливо, что искусство выростало лишь при условіи достаточнаго освобожденія отъ „работы“, лишь при наличности бездѣлья и безпечности въ отношеніи къ хозяйственнымъ задачамъ. Но безпечность и „бездѣліе“ не такія вещи, которымъ можно было бы отводить назначенные часы въ суткахъ. Не во времени тутъ дѣло, а въ общемъ жизненномъ настроеніи; и свобода отъ труда, дававшая просторъ игрѣ-творчеству, только тогда является свободой, когда она можетъ быть осуществлена во всякое время и на всякомъ мѣстѣ, а не только въ рекреаціонные часы и въ рекреаціонныхъ залахъ. Если сокращеніе времени обязательнаго труда идетъ параллельно съ усиленіемъ его обязательности, и устраненіе внѣшнихъ принужденій къ нему покупается цѣною воспитанія соотвѣтствующихъ психическихъ предпосылокъ, въ смыслѣ „добровольнаго подчиненія“, цѣною свободной дисциплины, то едва ли этимъ путемъ создается то чувство свободы, которое необходимо для творца. Чувство связанности общественно-необходимымъ трудомъ усиливается прямо пропорціонально не времени, а степени необходимости труда. Къ тому же, чѣмъ выше общій уровень духовнаго развитія человѣка, тѣмъ ощутимѣе это чувство связанности. Два часа служенія общему хозяйству, служенія, характеризующагося maximum'омъ внутренней, т. е. самой настоятельной принудительности—гораздо убійственнѣе въ цѣломъ и въ общемъ для свободной игры живущаго искусствомъ творца, чѣмъ десять часовъ подневольнаго и потому менѣе „обязательнаго“ труда для творчества человѣка, стоящаго на сравнительно болѣе низкой ступени развитія.

Кромѣ того, нельзя же представлять себѣ исторію развитія искусствъ такъ, какъ будто въ ней дѣйстви-

тельно самую существенную роль играло освобожденіе отъ обязательнаго труда. Такая точка зрѣнія могла бы привести насъ къ предположенію, будто искусство родилось изъ потребности въ забавѣ, ощущаемой освободившими себя отъ труда классами. Это означало бы игнорированіе той тѣсной связи, какая существуетъ между общимъ жизненнымъ устремленіемъ людей и ихъ искусствомъ, игнорированіе той роли, какую играетъ искусство въ общемъ религіозномъ сознаніи человѣчества.

Мы должны признать, что если, съ одной стороны, предпосылкой развитія искусства является minim'альная обязательность работы (не столько въ смыслѣ количества работы, сколько въ смыслѣ *степени* этой обязательности), то съ другой стороны, столь же необходимой предпосылкой нужно считать наличность религіознаго творчества, наличность переживаній *религіознаго порядка*. Эти же послѣднія, выводя человѣка постоянно за предѣлы міропорядка, въ то же время самымъ тѣснымъ образомъ связаны съ жизнью его эмпирическаго „я", съ явленіями этого не преображеннаго міра. Нѣтъ и не можетъ быть религіи, которая не перебрасывала бы моста отъ міра боговъ къ этой грѣшной землѣ съ ея заботами, съ ея житницами съ ея посѣвами и жатвами. Даже больше,—нѣтъ и не можетъ быть религіи, которая не проникала бы собой наши земныя работы, не благославляла бы нашихъ посѣвовъ и... нашихъ фабрикъ, но роль „ancillae" для всякой религіи играютъ не только философія и искусство, но и наша „работа". И всякій, кто признаетъ это, не сможетъ представить себѣ такое обособленіе жизни творческой отъ жизни рабочей, какое должно быть открыто исповѣдуемо послѣдовательными коллективистами типа Каутскаго.

Но не это одно заставляло бы сторонника непрерывной революціи, непрерывнаго творчества, отмахиваться отъ утопической картины механическаго освобожденія отъ труда. Онъ не могъ бы примириться съ коллективистскими „росписаніями дня“, не только потому, что оно не считается съ условіями дѣйствительно свободнаго творчества. Въ этомъ росписаніи онъ увидѣлъ бы препятствіе къ замѣнѣ внѣшнимъ образомъ нормированной дѣятельности — свободнымъ, творческимъ, революціоннымъ дѣйствіемъ. Вѣдь „росписаніе“ должно поставить крестъ надъ надеждами видѣть всю дѣятельность человѣческую—проникнутою духомъ творчества: оно ограничиваетъ сферу свободнаго творчества—семью „изящными“ искусствами плюсъ научныя изслѣдованія. О преображеніи міра — всего міра, при такомъ ограниченіи не можетъ быть и рѣчи.

Если философія и искусство тѣмъ свободнѣе, чѣмъ меньше они *служатъ* жизни и чѣмъ больше они служатъ Богу, то и всякая работа—а кто станетъ отрицать, что элементъ творчества скрытъ во *всякомъ дѣйствіи?*—тѣмъ свободнѣе, чѣмъ меньше она—раба общественнаго блага и чѣмъ больше она—а слѣдовательно и вся жизнь вообще—становится орудіемъ творческаго постиженія преображеннаго міра. И тотъ, кто провидитъ этотъ міръ не станетъ ограничивать свободное творчество областью искусствъ и научныхъ занятій, не станетъ строить храма на крышѣ жилого дома, а устремитъ свои чаянія къ тому міру, въ которомъ не будетъ вовсе „житья-бытья“, всѣ семь дней и всѣ восемъ часовъ будутъ сплошной субботой, посвященной Господу Богу его. Но только не той субботой, въ которую бѣгутъ отъ міра въ подземелье, а той, въ которую „я“ уводитъ міръ изъ его темницы къ свѣту и свободѣ, къ состоянію вѣчной революціи.

Для пришествія этой субботы нужно освобождать себя отъ „работы“, конечно не путемъ возвращенія къ самостоятельному хозяйству, но и не передачей работъ—всецѣло вѣдѣнію общественно организованнаго хозяйства, а путемъ внутренняго преображенія самой работы.

Говоря о трудѣ и о творчествѣ, я пока имѣлъ въ виду лишь трудъ, какъ комбинацію элементовъ такъ называемой внѣшней по отношенію къ міру людей природы, и творчество, поскольку оно направлено къ преображенію этого внѣшняго міра. Но жизнь людей и ихъ отношенія не могутъ быть исключены ни изъ сферы приложенія нашего труда, ни изъ подлежащаго преображенію міра. Я до тѣхъ поръ буду оставаться рабомъ необходимости, пока мои отношенія къ людямъ будутъ носить характеръ общественно-необходимыхъ дѣйствій,—въ частности будутъ отношеніями хозяйственнаго и правового порядка. Новый міръ предполагаетъ и новое общеніе тѣхъ центровъ сознанія, которые носятъ наименованіе „я“. Это новое общеніе должно выводить насъ точно такъ же за предѣлы этого, въ законѣ лежащаго міра, какъ и всякій актъ творчества новой цѣнности. Къ новому общенію—къ общенію внѣправовому, къ общенію святыхъ—да позволено такъ будетъ выразиться—ведетъ насъ творческій актъ особаго рода, творческій актъ, смутно, но все же знакомый тѣмъ общественнымъ борцамъ, которые творчески постигали глубокую, внутреннюю красоту общественныхъ революцій, красоту временнаго распада внѣшнихъ рамокъ людского общенія. Непрерывная революція не помирится поэтому съ тѣмъ идеаломъ общественнаго строя, въ которомъ регулированіе хотя бы части жизненныхъ общеній людей отдано всецѣло во власть коллективнаго цѣлаго, строя, въ которомъ революціонное дѣйствіе, дѣйствіе творческое, не можетъ

проникать собою всѣ отношенія между людьми. Непрерывная революція требуетъ и въ этой области замѣны всякихъ нормъ свободною игрой свободныхъ творческихъ актовъ. Въ реальномъ мірѣ это требованіе означаетъ все тотъ же вѣчный бунтъ противъ права и хозяйства.

Бунтъ противъ хозяйства—вѣчный бунтъ, перенесенный въ сферу общественно необходимаго труда, бунтъ разрушающій идиллію мирнаго разграниченія областей труда и творчества, вотъ единственный путь къ освобожденію. Это не діалектическій „бунтъ", не діалектическая революція: это возстаніе противъ новаго разума, поднятое не тогда, когда новый разумъ становится безуміемъ, а тогда, когда онъ еще „разумъ", но такое возстаніе уже въ самомъ корнѣ убиваетъ этотъ разумъ, а предвидѣніе его теперь же разрушаетъ самое представленіе о новомъ укладѣ. Новый укладъ при наличности бунта, какъ внутренняго мотива жизни, уже не тотъ укладъ, о которомъ мечтаютъ діалектики.

Сопоставляя общественный идеалъ коллективизма въ его современной, развитой формѣ, съ тѣмъ общественнымъ идеаломъ, къ которому должна была бы привести общая жизненная тенденція бакунизма, если бы эта тенденція нашла себѣ когда-нибудь полное и свободное выраженіе, мы усматривали въ нихъ два совершенно различныхъ принципа. Идеалъ коллективизма есть идеалъ упорядоченія хозяйственныхъ и правовыхъ отношеній ради возможно болѣе полнаго удовлетворенія насущныхъ потребностей человѣка, причемъ предполагается, что такое удовлетвореніе купленное цѣною упорядоченія жизни, служитъ условіемъ свободы и повышенія творческихъ силъ людей. Идеалъ непрерывной революціи заключается напротивъ, въ отрицаніи всякаго упорядоченія жизни, отрицаніи, проповѣ-

дуемомъ во имя творческаго преображенія міра и человѣка, при чемъ предполагается, что только постоянное устремленіе къ преображенному міру, постоянный бунтъ есть первое и самое существенное условіе не только свободы творчества, но и свободнаго удовлетворенія „потребностей“. Для всякаго ясно, что о примиреніи этихъ двухъ идеаловъ не можетъ быть и рѣчи.

Но мнѣ могутъ сказать, что самое сопоставленіе ихъ незаконно, что нельзя сравнивать идеала ближайшаго будущаго съ идеаломъ „преображеннаго міра“. Нѣтъ, можно и должно ихъ сравнивать. Можно и должно, потому что идеалъ преображеннаго міра ставитъ извѣстныя требованія къ ближайшему будущему; а съ другой стороны, идеалъ ближайшаго будущаго, какъ его понимаютъ коллективисты, заключаетъ въ себѣ извѣстный критерій оцѣнки жизни вообще, т. е., даетъ намекъ на высшую, конечную цѣль коллективизма. Такой цѣлью навсегда остается свобода, какъ понятая необходимость, какъ власть организованнаго общественнаго цѣлаго надъ природой, пріобрѣтаемая цѣною власти надъ личностью.

Но если такъ, если дѣйствительно, идеалъ непрерывной революціи и идеалъ коллективизма такъ враждебны другъ другу; если даже ближайшее будущее съ точки зрѣнія бакунинскихъ тенденцій должно представляться не такимъ, какимъ оно представляется марксистамъ, то можно ли говорить объ этихъ двухъ теченіяхъ, какъ о теченіяхъ соціалистическихъ, можно ли призывать соціалистовъ оглянуться на Бакунина и остановить свое вниманіе на его недосказанныхъ мысляхъ и недоконченныхъ дѣлахъ? Какое дѣло соціалистамъ, спросятъ меня, до чуждаго имъ и враждебнаго имъ идеала преображеннаго міра?

Я совершенно согласенъ съ тѣмъ, что большин-

ству соціалистовъ нѣтъ и не можетъ быть въ настоящее время никакого дѣла до этого дѣйствительно чуждаго имъ идеала. Но такъ какъ я думаю, что до него есть дѣло соціализму, какъ движенію, что соціализму не такъ чуждъ и враждебенъ этотъ идеалъ, какъ онъ былъ чуждъ и враждебенъ многимъ соціалистамъ, то я не могу отдѣлиться отъ вѣры въ то, что и теперь среди соціалистовъ найдутся люди, которые увидятъ въ Бакунинѣ не только „политически-преступную натуру"...

Пусть скажетъ мнѣ тотъ, кто изучалъ исторію соціалистическихъ ученій и соціалистическаго движенія, была ли когда-нибудь въ соціализмѣ *одна* правда. И не имѣетъ ли всякое вообще живое движеніе двухъ правдъ? Не бываетъ ли иной разъ правда сегодняшняго дня чужда и враждебна правдѣ послѣзавтрашняго дня? Пусть скажутъ мнѣ: какая изъ двухъ правдъ французской великой революціи была болѣе истинной правдой? Та ли, которая обѣщала введеніемъ новаго „закона" разрѣшить всѣ противорѣчія жизни и создать мирное и благоденственное житіе добродѣтельныхъ хозяевъ и почтительныхъ рабочихъ, или та, что стихійно возставала на новый законъ и утопически рвалась къ новой борьбѣ? Какая изъ этихъ правдъ была болѣе „реалистической", а какая болѣе живой?

Левъ Шестовъ.

# Похвала глупости.

## Похвала глупости.

(По поводу книги Николая Бердяева Sub specie aeternitatis).

Den Leib möcht ich noch haben
Den Leib so zart und jung;
Die Seele könnt ihr begraben,
Hab'Selber Seele genug.

*H. Heine.*

Не въ насмѣшку, какъ это сдѣлалъ въ старину знаменитый Эразмъ Роттердамскій, а искренно и отъ всей души начинаю я свое похвальное слово глупости. И въ этомъ новая книга Бердяева во многомъ поможетъ мнѣ. Онъ могъ бы, если бъ захотѣлъ назвать ее, по примѣру своего давно умершаго коллеги похвалой глупости, ибо задача ея—вызовъ здравому смыслу. Правда, въ ней собраны статьи за шесть лѣтъ, такъ что, собственно говоря, полнаго единства задачи нѣтъ и быть не можетъ. Шесть лѣтъ огромный срокъ и даже не только такой писатель, какъ Бердяевъ, но и всякій другой въ большей или меньшей степени измѣняется за столь продолжительное время. Книга начинается давно написанной статьей „Борьба за идеализмъ", въ которой авторъ держится еще строго кантовской точки зрѣнія, какъ извѣстно, допускающей и здравый смыслъ и всѣ сопутствующія ему добродѣтели. Затѣмъ

постепенно авторъ эволюціонируетъ и въ концѣ книги уже открыто объявляетъ войну здравому смыслу, противупоставляя ему, однако, не Глупость, какъ то дѣлается обыкновенно, а Большой Разумъ. Конечно, можно и такъ выразиться, можно Глупость назвать Большимъ Разумомъ и это, если угодно, имѣетъ свой глубокій смыслъ, точнѣе глубокую ядовитость. Ибо что можетъ быть обиднѣй и унизительнѣй для здраваго смысла, чѣмъ присвоеніе Глупости почетнаго титула Большого Разума? Вѣдь до сихъ поръ здравый смыслъ считался отцомъ и ближайшимъ другомъ всякихъ разумовъ, большихъ и малыхъ. Теперь же Бердяевъ, пренебрегая родословными и исторически сложившейся геральдикой, возводитъ „противуположность здраваго смысла", т. е. Глупость, въ санъ Большого Разума. Несомнѣнно великая дерзость, но Бердяевъ—писатель дерзкій по преимуществу, и въ этомъ, по моему мнѣнію, его лучшее качество. Я сказалъ бы, что въ его дерзости—его дарованіе, его философскій и литературный талантъ. Какъ только она покидаетъ его, изсякаетъ источникъ его вдохновенія, ему нечего сказать, онъ перестаетъ быть самимъ собою. Но, я забѣжалъ нѣсколько впередъ. Вернемся къ его эволюціи, вѣрнѣе къ эволюціи его идей.

Я уже указалъ, что Бердяевъ, какъ и всякій думающій человѣкъ, за шесть лѣтъ много разъ мѣнялъ свои убѣжденія или свои идеи. Философскія, конечно. Въ своихъ политическихъ воззрѣніяхъ онъ проявляетъ несравненно большую устойчивость и постоянство. Онъ былъ и остался демократомъ и даже, кажется, соціалистомъ. Это любопытно. Отчего люди гораздо легче мѣняютъ свои философскія убѣжденія, чѣмъ политическія? Такая-же сравнительная прочность политическихъ убѣжденій наблюдается и у другихъ писателей,

продѣлавшихъ вмѣстѣ съ Бердяевымъ эволюцію отъ марксизма черезъ идеализмъ къ мистицизму и даже къ положительной религіи. Напр. хотя бы Булгаковъ. Если бы онъ проявилъ ту-же быстроту въ смѣнѣ политическихъ убѣжденій, быть бы ему теперь либо въ черносотенникахъ, либо въ максималистахъ, т. е. гдѣ-нибудь на послѣдней окраинѣ политическаго поля. Но онъ, какъ былъ, такъ и остался вмѣстѣ съ Бердяевымъ, и демократомъ, и соціалистомъ. Правда, онъ уже не благоговѣетъ предъ Марксомъ,—но лишь въ области теоріи. Въ практическихъ вопросахъ онъ остался вѣрнымъ себѣ, такъ что существовавшій въ представленіи публики неразрывный nexus idearum между православіемъ и реакціонерствомъ, долженъ считаться отнынѣ окончательно разорваннымъ *). Теперь много,—даже среди молодежи, учениковъ Булгакова,—такихъ, которые вмѣстѣ со своимъ учителемъ, пекутся о православной церкви и все-таки не воспѣваютъ ни земскихъ начальниковъ съ розгами, ни военно-полевыхъ судовъ, ни неограниченной власти министровъ. Чѣмъ же объясняется непостоянство философскихъ убѣжденій у людей въ политическомъ отношеніи стойкихъ и непоколебимыхъ? Ясно, что не характеромъ. Ибо нельзя же одновременно имѣть и стойкій и измѣнчивый характеръ.

Оставлю пока вопросъ безъ отвѣта, но обращу

*) См. недавно вышедшую книгу Булгакова „Краткій Очеркъ Политической Экономіи“. Въ ней проводится очень либеральная точка зрѣнія, нисколько не уступающая другимъ либеральнымъ точкамъ зрѣнія. Въ обыкновенныхъ политическихъ экономіяхъ гуманные взгляды (о возмутительности крѣпостнаго права, гаремовъ, ростовщичества, эксплоатаціи рабочихъ и т. д.) обосновываются на морали у Булгакова—на религіи. Въ этомъ вся разница.

вниманіе читателя на другую особенность идейнаго развитія Бердяева (тоже и Булгакова). Какъ только онъ покидаетъ какой-либо строй идей ради новаго, онъ уже въ своемъ прежнемъ идейномъ богатствѣ не находитъ ничего достойнаго вниманія. Все—старье, ветошь, ни къ чему не нужное. Напримѣръ, экономическій матеріализмъ. Когда-то (въ своей первой книгѣ) Бердяевъ восторгался имъ, правда, не въ его чистомъ видѣ, а въ соединеніи съ кантіанствомъ, и считалъ, что въ немъ всѣ истины. Теперь онъ уже въ немъ не видитъ ни одной истины. Я и ставлю вопросъ—разрѣшается-ли философу такая безумная расточительность? Вѣдь того и гляди, у матеріалистовъ были хоть крупицы истины?! Неужели пренебрегать ими? Или впослѣдствіи, когда пришлось снова сниматься съ мѣста и покидать старика Канта, Бердяевъ все бросилъ, ничего не подобралъ, словно бы его тяготила всякая поклажа и налегкѣ помчался къ метафизикѣ, заранѣе увѣренный, что онъ найдетъ у нея и тучныя стада, и огромныя поля,—словомъ все, что нужно человѣку для пропитанія. Потомъ бросилъ метафизику и ринулся въ глубину религіозныхъ откровеній. На страницахъ „Вопросовъ Жизни“ предъ читателемъ развернулась исторія обращенія Бердяева изъ метафизика въ вѣрующаго христіанина. Обращеніе въ особенности поражающее своей порывистостью. Даже для Бердяева слишкомъ скоро. Онъ сталъ христіаниномъ прежде, чѣмъ выучился четко выговаривать всѣ слова символа вѣры. Метаморфоза, очевидно, произошла за порогомъ сознанія. Въ своей статьѣ „О новомъ религіозномъ сознаніи,“ въ которой онъ впервые начинаетъ говорить о Христѣ, богочеловѣкѣ, человѣкобогѣ и т. п. онъ обрывается, заикается, словомъ обнаруживаетъ всѣ признаки того, что попалъ въ чуждую и

незнакомую ему область, гдѣ приходится двигаться наугадъ и ощупью. Между прочимъ, слѣдуетъ отмѣтить тотъ любопытный фактъ, что всѣ наши писатели, пришедшіе къ христіанству путемъ эволюціи, никакъ не могутъ научиться по настоящему выговаривать святыя слова. Даже Мережковскій, вотъ уже сколько лѣтъ упражняющійся на богословскія темы, не дошелъ до сихъ поръ до сколько-нибудь значительной виртоузности, несмотря на свое несомнѣнное литературное дарованіе. Настоящаго тона нѣтъ. Въ родѣ того, какъ человѣкъ въ зрѣломъ возрастѣ изучившій новый языкъ. Всегда узнаешь въ немъ иностранца. То-же и Булгаковъ. Онъ оригинально рѣшилъ трудную задачу и съ первыхъ же статей сталъ выговаривать слово Христосъ тѣмъ же тономъ, которымъ прежде произносилъ слово Марксъ. И все-таки Булгаковъ, не смотря на все преимущество простоты и естественности манеры (ибо ее не пришлось мѣнять) не удовлетворяетъ чуткаго слуха. Въ этомъ отношеніи ихъ всѣхъ далеко превосходитъ Розановъ, хотя, какъ извѣстно, онъ въ Христа не вѣритъ и Евангелія не признаетъ. Но онъ съ дѣтства былъ воспитанъ въ правилахъ благочестія, не зналъ увлеченій дарвинизма и марксизма, и сохранилъ себя нетронутымъ. Я думаю, что ни Мережковскій, ни Булгаковъ, ни Бердяевъ никогда не сравнятся съ Розановымъ. Булгаковъ, видно, это чувствуетъ и отъ религіозныхъ исканій переходитъ къ вопросамъ церкви, къ церковной политикѣ. Здѣсь, пожалуй, онъ будетъ на своемъ мѣстѣ. Политика, вопросы общественнаго устройройства старое, близкое, родное дѣло.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ многое... Прежде всего, что идейная эволюція, которая въ старину продѣлывалась такъ трудно и съ такой чрезвычайной медленностью, а теперь проходитъ съ такой легкостью и

быстротой, вовсе не знаменуетъ собой глубокихъ внутреннихъ измѣненій. Булгаковъ, когда былъ марксистомъ, былъ такимъ же хорошимъ человѣкомъ, какъ и теперь. Бердяевъ кантіанецъ или метафизикъ, Мережковскій нитшіанецъ или христіанинъ—съ внутренней стороны разницы нѣтъ. Cuculeus non facit monachum. И вообще, видно, старики ошибались, когда думали, что философскія идеи нужно такъ тщательно оберегать отъ ржи и моли и всегда держать въ сухомъ мѣстѣ, чтобъ не испортились. Политическія убѣжденія дѣло другое. Въ политикѣ перемѣнилъ убѣжденія, мѣняй друзей и враговъ: стрѣляй въ тѣхъ, кого вчера защищалъ грудью, и наоборотъ. Тутъ призадумаешься. Ну, а перейти отъ кантіанства къ гегеліанству и даже horribile dictu—къ матеріализму, что̀ кому отъ этого сдѣлается? Я даже не вижу никакихъ основаній для человѣка, который хорошо знаетъ нѣсколько философскихъ системъ, непремѣнно эволюціонировать отъ одной къ другой. Дозволительно, смотря по обстоятельствамъ, вѣрить то въ одну, то въ другую. Даже въ теченіе дня перемѣнить двѣ-три. Утромъ быть убѣжденнымъ гегеліанцемъ, днемъ держаться прочно Платона, а вечеромъ... бываютъ такіе вечера, что и въ Спинозу увѣруешь: такой неизмѣнной покажется наша natura naturata. Трудно только добровольно согласиться, что за добродѣтель не слѣдуетъ никакой награды. Слѣдовало бы, по правдѣ сказать, даже очень бы слѣдовало. Но разъ Deus sive natura sive substantia такъ устроенъ, что и самъ не можетъ никакъ измѣнить своей природы—ничего не подѣлаешь, поневолѣ примиришься и постараешься утѣшиться созерцаніемъ міра sub specie aeternitatis.

## II.

Впрочемъ, Бердяевъ, хотя и заимствовалъ заглавіе для своей книги у Спинозы, отнюдь не стоитъ на точкѣ зрѣнія Спинозы, и я тоже сейчасъ, хотя теперь и вечеръ, вѣрнѣе глубокая ночь, менѣе всего расположенъ къ спинозизму. Мы оба сходимся въ одномъ. Мы ненавидимъ всякаго рода ratio и противоставляемъ ему—Бердяевъ—Большой Разумъ, я—Глупость. Аргумента въ защиту своего термина мнѣ можно, кажется, не представлять и это тѣмъ удобнѣе, что у меня, собственно говоря, и никакихъ особенныхъ аргументовъ нѣтъ. Просто не люблю торжественныхъ словъ въ родѣ Большого Разума, метафизики, сверхчувственности, мистицизма. Если это недостатокъ—то снисходительный читатель, навѣрное, проститъ. Тѣмъ болѣе, что въ настоящей статьѣ за торжественными словами дѣло не станетъ. Бердяевъ, въ противуположность мнѣ, ихъ очень любитъ и въ цитатахъ изъ его книги ихъ найдется не мало. И такъ, посмотримъ, что можетъ сдѣлать и сказать Бердяевъ во славу Глупости (пишу Глупость съ большой буквы по примѣру Бердяева, который Большой Разумъ такъ пишетъ). Лучшей, въ этомъ и во всѣхъ прочихъ отношеніяхъ статьей его является статья „К. Леонтьевъ, философъ реакціонной романтики". Леонтьева у насъ даже и по слухамъ не знаютъ, а кто знаетъ, можетъ только два слова сказать о немъ: сотрудникъ „Московскихъ Вѣдомостей" и „Русскаго Вѣстника"—стало быть реакціонеръ. Между тѣмъ уже по цитатѣ изъ его сочиненій, приведенной Бердяевымъ въ эпиграфѣ къ своей статьѣ, сразу видно, что мы имѣемъ дѣло съ личностью незаурядной, замѣчательной. Судите сами. Леон-

тьевъ говоритъ: „не ужасно-ли и не обидно-ли было думать, что Моисей всходилъ на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели свои пуническія войны, что геніальный красавецъ Александръ въ пернатомъ какомъ-нибудь шлемѣ переходилъ Граникъ и бился подъ Арабеллами, что апостолы проповѣдывали, мученики страдали, поэты пѣли, живописцы писали и рыцари блистали на турнирахъ *для того* только, чтобы французскій, нѣмецкій или русскій буржуа въ безобразной и комической своей одеждѣ благодушествовалъ бы индивидуально или коллективно на развалинахъ всего этого прошлаго величія". И еще: „надо *подморозить* хоть немножко Россію, чтобъ она не гнила". Уже по приведеннымъ словамъ сразу видно, что мы имѣемъ дѣло съ духомъ смѣлымъ, своеобразнымъ, независимымъ. Или еще примѣръ: „именно эстетику-то приличествуетъ во времена неподвижности быть за движеніе, во времена распущенности за строгость; художнику прилично быть либераломъ при господствѣ рабства, ему слѣдуетъ быть аристократомъ по тенденціи при демагогіи, немножко libre penseur'омъ („немножко" вѣроятно для цензуры и редактора) при лицемѣрномъ ханжествѣ, набожнымъ при безбожіи". Такого рода откровенность даже въ наше время, когда прежняя внутренняя цензура почти совсѣмъ отмѣнена, не часто встрѣтишь. Самъ Бердяевъ, открывшій для русскаго читателя Леонтьева и съ радостью и уваженіемъ отмѣчающій независимость его мысли, въ концѣ концовъ подвергаетъ его сужденія догматической критикѣ. Преданіе, традиція тяготѣетъ надъ нимъ и примѣръ Леонтьева, при всей своей соблазнительности, кажется ему слишкомъ рискованнымъ и опаснымъ, благодаря чему, какъ въ этой такъ и въ другихъ статьяхъ, подмѣчается у него странная двойственность. Сердцемъ онъ сочув-

ствуетъ Леонтьеву, радуется державной свободѣ его души, гибкости и легкости его мысли, но умъ, вѣрнѣе умы, малый, средній и большой, всѣ возстаютъ противъ бѣднаго сердца со своими категорическими императивами. „Ты не долженъ въ своихъ сужденіяхъ считаться ни съ чѣмъ, кромѣ единой и вѣчной истины", кричатъ они властными голосами, и Бердяевъ, недавно на минуту насладившійся вмѣстѣ съ Леонтьевымъ прелестью общенія съ легкомысленной, капризной, но изящной и очаровательной Глупостью, послушно возвращается на свое мѣсто и отрекается и отъ себя, и отъ Леонтьева. Чудесно начатая статья кончается проектомъ соглашенія между Глупостью и здравымъ смысломъ, соглашенія, при которомъ всѣ выгоды на сторонѣ послѣдняго. Бердяевъ никакъ не можетъ окончательно повѣрить, что Глупость имѣетъ свои законныя, не подлежащія ни контролю, ни ограниченію права. Она прекрасна, спору нѣтъ, здравый смыслъ до смерти надоѣлъ и скученъ, какъ старая ханжа, но все же повиноваться нужно ему, а Леонтьевъ подлежитъ укрощенію. И всѣ почти статьи Бердяева написаны по тому же плану, что статья о Леонтьевѣ. Синтезъ ли тутъ замѣшанъ (вѣрнѣе всего, что Синтезъ) или что иное--не могу точно сказать. Начинаетъ, обыкновенно, Бердяевъ съ того, что набросится на здравый смыслъ, кричитъ, бранитъ его, съ грязью смѣшиваетъ, топаетъ ногами. Бѣдный здравый смыслъ, совершенно не привыкшій къ такому обращенію (мнѣ кажется, что никто изъ нашихъ писателей не умѣетъ такъ свысока и пренебрежительно разговаривать съ здравымъ смысломъ, какъ Бердяевъ) дрожитъ, теряется, не знаетъ съ испугу, что сказать въ свое оправданіе. Онъ не можетъ вынести такого къ себѣ отношенія; до сихъ поръ обыкновенно кричали и топали ногами, когда разговаривали съ Глупостью.

Но, подъ конецъ статьи Бердяевъ обязательно смягчается и вновь возвращаетъ здравому смыслу если не всѣ, то хоть часть исторически признанныхъ за нимъ правъ. Поэтому, его книга можетъ быть интересна и полезна для людей разнообразныхъ вкусовъ. Кому нравится здравый смыслъ, тотъ пусть обращаетъ преимущественное вниманіе на заключительныя страницы статей, кто любитъ Глупость—пусть читаетъ главнымъ образомъ начала: жалѣть не будетъ. Мнѣ, какъ я уже признался, больше по сердцу Глупость. Не то, чтобъ я былъ увѣренъ въ ея окончательной побѣдѣ надъ здравымъ смысломъ. Увѣренности такой у меня нѣтъ. Но вѣдь не возбраняется иногда и идеализировать жизнь, т. е. вѣрить тому, чего не бываетъ и не вѣрить тому, что бываетъ. Есть даже идеалистическія философскія направленія. Многіе люди постоянно и систематически вѣрятъ въ несуществующее и никогда не вѣрятъ въ дѣйствительность. Я позволяю себѣ иногда роскошь добровольнаго заблужденія и съ истиннымъ наслажденіемъ перечитываю тѣ мѣста книги Бердяева, въ которыхъ приводятся его собственныя или чужія глупости и вѣрю имъ, вѣрю, хотя бы они тысячу разъ противорѣчили всякой несомнѣнности и очевидности. Онъ напримѣръ говоритъ: „мистическій реализмъ ведетъ не къ статическому догматизму, а къ *догматизму динамическому* (подчеркнулъ я), всегда двигающемуся, творческому безъ границъ, прозрѣвающему и преображающему. Живая и реальная мистика всегда должна что-нибудь открывать, что-нибудь утверждать, должна опыты производить и разсказывать объ испытанномъ и увидѣнномъ, она догматична во имя движенія, чтобы движеніе дѣйствительно было, чтобы въ движеніи что нибудь происходило“. Т. е. адогматическій догматизмъ, или догматическій адогматизмъ, такъ

называемое contradictio in adjecto; движущійся покой, деревянное желѣзо и т. д. Я спрашиваю, какой еще писатель имѣетъ дерзновеніе такъ открыто противорѣчить законамъ логики и такъ мало о логикѣ (томъ-же здравомъ смыслѣ) заботиться?! И это уже въ самомъ началѣ книги, въ предисловіи! Мнѣ только ужасно жаль, что Бердяевъ употребляетъ такъ много незнакомыхъ публикѣ иностранныхъ терминовъ. Благодаря этому смыслъ его рѣчей для большинства теменъ. Пожалуй, найдется не мало читателей, которые, пробѣжавши приведенныя строки, вовсе и не оцѣнятъ ихъ по достоинству. Подумаютъ, что это обыкновенная ученость, трудная для пониманія именно потому, что очень строго придерживается логики и боится согрѣшить предъ закономъ противорѣчія. А теперь не угодно-ли отрывокъ изъ послѣсловія: „Никакая наука не можетъ доказать, что въ мірѣ невозможно чудо, что Христосъ не воскресъ, что природа Божества не раскрывается въ мистическомъ опытѣ,—все это просто внѣ науки, у науки нѣтъ словъ, которыя выразили бы не только что-либо положительное въ этой области, но хоть и что-либо отрицательное. Положительная наука можетъ только сказать: по законамъ природы, открываемымъ физикой, химіей, физіологіей и прочими дисциплинами, Христосъ не могъ воскреснуть, но въ этомъ она только сходится съ религіей, которая тоже говоритъ, что Христосъ воскресъ не по законамъ природы, а преодолѣвъ необходимость, побѣдивъ законъ тлѣнія, что воскресеніе Его есть таинственный мистическій актъ, къ которому мы пріобщаемся только въ религіозной жизни“. Наука, положимъ, говоритъ не такъ, но до науки намъ сейчасъ дѣла нѣтъ. У Бердяева же получается, что законы природы и существуютъ, и не существуютъ. Ибо чудеса не только воз-

можны, но даже и происходили въ дѣйствительности на глазахъ у людей. Бердяевъ вспоминаетъ только о воскресеніи Христа. А воскрешеніе Лазаря, излѣченіе слѣпыхъ и паралитиковъ, а пятитысячная толпа, насытившаяся двумя хлѣбами и пятью рыбами и т. д.? Все это извѣстно намъ изъ того-же источника, изъ котораго мы знаемъ о воскресеніи Христа. Стало быть, въ свое время нарушеніе законовъ природы было столь же обыкновеннымъ явленіемъ какъ въ настоящее время ихъ ненарушимость. И стало быть либо положеніе науки, что законы природы ненарушимы, вопреки логикѣ, сосуществуетъ съ противуположнымъ положеніемъ, что законы природы могутъ быть нарушаемы, либо оно прямо ложно. Это заключеніе, особенно близкое и дорогое мнѣ, такъ же близко и дорого сердцу Бердяева. Онъ его формулируетъ въ слѣдующихъ словахъ: „быть можетъ логическіе законы, которые держатъ насъ въ тискахъ, это лишь болѣзнь бытія, дефектъ самаго бытія". Зачѣмъ только „быть можетъ"? Прямо бы догматъ: логическіе законы есть только болѣзнь бытія и отсюда выводъ: такъ какъ логика для насъ необязательна, то, стало быть, законы природы одновременно и существуютъ и не существуютъ. Такъ было бы лучше.

Впервые мысль о томъ, что законы природы и существуютъ и не существуютъ—мысль, проходящая черезъ всю вторую половину книги Бердяева, высказана съ особенной ясностью въ статьѣ „о новомъ религіозномъ сознаніи", посвященной Мережковскому.

Повидимому самая мысль возникла у него отчасти подъ вліяніемъ Мережковскаго. Повидимому Бердяевъ считаетъ себя многимъ обязаннымъ этому послѣднему и не находитъ нужнымъ скрывать этого обстоятельства. Темы Мережковскаго онъ считаетъ геніальными

и усваиваетъ не только темы, но и любимыя слова и выраженія Мережковскаго (Ипостась пишетъ съ прописной ижицы). Бердяевъ говоритъ: „Мережковскій понялъ, что исходъ изъ религіозной двойственности, изъ противуположности двухъ безднъ—неба и земли, духа и плоти, языческой прелести міра и христіанскаго отреченія отъ міра, что исходъ этого не въ одномъ изъ Двухъ, а въ Третьемъ: въ Трехъ. Въ этомъ его огромная заслуга, огромное значеніе для современнаго религіознаго движенія. Мука его, родная намъ мука, въ вѣчной опасности смѣшенія, подмѣны въ двоящемся Ликѣ Христа и Антихриста, въ вѣчномъ ужасѣ, что поклонишься не Богу Истинному, что отвергнешь одно изъ Лицъ Божества, одну изъ безднъ, не противный Богу, а лишь противуположный, и столь-же Божественный полюсъ религіознаго сознанія". Я лично не раздѣляю сужденій ни Мережковскаго, ни Бердяева. Я даже не полагаю, что такъ поставленный вопросъ о небѣ и землѣ можетъ имѣть большой интересъ. Я нахожу, что Мережковскій, заимствовавшій и постановку вопроса и его разрѣшеніе главнымъ образомъ у Достоевскаго, ложно понялъ этого послѣдняго. Основной человѣческій вопросъ есть отнюдь не вопросъ моральный. Если сочиненія Достоевскаго въ томъ смыслѣ недостаточно ясны и допускаютъ различныя толкованія, то это лишь потому, что Достоевскій, какъ и всякій человѣкъ новаго слова и новаго дѣла, не умѣлъ и не рѣшался быть всегда только самимъ собой. Онъ пользовался многими старыми словами. И, такъ какъ старое понятнѣе новаго, то за старое и ухватились. Теологія Достоевскаго—есть принятое имъ готовое наслѣдіе. Такъ что въ сущности Мережковскій черезъ голову Достоевскаго получилъ богатства, хранившіяся до него въ старинныхъ сокровищницахъ европейской культуры. То же,

что принадлежало собственно Достоевскому, было признано Мережковскимъ лишь на минуту—и потомъ предано забвенію. Бердяевъ въ этомъ слѣдуетъ примѣру Мережковскаго. Правда, что Бердяевъ не всегда и не во всемъ соглашается съ Мережковскимъ, часто споритъ съ нимъ и иногда даже посылаетъ ему несправедливые упреки. Напримѣръ онъ говоритъ: „у него (у Мережковскаго) часто не хватаетъ художественнаго дара для творчества образовъ и мыслительнаго дара для творчества философскихъ концепцій". Если я правильно понимаю Бердяева, то въ этихъ словахъ онъ высказываетъ общераспространенное мнѣніе о Мережковскомъ. Всѣ говорятъ о Мережковскомъ (о Минскомъ тоже), что онъ холодный головной писатель. Т. е. всѣмъ бы хотѣлось, чтобъ Мережковскій и Минскій, прежде чѣмъ говорить о крестныхъ страданіяхъ, повисѣли бы съ часикъ сами на крестахъ. Иначе будто бы нельзя довѣрять ихъ освѣдомленности. Какая дикость, некультурность! Изъ-за новаго образа, изъ-за новой концепціи добровольно на крестъ идти! И Бердяевъ, свой-же братъ писатель повторяетъ такія вещи!

Это я, впрочемъ, только къ слову замѣтилъ, тѣмъ болѣе, что все равно ни Мережковскій, ни Минскій не поддадутся соблазну. Ибо знаютъ, что, если уже выбирать, то лучше, чтобъ страдали книги, чѣмъ ихъ авторы. И, затѣмъ, все, что нужно узнать для составленій философскихъ концепцій, можно добыть болѣе простымъ и менѣе рискованнымъ путемъ. Самъ же Бердяевъ пишетъ про Мережковскаго; „онъ видѣлъ жизнь, смыслъ ея въ греческой трагедіи, въ смерти боговъ языческихъ и рожденіи Бога христіанскаго, въ эпохѣ возрожденія съ ея великимъ искусствомъ, въ воскресеніи древнихъ боговъ, въ таинственныхъ индивидуальностяхъ Юліана Отступника и Леонардо-да Винчи,

въ Петрѣ Великомъ, Пушкинѣ, Л. Толстомъ и Достоевскомъ. Это романтическая черта въ Мережковскомъ—отвращеніе къ мелкимъ масштабамъ современности и благоговѣйное уваженіе къ большимъ масштабамъ мірового прошлаго, Мережковскій переживалъ опытъ былыхъ великихъ временъ, хотѣлъ разгадать какую-то тайну, заглянувъ въ душу такихъ огромныхъ людей, какъ Юліанъ, Леонардо и Петръ, такъ какъ тайна ихъ казалось ему вселенской". Все это вѣрно, Мережковскій дѣйствительно очень начитанный человѣкъ и вложилъ много труда и усилій въ свое дѣло, а все-таки вопросъ о Духѣ и Плоти, о Небѣ и Землѣ, въ томъ видѣ, какъ его поставилъ и разрѣшилъ Мережковскій, вовсе не есть столь кардинальный вопросъ. Не было нужды дѣлать столь огромное напряженіе, писать и читать такъ много книгъ, чтобъ доказать святость Плоти и Духа, Неба и Земли. Ибо, даже послѣ того, какъ удалось доказать въ такой степени, въ какой это по мнѣнію Бердяева удалось Мережковскому—главный-то, основной вопросъ остается все же открытымъ. И духъ святъ, и плоть свята,—но гдѣ же ручательство, что освященное нами свято также и предъ лицомъ вѣчности? А что, если тотъ-же Спиноза, который всю жизнь искалъ вѣчности, правъ и Deus sive natura sive substantia, не знающій ни добра, ни зла, ни радостей, ни страданія, ни святости, ни порочности, словомъ стоящій внѣ человѣческихъ цѣлей—если онъ, такой богъ, былъ началомъ и источникомъ жизни? И, если созерцать жизнь sub specie aeternitatis значитъ видѣть въ ней то, что видѣлъ блѣдный голландскій отшельникъ? У Достоевскаго на эту тему много разсказано.

III.

Такого вопроса Бердяевъ никогда себѣ не ставилъ и ставить не хочетъ. Основная его предпосылка (и даже не предпосылка, а нѣчто гораздо болѣе прочное, какъ увидимъ ниже), исходное предположеніе: то, что ему нужно, онъ всегда найдетъ. Много онъ разсказываетъ о своихъ сомнѣніяхъ и о томъ, какъ онъ преодолѣвалъ ихъ. Но вся книга его говоритъ о томъ, что его сомнѣнія никогда не могли сдвинуть съ мѣста заложеннаго въ глубинѣ его души гранита вѣры. Онъ сомнѣвался въ томъ, кто правъ Фихте или Гегель, Кантъ или Марксъ, Михайловскій или Мережковскій, но онъ всегда былъ убѣжденъ, что на чьей бы сторонѣ ни оказалась правота она все-же будетъ имѣть успокоительный, отвѣчающій человѣческимъ желаніямъ характеръ. Въ этомъ отношеніи онъ сохранилъ старыя традиціи русской литературы. Въ своей статьѣ: „Н. К. Михайловскій и Б. Н. Чичеринъ“ онъ пишетъ: „со смертью Михайловскаго какъ бы сошла со сцены цѣлая эпоха въ исторіи нашей интеллигенціи, оторвалась отъ насъ дорогая по воспоминаніямъ частица нашего существа, нашей интеллигентской природы. И каждый русскій интеллигентъ долженъ живо чувствовать эту смерть и долженъ задуматься на могилѣ Н. К. надъ своимъ историческимъ прошлымъ и надъ своими обязанностями предъ будущимъ. Когда-то въ дни ранней юности всѣ мы зачитывались Михайловскимъ, онъ будилъ нашу юную мысль, ставилъ вопросы, давалъ направленіе нашей проснувшейся жаждѣ общественной правды. Потомъ мы ушли отъ нашего первоначальнаго учителя, переросли его, но бьемся и до сихъ поръ надъ поставленными имъ проблемами, такъ тѣсно сближавшими философію и жизнь. Это очень характерно:

Михайловскій никогда не былъ философомъ по способу рѣшенія различныхъ вопросовъ и по недостатку философской эрудиціи, но безпокоили его всю жизнь именно философскіе вопросы и у порога его сознанія уже поднимался бунтъ противъ ограниченности позитивизма. Въ этомъ онъ былъ типическимъ русскимъ интеллигентомъ, полнымъ философскихъ настроеній, но лишеннымъ философской школы и связаннымъ предразсудками позитивизма. Мы любили и любимъ Михайловскаго за ту духовную жажду, которая такъ рѣзко отличаетъ русскую интеллигенцію отъ мѣщанства интеллигенціи европейской". Я думаю, что духовная связь и родство съ Михайловскимъ какъ Бердяева, такъ и другихъ современныхъ русскихъ писателей (всей той группы, которая дала тонъ и направленіе „Проблемамъ Идеализма" и „Вопросамъ жизни") гораздо тѣснѣе и прочнѣе. Михайловскій не зналъ нѣмецкой философіи и смѣшивалъ трансцедентное съ трансцедентальнымъ. Михайловскій не любилъ метафизики. Это, конечно, такъ. Но, вѣдь это, право дѣло вкуса и при другихъ обстоятельствахъ поколѣнію 90-хъ годовъ во все не было бы и надобности ополчаться противъ стараго учителя. И, пожалуй слова „мы переросли его" менѣе всего подходятъ. Именно возрастомъ-то молодые писатели не старше Михайловскаго. Они пріобщились европейской культурѣ, читаютъ Платона, интересуются Леонардо-да-Винчи, Ботичелли, заглядываютъ въ священное писаніе, но молодостью, молодой вѣрой запечатлѣны всѣ ихъ дѣла и помыслы. Вотъ этотъ гранитъ, который не могутъ сдвинуть съ мѣста никакія бури и сомнѣнія—онъ былъ у Михайловскаго, онъ есть и въ Бердяевѣ и во всѣхъ его товарищахъ по литературѣ. Если бы Бердяевъ хотѣлъ со всей полнотой выразить смыслъ и значеніе своей духовной близости

съ Михайловскимъ, ему бы слѣдовало процитировать знаменитый отрывокъ изъ предисловія къ полному собранію сочиненій Михайловскаго. Хотя онъ всѣмъ извѣстенъ, но я привожу его цѣликомъ для характеристики не Михайловскаго, а Бердяева. „Всякій разъ, какъ мнѣ приходитъ въ голову слово „правда" я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нѣтъ, кажется, ни въ одномъ европейскомъ языкѣ. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются однимъ и тѣмъ же словомъ и какъ бы сливаются въ одно великое цѣлое. Правда въ этомъ огромномъ смыслѣ слова всегда составляла цѣль моихъ исканій... Я никогда не могъ повѣрить, чтобы нельзя было найти такую точку зрѣнія, въ которой правда - истина и правда - справедливость являлись бы рука объ руку, одна другую пополняя". Правда-истина живетъ въ мирѣ и согласіи съ правдой-справедливостью, иначе говоря существуетъ нравственный міропорядокъ, вполнѣ соотвѣтствующій человѣческимъ понятіямъ о должномъ и не должномъ, желательномъ и не желательномъ. При томъ Бердяевъ, какъ и Михайловскій, какъ и предшественники Михайловскаго въ русской литературѣ, не удовлетворяются позиціей идеалистовъ. Идеалисты изъ нѣмцевъ, какъ извѣстно, утвердивъ понятіе о должномъ, складываютъ руки. Имъ все равно уже затѣмъ, осуществляется ли въ мірѣ это должное, или остается жить только въ ихъ головахъ. Михайловскій, а за нимъ Бердяевъ такого рода отвлеченностью не удовлетворяются. Имъ подавай должное, которое осуществляется, если не сейчасъ на глазахъ и не здѣсь на землѣ, то хоть позже и подальше, но непремѣнно осуществляется. Не нѣмцы же мы въ самомъ дѣлѣ какіе-нибудь. Пусть попытается кто-нибудь хоть на минуту, хоть въ видѣ предположенія выр-

вать у Михайловскаго или Бердяева допущеніе, что объективная истина сама по себѣ, а справедливость—сама по себѣ. Впередъ говорю: даромъ время потратитъ. Поэтому я продолжаю настаивать, что Бердяевъ, какъ и Мережковскій, и Булгаковъ только по недоразумѣнію считаютъ себя продолжателями дѣла Достоевскаго. Когда Достоевскій висѣлъ на крестѣ, онъ усомнился, во всемъ и до конца усомнился. Его книги выиграли отъ этого въ напряженности—но его „философская концепція" потеряла всю сладость, свойственную такъ называемому синтезу. Разумѣется, изъ того, что Достоевскій подъ пыткой отрекся отъ сладости, нисколько не слѣдуетъ, что Бердяеву, Мережковскому или Булгакову полагается пить уксусъ, смѣшанный съ желчью. Я хотѣлъ только установить фактъ, что никогда еще сомнѣнію не удалось подкопаться подъ непоколебимый гранитъ вѣры Бердяева въ торжество добра и, что въ этомъ отношеніи онъ не уступаетъ Михайловскому и имѣетъ всѣ преимущества предъ Достоевскимъ, не выдержавшимъ испытанія. И это не психологическая догадка, а фактъ. Откуда я его добылъ—не скажу, но, чтобъ успокоить скептическаго читателя, сообщу, что добылъ его отнюдь не путемъ мистическаго откровенія, а общепризнаннымъ эмпирическимъ путемъ.

При всемъ томъ, Бердяевъ все-таки имѣетъ (уже въ противуположность Михайловскому) вкусъ къ Глупости, и это обстоятельство кажется мнѣ чрезвычайно отраднымъ. Если даже такіе прочные, гранитные люди пресытились здравымъ смысломъ и хоть для развлеченія начинаютъ искать общества Глупости—значитъ можно еще кой на что надѣяться. Правда, основаніе не гранитное. Но, по нынѣшнимъ временамъ и того будетъ достаточно.

## IV.

Du choc des opinions jaillit la vérité говорятъ французы. Я этого не думаю. По мнѣ, мнѣнія могутъ себѣ сталкиваться сколько имъ угодно, этимъ истины не выманишь. Она слишкомъ умна и отнюдь не выскакиваетъ при всякомъ шумѣ: ее и болѣе тонкими ухищреніями не поймаешь. Обычное послѣдствіе столкновенія мнѣній—столкновеніе людей. Но, все-таки, такъ какъ въ книгѣ Бердяева, о которой я пишу, помѣщена статья „Трагедія и обыденность", посвященная мнѣ, то я считаю себя обязаннымъ отвѣтить на представленныя имъ возраженія. Мнѣ въ сущности не столько даже возражать придется, сколько выяснять недоразумѣнія. Бердяевъ въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ со мной соглашается, приводитъ обыкновенно мои слова и подкрѣпляетъ ихъ собственными соображеніями. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда онъ хочетъ спорить, онъ уже не цитируетъ меня и даже не возражаетъ собственно мнѣ, а возстаетъ противъ тѣхъ или иныхъ философскихъ воззрѣній, къ послѣдователямъ которыхъ онъ меня причисляетъ—по причинамъ мнѣ рѣшительно неизвѣстнымъ. По поводу моей книги „Апоѳеозъ безпочвенности" онъ причисляетъ меня къ скептикамъ, за „философію трагедіи" къ пессимистамъ, и затѣмъ начинаетъ доказывать несостоятельность скептицизма и пессимизма. Между прочимъ и другіе критики приписываютъ мнѣ тѣ-же грѣхи. Хочу воспользоваться случаемъ и заявить (спорить, вѣдь, тутъ не приходится), что когда я впервые услышалъ, что меня окрестили скептикомъ и пессимистомъ, я просто протиралъ глаза отъ удивленія. Правда, я не выражаю солидарности съ существующими философскими системами и смѣюсь

надъ ихъ самоувѣренной торжественностью побѣдителей. Но, господа, развѣ это значитъ быть скептикомъ? Правда и то, что я не считаю нашъ міръ самымъ лучшимъ изъ возможныхъ міровъ. Мнѣ, дѣйствительно, кажется, что онъ могъ быть лучшимъ. Т. е., собственно говоря, внѣшній міръ мнѣ очень нравится. Я люблю и день, и раннее утро, и сумерки, и глубокую ночь. Чудесны высокія, снѣжныя горы и зеленыя долины. А какъ хороши безлюдныя, каменистыя пустыни въ Альпахъ! Даже зимняя мятель и безконечный осенній дождь имѣютъ свою прелесть... Словомъ во внѣшнемъ мірѣ мнѣ все, или почти все нравится (сейчасъ вотъ даже не могу припомнить, что въ немъ есть дурного). Только человѣка обидѣла природа. Ему бы слѣдовало быть умнѣй, красивѣй, добрѣе, даровитѣй, богаче... Неужели желать этого значитъ рисковать, что тебѣ пришьютъ ярлыкъ пессимиста?! Или, ежели не увѣруешь ни во одну изъ существующихъ великихъ философскихъ системъ, то попадешь въ скептики? Вѣдь изъ того, что до сихъ поръ истина не открыта, никакъ не слѣдуетъ, что ее никогда не откроютъ. И тѣмъ менѣе, что истины совсѣмъ нѣтъ. Или тотъ человѣкъ, который ждетъ истины и не называетъ истиной первое встрѣчное заблужденіе есть скептикъ? Я склоненъ думать обратное. По мнѣ, именно скептики, люди въ глубинѣ души убѣжденные въ томъ, что нечего искать, ибо все равно ничего не найдешь, такіе-то люди охотнѣе всего фанатически поддерживаютъ однажды усвоенную систему. Затѣмъ, если Бердяеву дозволено каждые полгода мѣнять убѣжденіе и, если, судя по приведенному выше опредѣленію подвижнаго догматизма, онъ собирается начать ихъ мѣнять каждые полмѣсяца, то почему мнѣ ихъ не мѣнять еще чаще? Это уже, такъ сказать, дѣло темперамента. Бердяевъ скоръ, а

я еще скорѣе. Онъ уже во многія философіи вѣритъ, а я уже вѣрилъ во всѣ и такъ привыкъ мѣнять ихъ, что теперь, какъ я уже говорилъ, иной разъ за одинъ день сколько ихъ перемѣнишь! Это не скептицизмъ, а подвижной, адогматическій догматизмъ. Какъ видитъ читатель, выраженіе пришлось мнѣ по вкусу. Прежде я говорилъ просто догматизмъ, теперь всегда буду говорить адогматической догматизмъ. Въ погонѣ за другими глупостями, я эту просмотрѣлъ. Спасибо Бердяеву. Уже не забуду.

Второе—Бердяевъ, возражая мнѣ, ловитъ меня на словѣ: „на этомъ мѣстѣ, говоритъ онъ, я ловлю автора „Апоееоза". Что такое свободная мысль, что такое мысль? Это уже нѣкоторая предпосылка, вѣдь всякая мысль есть уже результатъ переработки переживаній, опыта тѣмъ убійственнымъ инструментомъ, который мы называемъ разумомъ, въ ней уже обязательно есть послѣдовательность". Что правда—то правда. Поймалъ. Только зачѣмъ ловить было? И развѣ такъ книги читаютъ? По прочтеніи книги нужно забыть не только всѣ слова, но и всѣ мысли автора, и только помнить его лицо. Вѣдь слова и мысли только несовершенныя средства общенія. Нельзя душу ни сфотографировать, ни нарисовать, ну и обращаешься къ слову. Давно извѣстно, что мысль изрѣченная есть—ложь. А Бердяевъ ловитъ меня. Вмѣсто того, чтобы по человѣчеству, сознавая, какъ невозможно найти адекватныя выраженія, придти мнѣ на помощь и догадаться, онъ мнѣ въ колеса палку вставляетъ. Совсѣмъ не по-товарищески.

Этимъ, кажется, исчерпываются всѣ возраженія Бердяева. Т. е. по правдѣ сказать, есть у него еще одно, хотя мимоходомъ сдѣланное, но очень существенное и важное. Его я однако касаться не буду, такъ какъ не

умѣю на него отвѣтить, а признаваться въ этомъ не хочу. Пусть ужъ лучше никто ничего не знаетъ.

Въ заключеніе отъ всей души привѣтствую книгу Бердяева и воспѣтую въ ней Глупость. Бердяевъ несомнѣнно человѣкъ очень даровитый и въ нашей литературѣ найдутся немногіе, которые владѣли бы его искусствомъ опорачивать здравый смыслъ и возвеличивать Глупость. Одно только нехорошо. Бердяевъ часто повторяетъ общепринятыя, распространенныя, привычныя, такъ сказать, глупости. Это, по моему, безцѣльно. Вѣдь привычныя глупости какъ двѣ капли воды похожи на умныя вещи. Такъ стоитъ-ли съ ними возиться? Всегда слѣдуетъ стараться выдумывать совершенно новыя глупости, а, если это не удается, то откапывать хоть и бывшія въ употребленіи, но мало кому извѣстныя или забытыя, словомъ непривычныя. Воспѣть, напримѣръ, Одина, рыжебородаго Тора, нашего Перуна или хотя бы Магомета! Вотъ какъ Гете послѣ поѣздки въ Константинополь. Шлегель говорилъ про него, что онъ изъ язычества обратился въ магометанство.

Еще одно замѣчаніе. Въ послѣсловіи своемъ Бердяевъ черезчуръ уже поноситъ эмпирическій міръ. Называетъ его коростой. Въ увлеченіи спора часто случается съ человѣкомъ то же, что случилось съ двумя дѣвицами, игравшими въ шахматы. Забрали одна у другой королей и продолжали играть дальше. Нападая на позитивистовъ, Бердяевъ отказался отъ эмпирическаго міра. Неужели все о душѣ, да о душѣ хлопотать?! А тѣло? Не знаю, заразилъ-ли меня Леонтьевъ духомъ противорѣчія, но мнѣ хочется сказать вмѣстѣ съ Гейне: die Seele könnt ihr begraben, hab' selber Seele genug.

Александръ Вѣтровъ.

# Прошлое и настоящее анархизма.

## Прошлое и настоящее анархизма.

Читатель ошибется, если будетъ ожидать отъ меня чего-либо вродѣ очерка по исторіи анархистскихъ ученій или анархическихъ движеній. Я задаюсь въ настоящей статьѣ совершенно иными цѣлями. Въ послѣднее время много говорятъ и пишутъ объ „анархизмѣ“ самыхъ различныхъ видовъ. Выводъ, къ которому можно притти, ознакомившись со всей литературой этого теченія, едва ли можетъ быть для нея благопріятнымъ. Теоретическое обоснованіе анархизма оказывается слишкомъ непрочнымъ. Но за грубыми и неуклюжими теоретическими построеніями слышится все же что-то жизненное и цѣнное. Не даромъ мы часто встрѣчаемся съ примѣненіемъ термина „анархизмъ“ къ такимъ, повидимому, далекимъ отъ общественнаго анархизма явленіямъ, какъ извѣстныя теченія въ искусствѣ и философіи. Самъ собою напрашивается вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ анархистскія ученія способны къ дальнѣйшему развитію и каковы для того необходимыя условія. На этомъ-то вопросѣ я и остановлюсь. Выясненіе его поможетъ намъ понять дѣйствительное значеніе этого страннаго на первый взглядъ направленія въ современномъ соціализмѣ и его мѣсто въ исторіи соціалистическихъ идей.

Не смотря на весь радикализмъ анархистскихъ теорій, онѣ сохраняютъ одно наслѣдіе буржуазнаго міросозерцанія, отъ котораго чувствуетъ себя свободнымъ такъ называемый „научный“ соціализмъ. Такова идея о неустранимомъ антагонизмѣ между личностью и общественнымъ цѣлымъ. Марксисты безусловно правы, указывая на буржуазное происхожденіе этой идеи.

По ихъ мнѣнію, буржуазія не можетъ освободиться отъ такого „предразсудка“ только потому, что привыкла смотрѣть на общество, какъ на внѣшнюю по отношенію къ личности силу, ограничивающую свободу личности уже самымъ фактомъ своего существованія. О гармоніи между свободой личности и задачами цѣлаго, о внутреннемъ единеніи „я“ отдѣльнаго лица съ общественнымъ „я“, о „свободномъ подчиненіи“ перваго второму въ современномъ обществѣ мечтать не приходится. И буржуазія давно оставила эти мечты. Въ ея сознаніи укрѣпился взглядъ на общество, какъ на силу, по необходимости ограничивающую свободу личности. Анархисты, протестуя противъ коллективистическаго государства соціалистовъ, повидимому, исходятъ изъ того же привычнаго для современнаго сознанія представленія объ обществѣ. Воззрѣнія анархистовъ отличаются отъ точки зрѣнія буржуазіи лишь тѣмъ, что усматривая антагонизмъ между организованнымъ общественнымъ цѣлымъ и свободной единицей, они не соглашаются подобно буржуазіи пожертвовать интересами послѣдней во имя перваго, а наоборотъ настаиваютъ на правахъ свободной личности. По существу же взглядъ на общество у тѣхъ и другихъ остается одинаковымъ. Это обвиненіе, повторяемъ, совершенно справедливо и анархистамъ слѣдовало бы его признать. Большимъ вопросомъ является только, правы ли со-

ціалисты, призывая насъ отказаться отъ даннаго взгляда потому только, что онъ является наслѣдіемъ буржуазной культуры.

Буржуазная культура существуетъ, и она является, несомнѣнно, послѣдней, какую мы знаемъ, стадіей развитія общечеловѣческой культуры. Можно относиться къ ней, какъ угодно, можно расчленять ее на части и, оставляя одно, возставать противъ другого, можно пытаться отрицать за ней всякую цѣнность, можно даже отрицать ея существованіе, какъ специфически „буржуазной“ культуры. Одно только невозможно: — отрицать ея вліяніе на самое мысль ея отрицателей. Я думаю, что этого не сдѣлаетъ ни одинъ соціалистъ и ни одинъ анархистъ.

Правда, ни одинъ соціалистъ и ни одинъ анархистъ не можетъ въ то же время признать это вліяніе безусловно положительнымъ и не протестовать противъ него. Соціалисты должны предвидѣть новую культуру, и потому совершенно законно ихъ отрицательное отношеніе къ культурѣ, уже отживающей.

Но никто изъ соціалистовъ не скажетъ, что такъ называемая буржуазная культура, или вѣрнѣе вообще культура не оставила намъ цѣнностей, которыя и имъ, соціалистамъ, дороги. Наоборотъ, марксисты больше чѣмъ кто-нибудь другой, дорожатъ нѣкоторыми „положительными“, какъ они выражаются завоеваніями современнаго человѣчества. Въ своемъ преклоненіи предъ этими завоеваніями они заходятъ иногда даже слишкомъ далеко. „Наука“ и ея успѣхи, „реализмъ“ во всѣхъ его видахъ, иррелигіозная этика и иррелигіозное искусство — и многое другое, на чемъ настаиваютъ марксисты,—между прочимъ также и „демократизмъ“— внѣ всякаго сомнѣнія „буржуазны“. — И однако же противъ нихъ не только не поднимается протестъ, но

даже всякая попытка иначе оцѣнить успѣхи науки, отвергнуть иррелигіозность и основные принципы демократизма—вызываетъ негодованіе.

Какъ бы то ни было, но ясно, что дѣло идетъ не объ отказѣ отъ всѣхъ пріобрѣтеній старой культуры, а только о томъ отрицаніи ея которое могло бы являться необходимымъ моментомъ дальнѣйшаго развитія. Въ такомъ случаѣ лишь творческое отрицаніе, т. е. отрицаніе, ведущее впередъ, можетъ быть признано законнымъ. Прилагая этотъ критерій къ характерной для буржуазной культуры идеѣ абсолютнаго антагонизма между личностью и обществомъ, мы должны задать себѣ вопросъ, является ли отрицаніе этой идеи дѣйствительно прогрессивнымъ отрицаніемъ, не представляетъ ли оно собой лишь временной формы инстинктивнаго протеста противъ существующаго строя. И если бы анархисты стали настаивать на удержаніи указанной идеи, какъ болѣе цѣннаго пріобрѣтенія исторіи, чѣмъ даже наприм. „научное міросозерцаніе“,—никакія ссылки на ея буржуазное происхожденіе имъ страшны не были бы. Нѣкоторые намеки на то, что именно эта идея лежитъ въ основѣ анархистской критики коллективизма, въ ихъ литературѣ имѣются. „Предъ всей соціалистической партіей, говоритъ, наприм., Кропоткинъ, возникла въ настоящее время громаднѣйшая задача, какъ согласовать ея общественный, хозяйственный идеалъ съ движеніемъ въ сторону свободы личности, начинающимся въ умахъ массы“. Если возникла такая задача, значитъ соціализмъ въ лицѣ анархистски настроенныхъ своихъ представителей смутно чувствуетъ уже нѣкоторую „несогласованность“ хозяйственнаго идеала съ идеей свободы личности. У нѣкоторыхъ другихъ идеологовъ анархизма—особенно у анархистовъ-индивидуалистовъ—чувствуется прямой протестъ про-

тивъ общественнаго идеала соціалистовъ во имя идеала абсолютной свободы. Но уже въ приведенной цитатѣ изъ брошюры Кропоткина мы находимъ и ту мысль, которая помѣшала анархизму опредѣлить себя съ достаточной рѣшительностью. Цѣня свободу выше общественнаго благоустройства, сознавая непримиримость ея съ „хозяйственнымъ“ идеаломъ соціалистовъ, Кропоткинъ все же ставитъ себѣ задачу, которая въ сущности равносильна отказу отъ анархизма. Ему кажется, что нужно и можно „согласовать“ идеалъ общественнаго благополучія и благоустройства съ идеаломъ свободы личности. И весь старый анархизмъ, не исключая и Штирнера, вертится въ заколдованномъ кругу, создаваемомъ антиноміей свободы личности и общественной необходимости. Неспособность анархизма выйти изъ этой антиноміи объясняется тѣмъ же, чѣмъ объясняется вообще безпомощность некритической мысли предъ лицомъ всякой антиноміи. Онъ разсматривалъ обѣ идеи—свободы и необходимаго общественнаго „порядка“ — въ одной и той же плоскости, въ плоскости закономѣрной реальности. Онъ не выходилъ за предѣлы міросозерцанія, для котораго свобода не противорѣчитъ необходимости, но въ то же время смутно чувствовалъ, что свобода, согласованная съ необходимостью, — не та свобода, къ которой устремляется анархизмъ.

Это основное противорѣчіе не могло не отразиться на всѣхъ соціологическихъ построеніяхъ анархизма. Оно помѣшало ему создать сколько-нибудь приличную теорію. То обоснованіе идеи свободы, которое обыкновенно выдается за теорію анархизма, является отъ начала до конца сплошнымъ недоразумѣніемъ.

Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что „научный соціализмъ“ оказывается теоретически гораздо

сильнѣе и жизненнѣе стараго анархизма. Всѣ построенія этого послѣдняго исходятъ не изъ анализа общественныхъ отношеній, а изъ чисто моральнаго осужденія наблюдаемыхъ въ современномъ обществѣ „аномалій“. Если нѣкоторыми изъ анархистовъ и производится иногда анализъ современныхъ формъ общежитія, то не для того, чтобъ вскрыть основныя тенденціи ихъ развитія, а для того, чтобъ найти, какъ выражается Форъ, „корень зла“ и вырвать этотъ корень. Правда, Кропоткинъ пытался, повидимому, обосновать свой идеалъ чѣмъ-то вродѣ „научнаго прогноза“. Но о цѣнности этой попытки можно судить уже хотя бы по слѣдующему его заявленію. „Наука, говоритъ онъ, занимавшаяся ранѣе изученіемъ крупныхъ результатовъ и крупныхъ суммъ, теперь изучаетъ главнымъ образомъ безконечно-малыя величины“, а въ соотвѣтствіи съ этимъ и „понятіе объ обществѣ становится совершенно инымъ“. Аналогія между астрономіей, строящей свои вычисленія на основѣ „изученія безконечно малыхъ, населяющихъ вселенную“, и общественною наукою, которая по этому случаю должна исходить отъ индивида, приводитъ Кропоткина непосредственно къ представленію о новомъ обществѣ, которое „*непремѣнно* будетъ стремиться къ наиболѣе полному развитію личности вмѣстѣ съ наибольшимъ развитіемъ *добровольныхъ* союзовъ“. Я не говорю уже о томъ, что здѣсь самымъ варварскимъ образомъ смѣшивается вопросъ о методѣ изученія общественныхъ явленій съ вопросомъ объ идеальныхъ формахъ общественнаго строя. Но что можетъ дать намъ этотъ якобы „новый“ методъ, предписывающій общественной наукѣ разсматривать свой объектъ, исходя отъ свойствъ и „потребностей“ индивида? Научное значеніе его таково же, какъ и „философіи“ индивидуалиста

Штирнера. Этотъ послѣдній по крайней мѣрѣ рѣшительнѣе и прямѣе: для него народъ и общество—это только „призраки", а не существующія вещи. Наука объ обществѣ становится наукою о призракѣ — и остается одинъ только „единственный" и философія „единственнаго".

Я думаю, что ненаучность анархизма неслучайна: она обусловлена не отсутствіемъ въ лагерѣ анархистовъ крупныхъ научныхъ силъ или недостаточностью научнаго матерьяла, на которомъ можно было бы построить анархизмъ, какъ научную систему. Мнѣ кажется, что это ученіе и не станетъ никогда „научнымъ" въ томъ смыслѣ, какъ это слово понималъ „научный соціализмъ". „Наука" не знаетъ той антиноміи, въ разрѣшеніи которой только и можетъ заключаться философское обоснованіе анархизма. Когда этотъ послѣдній пытается разрѣшить ее, оставаясь на почвѣ „науки" и „научной философіи",—онъ оказывается обреченнымъ на теоретическое безплодіе. Онъ становится не только не научнымъ, но даже противонаучнымъ.

И этотъ недостатокъ будетъ слабымъ мѣстомъ анархизма до тѣхъ поръ, пока онъ не выяснитъ съ достаточною опредѣленностью своихъ истинныхъ стремленій.

Движущимъ началомъ во всѣхъ анархистскихъ устремленіяхъ является идея *человѣческой свободы*, антиномичная идеѣ *необходимости* общественнаго бытія. Въ этой идеѣ—весь анархизмъ, вся его сила. Но въ анархистскихъ теоріяхъ она недостаточно развита: анархисты даже не дали себѣ труда болѣе или менѣе точно опредѣлить то основное понятіе, изъ котораго они должны исходить. Они понимаютъ, что ихъ свобода не тождественна той, о которой говорятъ либералы. Она не примирится и

съ общественнымъ порядкомъ, о которомъ мечтаютъ соціалисты. Это анархисты предчувствуютъ. Но почему это такъ и въ чемъ заключается дѣйствительная свобода личности, остается невыясненнымъ. Иначе теоретики анархизма замѣтили бы, что обосновать идею абсолютной свободы личности нельзя, оставаясь на почвѣ міросозерцанія, господствовавшаго въ умахъ буржуазной интеллигенціи и такъ называемыхъ „сознательныхъ“ рабочихъ въ XIX столѣтіи. Совмѣщеніе въ сознаніи анархистовъ смутнаго тяготѣнія къ истинной свободѣ со старымъ позитивистскимъ міропониманіемъ приводило ихъ къ „ненаучности“. Поэтому задачей критическаго анархизма является прежде всего выясненіе идеи *свободы личности*.

Я не берусь въ настоящей статьѣ восполнить этотъ пробѣлъ анархистской идеологіи. Но мнѣ необходимо удѣлить нѣсколько словъ тому различію, которое обнаруживается при ближайшемъ разсмотрѣніи между обычнымъ пониманіемъ свободы и тѣмъ, которое должно быть принято анархизмомъ, если онъ не желаетъ оставаться теоретически безсильнымъ.

Все дѣло сводится здѣсь къ различію между метафизическимъ понятіемъ свободы, противопоставляемой необходимости, и обычнымъ позитивнымъ толкованіемъ его. Для позитивизма во всѣхъ его видахъ не существуетъ понятія свободы, какъ обозначенія какого либо положительнаго состоянія. Слово свобода является для него отрицательнымъ терминомъ, указывающимъ на отсутствіе тѣхъ или иныхъ стѣсненій. Нѣтъ сомнѣнія, что понятіе это перешло въ позитивистскій языкъ изъ языка метафизическаго. Но оно утратило при этомъ свое дѣйствительное содержаніе, переставъ обозначать нѣчто антиномичное необходимости.

Когда позитивистъ говоритъ о свободѣ, какъ о са-

момъ драгоцѣнномъ благѣ, онъ допускаетъ со строго научной точки зрѣнія нѣкоторую вольность языка. Само по себѣ одно отсутствіе какого-либо стѣсненія не можетъ быть цѣнно. Цѣнно то дѣйствіе или то состояніе, для „свободнаго“ проявленія котораго необходимо, *какъ условіе*, отсутствіе того или иного препятствія. Въ частности, говоря о свободѣ человѣка вообще, позитивисты имѣютъ въ виду отсутствіе всего того, что служитъ препятствіемъ для поддержанія жизни и для успѣшнаго развитія человѣческой личности. Подъ „личностью“ понимается, конечно, лишь извѣстный психо-физическій организмъ, такъ какъ ни о какой иной „личности“ наука ничего не знаетъ. Слѣдовательно дѣйствительно цѣннымъ является этотъ психо-физическій организмъ, его способности и ихъ проявленія. Свободы же самой по себѣ вовсе не существуетъ: существуетъ и цѣнна только свобода отъ нѣкоторыхъ стѣсненій.

Въ этомъ смыслѣ не приходится даже говорить о свободѣ отъ всѣхъ *стѣсненій*, какія можетъ встрѣчать въ проявленіи своей „воли“ такой „организмъ“. Нельзя представлять себѣ человѣческія отношенія такъ, будто стремленія отдѣльныхъ лицъ когда либо перестанутъ сталкиваться. Наоборотъ, чѣмъ сложнѣе становится жизнь, тѣмъ больше даютъ себя знать такого рода столкновенія. То, что ограничиваетъ дѣятельность одной личности, часто поэтому является условіемъ успѣшнаго проявленія силъ и способностей другой. И если правда, что человѣкъ не можетъ обходиться безъ себѣ подобныхъ—пусть эти подобные служатъ для „меня“ только моею собственностью, какъ того хочетъ Штирнеръ,—то не являются ли иной разъ ограниченія, налагаемыя на человѣка и ощущаемыя имъ, какъ стѣсненія,—въ высшей степени необходимыми? Они могутъ

обезпечивать намъ свободу отъ болѣе важныхъ препятствій—отъ препятствій, представляемыхъ изолированныхъ бытіемъ. Не вытекаетъ ли отсюда обязательность общественной нормировки людскихъ отношеній и не правильнѣе ли поэтому признать свободу личности лишь постольку, поскольку она не противорѣчитъ свободѣ другихъ? Пока анархисты будутъ отрицать законъ, оставаясь при старомъ позитивистскомъ міросозерцаніи, не знающемъ иной свободы, они будутъ наталкиваться на неустранимыя противорѣчія. Обосновать свое отрицаніе закона имъ не удастся.

Даже совершенно положительное понятіе *чувства* свободы, какъ извѣстнаго переживанія личности *въ моментѣ* устраненія препятствія, не можетъ для позитивиста имѣть какой либо самодовлѣющей цѣнности. Въ качествѣ реальнаго явленія это чувство можетъ быть разсматриваемо тоже лишь какъ одно изъ условій проявленія цѣнныхъ положительныхъ силъ личности. Есть чувства, которыя повышаютъ жизненность „организма", дѣлаютъ его проявленія болѣе интенсивными. Къ числу ихъ относится и чувство освобожденія. Но если даже *всякое* чувство освобожденія, т. е. чувство, вызываемое устраненіемъ всякихъ—хотя бы даже и полезныхъ стѣсненій, должно быть признано повышающимъ жизненность, то все же это еще не дало бы права позитивисту считать освобожденіе отъ необходимыхъ ограниченій безусловно цѣннымъ. Каждый разъ, когда ставится вопросъ объ освобожденіи отъ того или иного препятствія, позитивистъ долженъ имѣть въ виду не чувство свободы, а прежде всего самый фактъ освобожденія. Тѣмъ менѣе сталъ бы онъ цѣнить указанное чувство въ тѣхъ случаяхъ, когда оно обусловлено устраненіемъ необходимаго, цѣннаго въ общественномъ смыслѣ ограниченія.

Таково единственно возможное для всѣхъ позитивистовъ отношеніе къ свободѣ и къ переживанію свободы. Такъ понимали всегда свободу политическіе либералы. Такъ же смотрѣли на нее и соціалисты. И тѣ и другіе, оставаясь на почвѣ стараго міросозерцанія, были совершенно послѣдовательны. Непослѣдовательными оказывались лишь анархисты, когда они выставляли идеалъ абсолютной свободы внѣ всякой нормировки. Эта непослѣдовательность заставляла ихъ измышлять такія чисто компромиссныя понятія, какъ „свободный договоръ", „анархическая организація общества" и т. п.

Но какъ я уже говорилъ, анархисты сознавали антагонизмъ между личностью и обществомъ, сознавали его не только какъ фактъ, связанный съ современнымъ строемъ, но какъ нѣчто неизбѣжное и для порядка соціалистическаго. За этимъ сознаніемъ, унаслѣдованнымъ, конечно, отъ современнаго человѣка, крыто было смутное постиженіе великой раскрывавшей намъ во всей исторіи истины—той истины, что свобода все же существуетъ, какъ самодовлѣющая цѣнность. Поэтому то они сосредоточивали свое вниманіе не столько на свободѣ въ смыслѣ отсутствія чего либо, сколько на *чувствѣ* свободы, на чувствѣ освобождающейся личности. Отсюда ихъ преклоненіе предъ всякимъ революціонизмомъ, отсюда ихъ признаніе всякаго нападенія на законъ и на тирана, отсюда ихъ постоянная неудовлетворенность свободой политиковъ и соціалистовъ.

Понять источникъ своихъ настроеній анархисты не могли. Они, пожалуй, сами склонны были давать имъ то слишкомъ упрощенное объясненіе, какое обыкновенно предполагается и всѣми поверхностными критиками анархизма. Имъ казалось, что все дѣло въ ихъ

большей рѣшительности, большей ненависти къ существующему, бо́льшей „озлобленности“. Пусть это объясненіе не лишено основаній, но за всѣмъ тѣмъ въ анархистскихъ теоріяхъ и въ анархистской практикѣ движущимъ началомъ, какъ я указалъ, являлась чисто религіозная идея абсолютной свободы, какъ самодовлѣющей цѣнности. За это ручается уже та страстность, съ какой анархисты настаиваютъ на своей критикѣ коллективизма. Несомнѣнно, что за ихъ романтическимъ преклоненіемъ предъ свободой личности скрывается иное отношеніе къ свободѣ, чѣмъ то, какое возможно для позитивиста.

Обосновать такой идеалъ свободы въ метафизическомъ смыслѣ, свободы, антиномичной необходимости, возможно только на религіозной почвѣ. Антиномія свободной личности и общественности совпадаетъ по существу все съ той же старой антиноміей свободы воли и необходимости. Это все тоже: „es ist eine Causalität durch Freiheit“ и „es ist keine Freiheit“,—какъ формулировалъ уже старый Кантъ. Терминъ „свобода воли“, можетъ быть, дѣйствительно не совсѣмъ удачный терминъ, но метафизики всѣхъ временъ понимали подъ нимъ совершенно опредѣленное состояніе „я“, котораго не знаетъ и не можетъ знать наука. Для нихъ существовали не только психофизическіе организмы, не только явленія, которыя по самому существу своему не могутъ быть свободны, но и „я“, монады, дѣйствительно сущіе центры дѣйствія. Свобода этихъ „я“ и ихъ творческіе акты имѣли для метафизиковъ дѣйствительно самодовлѣющую цѣнность, а не цѣнность условія или полезности. Эта свобода означаетъ не отсутствіе того или иного препятствія, задерживающаго проявленіе чего либо, а отсутствіе всякаго принужденія, чудо творчества въ противополож-

ность извнѣ обусловленной необходимости дѣйствія. Здѣсь рѣчь идетъ уже не о психофизіологическомъ „организмѣ", а о личности, какъ о „я".

„Я"—это то, что творитъ. Свобода я есть не что иное, какъ свободное творчество „я". А такъ какъ всякое творчество только тогда и постольку творчество, когда и поскольку оно свободно, то выраженіе свободное творчество есть уже плеоназмъ. Свобода „я" есть просто на просто *творчество „я"*. Такимъ образомъ точно формулированная антиномія свободы и необходимости оказывается *антиноміей творчества и обусловленнаго, т. е. такъ или иначе вынуждаемаго дѣйствія*.

Итакъ, устремленіе къ этой именно свободѣ, устремленіе, означающее утвержденіе творящаго „я", слышется въ той оцѣнкѣ свободы, которую предполагаетъ анархизмъ. Только свободу, которая тождественна творчеству, можно разсматривать, какъ самодовлѣющую цѣнность, только она можетъ быть „самымъ драгоцѣннымъ благомъ". О ней можно не говорить, не думать, о ней можно не имѣть „понятія", но она сознается, она признается всякій разъ, когда говорятъ и думаютъ о свободѣ тѣ, кто къ ней стремится, кто ее постигаетъ. Можно быть позитивистомъ по воззрѣніямъ, можно отрицать на словахъ и въ мысляхъ всякую „метафизику" и всякую „свободу", но въ той оцѣнкѣ, въ той любви, въ той волѣ къ свободѣ, которыя обнаруживаются у людей, умирающихъ за нее, мы видимъ глубокое, живое признаніе ея.

Оно замѣтно прежде всего въ оцѣнкѣ *чувства свободы*, чувства освобожденія даже отъ чисто внѣшняго стѣсненія. Неправду, сознательную или не сознательную—все равно,— сказалъ бы тотъ, кто попытался бы увѣрить насъ, будто мы дорожимъ этимъ чувствомъ

только *въ виду* его полезности, его жизненнаго значенія. Такъ можетъ говорить только ученый, описывающій жизнь, но не оцѣнивающій ее. Мы слышимъ въ своемъ чувствѣ освобожденія голосъ творца, преодолѣвающаго необходимость. Мы можемъ увѣрять себя и другихъ, что чувство свободы дорого намъ только, какъ средство для какой-то иной цѣли. Но эти увѣренія всегда останутся лживой натяжкой. Мы знаемъ цѣну свободѣ *внѣ* ея отношенія къ чему либо иному. Никакое чувство никогда не бываетъ только чувствомъ. Это понятіе, этотъ символъ психологіи можетъ оставаться чистымъ психологическимъ символомъ только до тѣхъ поръ, пока онъ служитъ орудіемъ научнаго описанія. Но въ *переживаніи* чувства, какъ во всякомъ обусловливаемомъ состояніи нашего сознанія,—есть нѣчто сверхъ самого „сознанья" это голосъ нашего подлиннаго „я". Чувство освобожденія—самое дорогое чувство именно потому, что въ немъ „я" уже совершенно явственно заявляетъ себя творцомъ.

Въ скованномъ необходимостью мірѣ, въ мірѣ, какъ представленіи, выражаясь языкомъ Шопенгауера, мы *не знаемъ* своего „я". Но въ каждомъ дѣйствіи, въ каждомъ чувствѣ, въ каждомъ состояніи *нашего* психофизическаго организма, не только „предполагается", но и слышится „я". Мы знаемъ чувство освобожденія, вызываемаго устраненіемъ препятствія, стѣснявшаго дѣйствія психофизическаго организма. Пусть наука разсматриваетъ это чувство только какъ чувство,—какъ явленіе закономѣрнаго міропорядка. Она такъ можетъ и должна поступать. Но пусть она не навязываетъ намъ своихъ формулъ взамѣнъ дѣйствительности. За чувствомъ освобожденія скрыто утвержденіе нашимъ „я" самого себя, какъ свободнаго въ метафизическомъ смыслѣ „я". Въ мірѣ, какъ представленіи, это чувство обусловле-

но устраненіемъ реальнаго стѣсняющаго *наши* дѣйствія условія. Въ мірѣ, какъ творчествѣ, это означаетъ утвержденіе „я“ путемъ отрицанія необходимости, стѣсняющей его. Не потому ли мы стремимся къ проявленію способностей психофизическаго организма, что свободное ихъ проявленіе есть въ то же время творчество нашего „я“?

Несвобода, т. е. необходимость, заключается въ томъ, что дѣйствія психофизическаго организма опредѣляются извнѣ тѣмъ цѣлымъ природы, въ которое этотъ организмъ включенъ. Если бы всякое дѣйствіе во всемъ своемъ содержаніи было всегда и неизбѣжно опредѣляемо извнѣ—свободы не существовало бы. Но не все *содержаніе* дѣйствія опредѣляемо,—и потому существуетъ свобода. Стремленіе къ тому, чтобы дѣйствіе было совершенно неопредѣляемо, чтобъ оно было дѣйствіемъ моего „я“, а не дѣйствіемъ природы,—вотъ въ чемъ заключается устремленіе мое къ свободѣ. Я не свободенъ лишь постольку, поскольку я еще не „я“. Я, какъ мой организмъ,—это только часть иного, большаго цѣлаго,—и его обусловленныя, опредѣляемыя извнѣ дѣйствія еще не всецѣло *мои* дѣйствія. Это дѣйствія *иного цѣлаго*. Борьба за свободу есть борьба съ цѣлымъ природы, она заключается въ завоеваніи у цѣлаго тѣхъ актовъ, которые я хочу сдѣлать моими Таковъ смыслъ творчества человѣческаго „я“ въ этомъ мірѣ.

Я, какъ психофизическое единство, не только часть природы, но въ то же время и часть общества. „Общество“—это тоже нѣкоторое цѣлое, дѣйствующее въ моихъ дѣйствіяхъ, еще не ставшихъ всецѣло *моими*. Борьба за свободу, т. е. за творчество,—есть поэтому борьба не только съ природой, но и съ обществомъ: она означаетъ разрушеніе общественнаго цѣлаго. Пси-

хофизическій организмъ не можетъ возставать противъ природы. Точно также не можетъ онъ возставать и противъ опредѣленія его дѣйствій обществомъ. Но „я“ возстаетъ и противъ того и противъ другого. Въ этомъ начало и конецъ общественнаго анархизма.

Не можетъ быть анархизма, который бралъ бы на себя задачу опредѣлить идеальную форму общественной организаціи. Всякая организація, всякое общественное цѣлое *одинаково* враждебно свободѣ творческаго „я“. Это не значитъ, что всѣ формы организованнаго общежитія одинаковы по своей цѣнности; но это значитъ, что анархизмъ, какъ утвержденіе свободы, долженъ строить свои идеалы не въ плоскости общественной нормировки, а въ плоскости „освобожденія“. Ковать новыя—лучшія—цѣпи взамѣнъ старыхъ онъ не призванъ. Это дѣло общественнаго цѣлаго:—оно само о себѣ позаботится. Идеаломъ анархизма должно оставаться преображенное состояніе міра и человѣка. Лучшій-же общественный строй съ его точки зрѣнія—это тотъ, который ближе къ идеалу разрушенной храмины „общества“. Лучшая жизнь на землѣ—это жизнь болѣе творческая—и только. Какова бы ни была общественная жизнь, анархизмъ можетъ цѣнить въ ней лишь бунтъ противъ цѣлаго природы и цѣлаго общественной жизни во имя свободнаго творчества и свободнаго общенія „монадъ“. Его единственно возможная позиція по отношенію къ обществу—это позиція внутренняго врага, бациллы разложенія. Онъ долженъ быть тѣмъ моментомъ, той стороной общественной дѣятельности, которая дѣлаетъ ее освобождающей дѣятельностью. Отъ соціализма, какимъ мы его знали до сихъ поръ, онъ можетъ отличаться только какъ болѣе полный, болѣе раскрытый въ своей освобождающей роли соціализмъ. Пока соціализмъ оставался соціализ-

момъ только научнымъ, т. е. пока онъ только опредѣлялъ тенденціи въ развитіи хозяйственно-правовой организаціи, соціализму были чужды анархистскіе мотивы. Онъ ничего не говорилъ намъ о свободѣ „я“, такъ какъ научное міросозерцаніе не знаетъ таковой. Но жизни не адекватно ея научное описаніе. Поэтому соціализмъ долженъ перестать быть только научнымъ, не становясь однако отъ этого противонаучнымъ, какимъ былъ старый анархизмъ. Онъ долженъ утвердить свой идеалъ, какъ идеалъ свободы, не мирящійся ни съ какимъ общественнымъ укладомъ, т. е. стать анархизмомъ. Тогда въ формулу будущей жизни ему придется внести моментъ противорѣчія между закономѣрнымъ бытіемъ общественнаго цѣлаго и творчествомъ постоянно освобождающагося человѣка. Это заставило бы его отказаться отъ утопическаго идеала гармоніи между правомъ и свободой, отказаться отъ понятія „свободнаго подчиненія“, „свободнаго союза“ и т. п.

Переставъ быть только „научнымъ“, соціализмъ станетъ религіознымъ. Обоснованіе его идеала должно будетъ покоиться на религіозныхъ предпосылкахъ. Это означало бы одновременно и углубленіе общественнаго идеала, и освобожденіе его отъ послѣднихъ слѣдовъ утопизма, отъ послѣднихъ наслѣдій наивной вѣры въ рай на землѣ.

Свобода творчества—эта ненаучная идея, раціонализировать которую пыталась метафизика,—можетъ быть утверждена только какъ религіозное постиженіе. Міръ, какъ представленіе,—это абстракція, опустошающая наше дѣствительное постиженіе міра, какъ творчества. Абстракція такого рода намъ практически нужна, по скольку мы еще не свободны, поскольку „я“ еще не „я“, а явленіе природы. Но религіей нашей можетъ быть только постиженіе міра, какъ свободы, какъ

міра творящихъ монадъ—отъ пылинки и до Бога. И только религія можетъ указать намъ нашъ истинный идеалъ, только ею можетъ быть обоснована и наша общественная практика. Поэтому только религіозный соціализмъ можетъ быть полнымъ, законченнымъ соціализмомъ. Но тогда соціализмъ принимаетъ ту антиномію, которая не давала покою сознанію анархистовъ.

Соціализмъ пережилъ уже двѣ стадіи своего развитія — своего діалектическаго развитія (потому что, нѣтъ спору, діалектическая тріада, не будучи абсолютнымъ принципомъ жизни, все же остается довольно цѣннымъ „обобщеніемъ фактовъ"). Возникнувъ въ видѣ наивной вѣры въ рай земной, въ видѣ религіи, недостаточно уяснившей себѣ свои откровенія и подобно первобытной религіи дикарей — переносившей свободу и свободное общеніе въ закономѣрный міръ, соціализмъ затѣмъ сталъ рѣзко иррелигіознымъ, атеистическимъ, „научнымъ" соціализмомъ. На этой стадіи онъ успѣлъ въ значительной мѣрѣ освободиться отъ иллюзій земного рая, успѣлъ отказаться отъ вѣры въ чудо внѣзакономѣрной революціи. Но вмѣстѣ съ водой утопизма онъ выплеснулъ изъ ванны и ребенка: онъ лишилъ себя всякаго религіознаго содержанія. Переставъ быть религіей и сдѣлавшись слишкомъ позитивнымъ и слишкомъ послѣдовательнымъ, соціализмъ незамѣтно для себя самого сохранялъ однако же нѣкоторые слѣды утопизма: „наука" не протестовала противъ примиренія свободы и необходимости, она допускала это примиреніе. Формальное же примиреніе общественной необходимости со свободой и создала утопію „свободнаго подчиненія".

Теперь соціализму предстоитъ, не переставая быть научнымъ, и очищая себя отъ послѣднихъ остатковъ утопіи, стать снова религіей. Вѣра въ земной рай,

вѣра въ свободный общественный строй, въ „сладостную“, добровольную „работу“ на пользу общества исчезнетъ изъ этой религіи. Но ихъ мѣсто займетъ не пустота научной формулы, а живая творческая вѣра въ свободу „я“, требующую борьбы со всякимъ общественнымъ строемъ,—вѣра въ вѣчный бунтъ противъ общественной необходимости и отрицаніе земного рая и земной гармоніи закономѣрности во имя рая въ мірѣ творчества... Это будетъ анархизмъ, но конечно не „коммунистическій“.

Соціализмъ, станетъ религіознымъ *), и получивъ благодаря этому возможность воспринять въ себя идеалъ анархическій, перестанетъ, конечно, быть коллективистическимъ или коммунистическимъ въ старомъ смыслѣ этихъ словъ. Поскольку будущая, ближайшая къ намъ стадія развитія общества приближается къ религіозному идеалу свободнаго существованія, она должна характеризоваться меньшею прочностью, меньшею цѣльностью общественной организаціи по сравненіи съ нынѣшней. Поэтому тѣ признаки коммунизма и коллективизма, которые принимаются какъ нѣчто обязательное, и заключаются въ опредѣленіи исходящихъ отъ идеала общечеловѣческаго счастья, въ данномъ случаѣ отпадаютъ. На ихъ мѣста становятся опредѣленія и предвидѣнія, соотвѣтствующія иному идеалу—религіозному идеалу анархизма. Отъ этого однакоже соціализмъ не перестаетъ быть научнымъ, поскольку онъ не отказывается отъ абстрактной формулы обоб-

*) Я полагаю, для читателя совершенно ясно, что „религіозность“ соціализма не дѣлаетъ его „церковнымъ соціализмомъ“. Поэтому не считаю нужнымъ останавливаться на вопросѣ объ отношеніи соціализма и анархизма къ такъ называемому „христіанскому соціализму“, несомнѣнно, весьма вредному въ культурномъ отношеніи явленію.

ществленія средствъ производства, какъ принципа будущаго хозяйства. Онъ только устраняетъ всякое конкретизированіе этого принципа — даже такое какъ предположеніе государства или „свободной общины". Предвидѣнія, говорящія о повышеніи творческаго, разрушающаго „общественность" начала не претендуютъ на значеніе вывода изъ принципа обобществленія подобно всякаго рода предсказаніямъ Каутскаго, Бебеля или Кропоткина. Слѣдовательно, если признаніе открытой научнымъ соціализмомъ тенденціи въ развитіи хозяйства составляетъ сущность коммунизма, религіозный соціализмъ остается коммунистическимъ. Онъ можетъ быть названъ *анархистическимъ коммунизмомъ*.

Анархистическій коммунизмъ не совпадаетъ съ такъ называемымъ коммунистическимъ анархизмомъ. Никакой общественный строй вообще не можетъ быть названъ анархическимъ, и слѣдовательно не можетъ быть ученія объ общественныхъ формахъ, которое назывались бы анархизмомъ. Въ понятіи коммунистическаго анархизма заключено глубокое внутреннее противорѣчіе. Анархизмъ не можетъ быть коммунистическимъ, не переставая быть анархизмомъ. Но анархистическій коммунизмъ есть вполнѣ возможное представленіе о ближайшемъ будущемъ общественной жизни, такъ какъ общественный строй, характеризующійся коммунизмомъ, возможенъ какъ реальность, а его большая анархистичность есть тоже одинъ изъ признаковъ его меньшей утопичности.

Соціализмъ „коммунистовъ" могъ стать „научнымъ" только при столкновеніи съ раціоналистической философіей и съ наукой своего времени. Точно также и соціализмъ современныхъ идеологовъ соціальной борьбы сможетъ стать религіознымъ лишь при столкновеніи съ современными исканіями въ области религіознаго творчества...

Поскольку въ современномъ соціализмѣ даютъ себя знать анархистскіе мотивы, заставляющіе насъ задумываться надъ идеей свободной личности, въ немъ слышенъ какой-то отдаленный откликъ на самыя глубокія откровенія современной мудрости. Разница лишь въ томъ, что старый соціализмъ сталкивается со старой раціоналистической философіей, уже начавшей капитулировать предъ „опытнымъ“ знаніемъ и съ нынѣ старымъ, а тогда еще молодымъ реалистическимъ искусствомъ (Жоржъ-Зандъ), тогда какъ теперь соціализму предстоитъ столкнуться съ возрожденіемъ религіознаго искусства, выясняющимъ свою творческую освободительную роль, и съ новыми религіозными исканіями современныхъ мудрецовъ.

Общественная идеологія, т. е. идеологія общественной борьбы гораздо тѣснѣе связана съ тѣми или иными теченіями въ области искусства и философской мысли, чѣмъ это могло бы показаться съ перваго взгляда. Если правы марксисты, утверждающіе, что искусство и философская мысль развиваются *въ соотвѣтствіи* съ ходомъ общественной эволюціи, то они должны признавать—и это ничуть не противорѣчило бы основамъ ихъ „ученія“,—что идеологія общественной борьбы въ свою очередь не можетъ быть оторвана отъ общей идейной почвы, создаваемой свободнымъ творчествомъ человѣческаго духа. Поэтому сближенія, дѣлаемыя нѣкоторыми писателями между общими мотивами данныхъ общественныхъ теченій, и преобладающими настроеніями въ мірѣ искусства и въ средѣ философовъ—не такъ ужъ произвольны и шатки.

Когда Фолькельтъ („Задачи совр. эстетики“), характеризуя современныя теченія въ искусствѣ и въ философіи, указывалъ на индивидуализмъ, какъ на характерную черту современныхъ вѣяній, онъ

несомнѣнно вправѣ былъ подчеркнуть связь этого индивидуализма съ идеей свободной личности, исповѣдуемой анархистами. „Въ самыхъ различныхъ областяхъ духовной жизни заявляется горячій протестъ противъ ограниченія индивидуальныхъ отличій, говоритъ онъ, противъ господства *общины и начала равенства*, провозглашаются неотъемлемыя права личности на ея *самобытность*, неудерживаемую *никакими правилами*... Доказательствомъ силы индивидуалистическаго теченія могутъ служитъ все усиливающееся распространеніе анархизма и стремленіе къ полной независимости въ самомъ соціализмѣ". Врагъ анархизма и новыхъ исканій въ искусствѣ, Адлеръ, желая дискредитировать и то и другое, пишетъ: „декаденство — вотъ та удушливая, пропитанная міазмами атмосфера, въ которой ядовитое растеніе анархизма должно было быстро расцвѣсть. И вотъ міръ увидѣлъ удивительное зрѣлище: въ ряды анархистовъ, кадры которыхъ до сихъ поръ набирались изъ подонковъ общества, начали вступать товарищи, которыхъ въ салонахъ принимали, какъ людей comme il faut". Зрѣлище это не такъ ужъ невидано. Но это зрѣлище несомнѣнно поучительно. Не знаю, насколько собственно декадентство въ узкомъ смыслѣ въ состояніи оказалось бы углубить анархизмъ и насколько быстро расцвѣтаетъ это „ядовитое" растеніе въ „удушливой" атмосферѣ новаго, болѣе свободнаго искусства; но несомнѣнно, что освобождающееся отъ старыхъ традицій художественное творчество, можетъ дать анархизму то, чего ему не хватаетъ для выполненія своей миссіи— перевести соціализмъ на стадію религіозности. Сами соціалисты и анархисты, оставаясь по преимуществу общественными дѣятелями, не могли бы провести осознаніе идеаловъ соціализма такъ далеко, чтобы сдѣлать

его теченіемъ истинно анархическимъ и потому религіознымъ. Будучи общественными борцами, они считались прежде всего съ „реальными“ запросами массъ. Въ нашемъ современномъ обществѣ именно массы выступаютъ въ роли разрушителей старыхъ, отживающихъ укладовъ. Но онѣ еще не могутъ смотрѣть на свое дѣло, какъ на освобожденіе творческаго „я“ отъ путъ общественной организаціи. Онѣ понимаютъ его только какъ борьбу за новый, болѣе удобный порядокъ. Сознательно анархистскихъ массовыхъ движеній мы до сихъ поръ не знали, хотя несомнѣнно, что каждымъ бунтомъ, каждой революціей, производимой массами, наносится ударъ закону вообще. Этотъ внутренній смыслъ революціи, часто скрытый отъ ея дѣятелей, можетъ быть уловленъ во всякомъ стихійномъ революціонномъ порывѣ, въ томъ „разнузданіи страстей“, о которомъ говоритъ Бакунинъ. Не даромъ въ такіе разрушительные моменты непосредственное, свободное общеніе, идеалы болѣе тѣснаго, но свободнаго единенія, предносятся въ смутныхъ, правда, очертаніяхъ людямъ борьбы. „Жизнь“ становится менѣе дорогой, но творческое „я“ какъ самого борца, такъ и его соратниковъ, ощущается живѣе и единеніе становится глубже и интимнѣе...

Если бы соціализмъ, какъ ученіе, не становился достояніемъ массъ и не испытывалъ на себѣ вліянія массовыхъ настроеній, онъ можетъ быть былъ бы свободнѣе отъ подчиненія практическимъ запросамъ дня, но онъ едва ли въ состояніи былъ бы стать живымъ и животворящимъ ученіемъ. Идеологія *общественной* борьбы можетъ раскрывать свое болѣе глубокое содержаніе только будучи связана живыми нитями съ самой борьбой, точно такъ же какъ философія музыки можетъ развиваться только будучи постоянно освѣщаема

свѣтомъ тѣхъ откровеній, которыя получаютъ музыканты творцы. Соціализмъ долженъ былъ поэтому не отказываться отъ массы, а жить ея жизнью, освѣщая эту жизнь доступнымъ для массы свѣтомъ. Соціализмъ долженъ былъ ставить свои задачи такъ, какъ ставила ихъ масса. Соціалисты не могли, слѣдовательно, не сосредоточивать своего вниманія на вопросахъ устроительства, на проблемѣ о новыхъ, болѣе „разумныхъ“ и болѣе „удобныхъ“ формахъ общественной жизни. Въ борьбѣ за свободу они поневолѣ видѣли лишь борьбу за освобожденіе отъ вредныхъ законовъ ради законовъ „полезныхъ“. Ничего анархистскаго въ руководимомъ ими движеніи они не видѣли и не могли видѣть.

Поэтому-то соціалисты и анархисты и не могли почувствовать потребности въ выясненіи идеала свободы личности, не могли перейти отъ научнаго соціализма къ религіозному идеалу свободы. Постоянная связь, существующая между духовнымъ творчествомъ и общественными движеніями, пришла имъ на помощь. И эта помощь въ наше время оказалась тѣмъ болѣе значительной, что теперь дѣло идетъ о выясненій той идеи, которая ближе всего и доступнѣе всего именно художникамъ мудрецамъ. Будучи въ большей мѣрѣ свободными отъ общественныхъ вліяній, чѣмъ кто бы то ни былъ другой, художники, поэты и свободные мыслители могли полнѣе познать силу и глубину идеи свободы, какъ творчества. Новое искусство въ этомъ смыслѣ даетъ особенно много именно потому, что искусство лишь теперь начинаетъ сознательно утверждать творческій актъ, какъ актъ освобождающій. Пресловутый „индивидуализмъ“, который остановилъ на себѣ вниманіе Фолькельта, и такъ называемый философскій анархизмъ—это только частныя и еще далеко

несовершенныя проявленія той тенденціи къ освобожденію, которой характеризуется новое искусство и новая мудрость. Только становясь религіознымъ и сливая идею творчества съ религіозной идеей свободы, новое искусство дѣйствительно начинаетъ подходить близко къ общественности и можетъ облегчить анархизму раскрытіе его цѣнныхъ устремленій, можетъ дать ему необходимый толчекъ къ разрѣшенію смутно сознаваемой имъ антиноміи.

Новая мудрость, пока еще несомнѣнно идущая ощупью и вся исчерпывающаяся неопредѣленными и весьма неустойчивыми исканіями, должна будетъ утверждать себя, какъ новую религію. Еще нѣтъ у насъ тѣхъ большихъ, болѣе или менѣе явственныхъ откровеній, которыя мы могли бы сдѣлать нашей религіей. Мы только что прожили стадію отрицанія религіи, освободившую насъ,—правда цѣною нашего огрубѣнія и духовнаго обнищанія,—отъ пережитковъ старыхъ, еще слишкомъ природныхъ, слишкомъ мало „свободныхъ"—несмотря на свою глубину—религій. Но если что выясняется въ нашихъ нынѣшнихъ исканіяхъ, если что нибудь говорятъ намъ наши смутныя пока откровенія, наше бьющееся въ тискахъ атеизма творчество, то именно то, что мы ищемъ религіозности. Мудрость будущаго—усложняя наше творчество, въ то же время сведетъ его отдѣльные и разрозненные пока истоки въ одно большое, глубокое русло религіознаго творчества. Искусство становится философіей, философія—искусствомъ,—и то и другое, становясь свободнѣе, обращается въ единую мудрость—мудрость религіозную. Симптомы этого на лицо. Декаденство преодолѣвается мистицизмомъ, индивидуализмъ—соборностью, позитивизмъ и идеализмъ во всѣхъ видахъ—философіей творческаго постиженія.

Основнымъ идеаломъ новой мудрости является признаніе свободы творящаго „я“. Это та идея, которая дѣлаетъ анархизмъ анархизмомъ, и непониманіе которой мѣшало старому анархизму сознать себя, свой идеалъ и свои задачи. Въ этомъ пунктѣ, въ идеѣ свободы „я“, во имя которой поднимается возстаніе противъ необходимости, т. е. противъ дѣйствія, какъ проявленія чуждаго моему „я“ творческаго начала, сходятся идущія съ двухъ разныхъ концовъ теченія—религіозная мудрость и анархистскія стремленія въ общественной борьбѣ, въ соціализмѣ. Когда эти теченія сходятся, уже одинаково смѣшно говорить какъ о чуждыхъ общественности искусствѣ и философіи, такъ и о попыткахъ создать анархическую „общественную“ организацію. Новая мудрость скажетъ намъ о новомъ, свободномъ, т. е. творческомъ общеніи, а новая общественность откроетъ предъ нами поле для вѣчнаго бунта личности противъ всякой общественной организаціи и прежде всего противъ организаціи „свободнаго подчиненія“. Анархизмъ дѣлаетъ соціализмъ больше, чѣмъ научнымъ, онъ дѣлаетъ его новой религіей.

Сергѣй Городецкій.

# На свѣтломъ пути.

Поэзія Ѳедора Сологуба, съ точки зрѣнія мистическаго анархизма.

# На свѣтломъ пути.

## I.

Всякій поэтъ долженъ быть анархистомъ. Потому что какъ-же иначе? Что такое міръ для поэта? Восходъ солнца и лицо самоубійцы, яблоновый цвѣтъ и рука нищаго, глазъ красавицы и ротъ цынготнаго, жестъ деспота и вопль народа—не сѣмена-ли это видѣній поэта, и только сѣмена? А если все равно и цѣнно постольку, поскольку прорастаетъ, и существуетъ, поскольку сѣетъ, то какая власть властна и какая цѣпь цѣпка? Вотъ мое лоно, и душа моя—черноземъ, а жизнь—сѣятель. Не знаю, что такое нельзя и можно, мораль и право, законъ и заповѣдь, Богъ и деспотъ.

Всякій поэтъ долженъ быть мистикомъ-анархистомъ, потому что какъ же иначе? Неужели только то изображу, что вижу, слышу и осязаю? Да это только форма, языкъ мой, а мысли по ту сторону. Но не хочу и двухъ сторонъ, потому что раздѣленіе міра на трансцендентный и имманентный—близорукость спеціалиста. Весь міръ хочу, πᾶν καὶ ἓν, цѣлый и недѣлимый, не расколотый на двое, а скованный во едино.

Поэтъ русской дѣйствительности послѣднихъ десятилѣтій отъ кровинки до кровинки анархистъ. Вѣдь только-только свѣтаетъ. А что вчера было, оглянитесь:

„ѣдятъ, пьютъ, спятъ, потомъ умираютъ... родятся другіе и тоже ѣдятъ, пьютъ, спятъ, и, чтобы не отупѣть отъ скуки, разнообразятъ жизнь свою гадкой сплетней, водкой, картами, сутяжничествомъ, и жены обманываютъ мужей, а мужья лгутъ, дѣлаютъ видъ, что ничего не видятъ, ничего не слышатъ, и неотразимо пошлое вліяніе гнететъ дѣтей и искра Божія гаснетъ въ нихъ, и они становятся такими же жалкими, похожими другъ на друга мертвецами, какъ ихъ отцы и матери"... („Три Сестры", д. IV). Какъ же не возстать землѣ-поэту на такія сѣмена жизни? Не хочу и не принимаю. Но „хочется жить чертовски" (ib.) И вотъ „сердце хочетъ и проситъ чуда, чуда!" (З. Гиппіусъ). Темно и смутно, но близко преображеніе. Страстная суббота измаяла душу, но воскресенье завтра, а можетъ быть сейчасъ, вотъ, вотъ, наступаетъ, наступило, и несказаннымъ свѣтомъ сіяетъ душа. Но нѣтъ. „Пройдетъ время, и мы уйдемъ навѣки, насъ забудутъ, забудутъ наши лица, голоса, и сколько насъ было, но страданія наши перейдутъ въ радость для тѣхъ, кто будетъ жить послѣ насъ, счастье и миръ настанутъ на землѣ, и помянутъ добрымъ словомъ и благословятъ тѣхъ, кто живетъ теперь". („Три сестры"). Нынѣ благословляемъ.

Поэтъ русской дѣйствительности послѣднихъ десятилѣтій, если ты поэтъ, ты болѣе, чѣмъ кто-либо мистикъ - анархистъ.

## II.

Два голоса у мистическаго анархизма. Одинъ говоритъ: не принимаю такого міра; чудо невозможно; о, смерть избавительница! Другой говоритъ: не принимаю такого міра; грядите, чудеса! О, жизнь пре-

ображенная! Первый голосъ пессимистическій. Второй—оптимистическій. Пессимизмъ въ мистическомъ анархизмѣ охватываетъ огромныя области отъ міровой скорби—въ планѣ теоріи—до непротивленія злу и самоуничтоженія—въ планѣ практики. Не менѣе широкъ оптимизмъ: отъ вѣчнаго аллилуйа жизни и св. Франциска—въ планѣ теоріи—до брака въ Каннѣ Галлилейской и поцѣлуя Даміана прокаженному—въ планѣ практики. Гдѣ у перваго Врубелевскій ангелъ, зенитъ скорби, тамъ у второго ненаписанный, ибо еще рано, ангелъ радости. Гдѣ у перваго торопливая милостыня, тамъ у второго тургеневское пожатіе руки нищему. Уже живутъ они, ходятъ среди насъ, вторые, творящіе ежеминутно чудеса, преображающіе жизнь. Пьяны глаза ихъ и свѣтлы волосы.

Что же пропастью раздѣляетъ пессимистовъ отъ оптимистовъ? Воздыхателей смерти отъ любовниковъ жизни? Что дѣлаетъ первымъ непріятіе міра бременемъ, а вторымъ—крыльями? Мистическій опытъ.

## III.

Не ты-ли міръ заколдовалъ,
Опять сковалъ, отъединилъ,
И только алъ закатный валъ,
И только милъ вечерній пылъ,
И въ каждомъ древѣ только стволъ,
Листва, хвоя...

Именно таковъ заколдованный, отъединенный міръ, пустая оболочка, мертвая протоплазма, когда хмелемъ науки или толкотней жизни отнимается мистическій опытъ. Что ужаснѣй—видѣть стволъ, листы, жилки на листахъ, хлорофильныя зерна и не видѣть дерева. Видѣть водяные пары и окрашенную атмосферу и не

видѣть зари. Не все ли равно это, что въ Сикстинской Мадоннѣ видѣть полотно и краски, а въ Кельнскомъ соборѣ камень и желѣзо, или въ скорченной мраморной спинѣ Микель Анжело видѣть только рубцы отъ молота, а въ девятой симфоніи—нотные крючки? Вотъ оно древо *познанія* добра и зла, отъ вкушенія плодовъ котораго рай теряется.

Въ *полнотѣ* эстетическаго воспріятія природы или произведеній искусства уже есть мистическій опытъ. Какъ водородъ и кислородъ—одно и другое, а сумма ихъ, вода—третье, такъ и результатъ совмѣстнаго дѣйствія чувствъ иной и большій, чѣмъ сумма отдѣльныхъ воспріятій. Когда же вся природа человѣка потрясена и доведена до послѣдняго напряженія отъ суммарнаго воспріятія міра и самаго большого, что имѣетъ человѣкъ въ области психики, тогда мы вѣдаемъ мистическій опытъ. Но не между прочимъ говорить о великомъ и тайномъ.

## IV.

Вотъ передъ нами Ѳедоръ Сологубъ. Поэтъ, родившійся въ сырыхъ казематахъ восьмедисятыхъ годовъ, переживший сумерки девяностыхъ и живущій теперь въ весеннемъ грохотѣ и ледоломѣ нашихъ, девятьсотыхъ годовъ. Мастеръ слова и ритма, со змѣинымъ глазомъ анализа и высокимъ взлетомъ синтеза. Кто онъ и что онъ съ только что поставленныхъ точекъ зрѣнія? О, если-бы увидѣть въ немъ современника и соратника! Но не проходятъ даромъ цѣпи и плѣнъ, и a priori можно сказать, что Ѳедоръ Сологубъ явится намъ, какъ мистикъ - анархистъ—пессимистъ.

Достаточно прочесть разсказъ „Жало смерти“.

Два мальчика, Ваня и Коля. Ваня „держался су-

туловато, любилъ гримасничать и кривляться, — и такъ это вошло въ его природу, что многіе считали его горбатымъ. Но онъ былъ совсѣмъ прямой, сильный, ловкій и смѣлый, даже дерзкій иногда. Онъ любилъ лазать на деревья, разорять птичьи гнѣзда, и при случаѣ охотно поколачивалъ маленькихъ. Одежда на немъ была старая и заплатанная". Коля былъ бѣленькій и веселый. Когда онъ смѣялся, подъ его подбородкомъ вспухалъ бугорокъ, — это было очень мило. „Для Вани" никакихъ нормъ не существуетъ.

— „Нельзя-же намъ пить вино,—сказалъ Коля, и ужасъ послышался въ его голосѣ. — Это большимъ только можно, да и то нехорошо.

— Все это — выдумки, — рѣшительно отвѣтилъ Ваня.—*Навыдумали разныхъ правилъ, чтобы нами помыкать*".

Или въ другомъ мѣстѣ, даже съ оттѣнкомъ тенденціи:

„Ужъ слишкомъ всѣ мы, дѣти, *привыкли слушаться*,—отъ отцовъ переняли. Взрослые страхъ какіе послушные,—что имъ начальникъ велитъ, то и дѣлаютъ. Вотъ бабье,—тѣ самовольнѣе".

Чуть-чуть слышится въ этихъ словахъ поддѣлка подъ дѣтскую психологію, но тѣмъ слышнѣе голосъ автора.

Мистическимъ опытомъ Ваня не обладаетъ. Когда Коля, въ лучшія свои минуты похожій на отрока Варѳоломѣя, тянется къ совмѣстному эстетическому воспріятію, и, слѣдовательно, къ *соборной жизни*, Ваня отталкиваетъ его либо идеей бренности всего существующаго, либо умышленнымъ натурализмомъ,—и мы увидимъ, куда онъ приведетъ Колю—къ самому страшному, что есть на свѣтѣ—къ *соборной смерти*.

— „Красивое мѣстечко,—нѣжно звенящимъ голоскомъ сказалъ Коля.

— Что красиваго? — хриплымъ дѣтскимъ баскомъ возразилъ Ваня, странно дергаясь плечами.

— Обрывъ-то какой, высокій,—страсть,—сказалъ Коля, показывая движеніемъ подбородка черезъ рѣку на высокій противоположный берегъ,—а тамъ березки лѣпятся. И какъ онѣ только стоятъ!

— Вода подмоетъ,—пробасилъ Ваня,—обрывъ обвалится.

— Ну!—недовѣрчиво сказалъ Коля, и посмотрѣлъ на Ваню такъ, словно просилъ не дѣлать этого.

— Да ужъ вѣрно, — со злою усмѣшкою сказалъ Ваня.

Коля грустно посмотрѣлъ на обрывъ: плотные, красные пласты глины высоко громоздились одинъ на другой, точно гладко срѣзанные громадною лопатою. Кое-гдѣ еле замѣтныя трещины отдѣляли одинъ пластъ отъ другого. Въ иныхъ мѣстахъ, ближе къ водѣ, виднѣлись небольшія углубленія, словно промытыя водою. Вода бѣжала такая жидкая, прозрачная, и такъ нѣжно плескалась о могучій обрывъ.

Она хитрая,—подумалъ Коля,—слизываетъ по-маленечку. Подумать только, вся эта громадная стѣна, со всѣми веселыми березками на ней, вдругъ сползетъ въ рѣку!

— Ну, это еще нескоро будетъ, — сказалъ онъ вслухъ.

Помолчали мальчики. И опять, нѣжный и ласковый, зазвенѣлъ Колинъ голосъ:

— А въ лѣсу-то какъ славно! Смолой пахнетъ.

— Шкипидаромъ,—вставилъ Ваня".

Такъ борятся они. Одинъ: „утромъ я бѣлку видѣлъ". Другой: „а я дохлую ворону". Одинъ: „какой лугъ красивый". Другой: „и коровы нагадили". Медленно проползаетъ ядъ въ слабую душу. „Такъ много было

вокругъ всякихъ милыхъ прежде предметовъ,—деревьевъ, травъ,—и звуковъ и движеній... И вотъ ужъ жалитъ *„жало смерти“*.

„Знаешь что,—давай завтра не ѣсть,—быстро сказалъ Ваня.

И онъ пристально смотрѣлъ на Колю прозрачными, ясными глазами.

— Давай,—вяло сказалъ Коля, словно чужимъ голосомъ“.

И ужъ недалеко отсюда до печальнаго шепота Вани въ тихомъ лонѣ уже мертвой природы:

— „Знаешь, что я тебѣ скажу,—*я не хочу жить*“. „Подло жить здѣсь, на этой проклятой землѣ. Человѣкъ человѣку волкъ здѣсь, на этой постылой землѣ“.

И слабая душа Коли противится послѣднимъ сопротивленіемъ:

— „Да вѣдь страшно?“

Но соблазнитель соблазняетъ прелестью смерти: *„тамъ* все по другому“, „совсѣмъ, совсѣмъ не похожее“. Тлѣетъ душа Коли, исчезаетъ міръ и еще разъ влечетъ къ себѣ?“

— „А мама какъ-же?“

— *Какая мама?* „У тебя мамы нѣтъ. Все это только кажется, а на самомъ дѣлѣ *ничего нѣтъ*, обманъ одинъ“.

И на краю гибели, „Колѣ захотѣлось вдругъ возразить ему такъ, чтобъ это было послѣднее и сильное слово. Вѣчно-радостное и успокоительное чувство осѣнило его. Онъ поднялъ на Ваню повеселѣлые глаза, и сказалъ нѣжно звенящимъ голосомъ:

— „А Богъ?“

— „*А Бога нѣтъ*“.

Теперь-то борьба кончилась. Авторъ можетъ высказывать свои завѣтныя мысли. Торжествомъ звучитъ

начало одной изъ послѣднихъ главъ разсказа—гимнъ смерти: „Теперь каждый разъ, какъ мальчики сходились, у нихъ начинался разговоръ о смерти. Ваня хвалилъ и смерть и загробную жизнь. Коля слушалъ и вѣрилъ. И все забвеннѣй становилась для него природа, и все желаннѣе и милѣе *смерть, утѣшительная*, спокойная, смиряющая всякую земную печаль и тревогу. *Она освобождаетъ*, и обѣщанія ея навѣки неизмѣнны. Нѣтъ на землѣ подруги болѣе вѣрной и нѣжной, чѣмъ смерть. И если страшно людямъ имя смерти, то не знаютъ они, что *она-то и есть истинная и вѣчная, навѣки неизмѣнная жизнь*. Иной образъ бытія обѣщаетъ она,—и не обманетъ. *Ужъ она-то не обманетъ*.

А если такъ, то что-же лучше соборной смерти? „Мальчики условились,—уйти сегодня ночью,—и умереть".

Невольно вспоминается въ „сценахъ будущихъ временъ" („Земля" В. Брюсова) Орденъ Освободителей, цѣль котораго „освободить человѣчество отъ позора жизни", и „веселый гимнъ" Ордена:

Смерть, внемли славословью!
Ты—нетлѣнно чиста!
Сожигаютъ любовью
Твои уста.
Всѣмъ однажды предстанешь
Обнаженною ты,
Не солжешь, не обманешь
Ничьей мечты.

Этотъ гимнъ можетъ стать гимномъ мистиковъ-анархистовъ—пессимистовъ.

## V.

Что въ *одномъ* разсказѣ слишкомъ общо и можетъ быть схематично, а потому неубѣдительно, то въ *пяти*

*книгахъ* стиховъ, вышедшихъ на протяженіи десяти лѣтъ, пріобрѣтаетъ самый интенсивный трепетъ жизни и подробнѣйшую живую окраску всѣхъ цвѣтовъ. Одна и та-же мысль, разлитая во многихъ десяткахъ стиховъ, какъ капля камень, долбитъ мозгъ и подчиняетъ читателя, какъ кошмаръ.

Чтобъ доказать, что Ѳедоръ Сологубъ—мистикъ-анархистъ-пессимистъ, нужно доказать слѣдующія четыре положенія:

1) Ѳедоръ Сологубъ не принимаетъ міра; 2) жаждетъ чуда; 3) считаетъ его невозможнымъ; 4) смерть для него благо.

Доказательство сводится къ планомѣрной демонстраціи его лирики.

„Ты не знаешь, невѣста, не можешь ты знать,
Какъ не нуженъ мнѣ міръ и постылъ". (II, 153).

„Узкія, мглистыя дали.
Камни вездѣ и дома.
Какъ мнѣ уйти отъ печали?
Городъ мнѣ—точно тюрьма". (IV, 173).

„Дѣтскій лепетъ мнѣ несносенъ,
Мнѣ противенъ стукъ машинъ.
Я хочу подъ тѣнью сосенъ
Быть всегда одинъ, одинъ". (IV, 12).

„Быть съ людьми—какое бремя!". (III, 38).

Но не только городъ съ узкими перспективами улицъ, грохотомъ машинъ, не только дѣти и люди, но и всѣ:

„*Предметы предметнаго міра*—
И солнце, и путь, и луна,
И всѣ колебанья эфира,
И всякая *здѣсь* глубина,
И все, что очерчено рѣзко,
Душѣ утомленной моей—
*Страшилище звона и блеска*
*Застѣнокъ томительныхъ дней*". (IV, 181).

И потому:

„Я отъ міра отрекаюсь". (II, 167).

Только одинъ шагъ отдѣляетъ Ѳедора Сологуба отъ индусскаго *пассивнаго* непріятія міра, отъ сладостнаго угашенія духа, отъ темнаго погруженія въ нирвану: глубокое *страданіе* проникаетъ каждое его отрекающее слово. Онъ силенъ силой безсилія, именно сознаніе своего безсилія даетъ ему ту первоначальную *активность*, которая дѣлаетъ его мистикомъ-анархистомъ. Весь его бунтъ—*вопросъ*, обращенный изъ глубины его немощи къ кому-то:

„Кто далъ мнѣ это тѣло
И съ нимъ такъ мало силъ?". (II, 166).

„Жаркое солнце по небу плыветъ.
Ночи земля утомленная ждетъ.
Въ тѣлѣ истома, въ душѣ пустота,
*Воля почила* и дремлетъ мечта.
*Гдѣ моя воля гдѣ сила моя?*". (III, 28).

Но уже достаточно этихъ вопросовъ, чтобы такое непріятіе міра не могло уже быть названо пассивнымъ. Это какъ разъ тотъ минимумъ, съ котораго начинается активность.

Здѣсь-же, въ погруженіи въ нищету свою зарождается самая горячая жажда чуда, преображенія. И уже видно заранѣе, какимъ будетъ этотъ преображенный міръ для Сологуба: *далекимъ*, несбыточнымъ. Если представить конусъ и двѣ діаметрально противоположныя точки—два берега—на основаніи его, то Сологубъ стоитъ какъ разъ на основаніи, и противоположный берегъ такъ далекъ! Но чѣмъ выше подыматься по образующей конуса—чѣмъ активнѣе не принимать міра,—тѣмъ ближе будетъ другой берегъ, и, наконецъ, въ вершинѣ конуса непринятое становится преображеннымъ—совершается чудо. Но Сологубъ тамъ,

на основаніи, и преображенный міръ объективируется въ безконечное пространство, на землю Ойле:

„Звѣзда Маиръ сіяетъ надо мною,
Звѣзда Маиръ,
И озаренъ прекрасною звѣздою
*Далекій міръ.*
Земля Ойле плыветъ въ волнахъ эѳира,
Земля Ойле,
И ясенъ свѣтъ блистающій Маира
На той землѣ". (III, 57).

„На Ойле *далекой* и прекрасной
Вся любовь и вся душа моя.
На Ойле *далекой* и прекрасной
Пѣсней сладкогласной и согласной
*Славитъ все блаженство бытія.*"

„Все, чего намъ здѣсь недоставало,
Все, о чемъ тужила грѣшная земля,
Расцвѣло на васъ и засіяло,
О, Лигойскія блаженныя поля!" (ib. 58).

Такой ясности духа, какъ въ стихотвореніяхъ „звѣзда Маиръ", Сологубъ нигдѣ больше не достигаетъ. Точно разъ въ жизни онъ испыталъ чистое созерцаніе, увидѣлъ преображенный міръ, и навсегда затосковалъ на „грѣшной землѣ", заблудился въ непринятомъ мірѣ.

Если въ первой книгѣ своей онъ еще надѣется „дорогой потаенной" дойти къ звѣздѣ Маиръ—„есть тайна несказанная, но гдѣ, найду-ли я?" (I, 50)—то въ послѣдующихъ стихахъ навсегда переплелись два мотива: *жажда чуда* и *невозможность его.*

„Порою туманной
Дорогою трудной
Иду!
О, другъ мой желанный,
Спаситель мой чудный,—
Я жду!" (III, 17).

„Другъ мой тихій, другъ мой дальній,
Посмотри,—
Я холодный и печальный
Свѣтъ зари.
*Я напрасно ожидаю*
*Божества,—*
*Въ блѣдной жизни я не знаю*
*Торжества.*
Надъ землею скоро встанетъ
Ясный день,
И въ нѣмую бездну канетъ
Злая тѣнь,—
И безмолвный и печальный,
Поутру,
Другъ мой тайный, другъ мой дальный,
Я умру“ (ib, 20).

И опять среди „безмолвныхъ предметовъ“.

„Отъ мѣста къ мѣсту я иду,
Природу строго испытую,
*И сокровеннаго все жду,*
*И съ тѣмъ что явлено враждую*“. (ib. 29).

Но свѣтлый край далекъ отсюда,
И гдѣ-же онъ?
*Его приблизитъ только чудо*
Иль вѣщій сонъ“. (IV, 124).

„Впечатлѣнія случайны,
Знанье ложно,
Проникать въ святыя тайны
Невозможно“. (IV, 156).

Преображенный міръ отдаленъ навсегда не только въ даль пространства, но и въ глубь времени:

„Не доживу до свѣтлыхъ дней,
Не обрѣту тебя, свобода,
*И вдохновеннаго народа*
Я не увижу. Въ міръ тѣней,
Какъ отъ пустого сновидѣнья,
Я перейду безъ сожалѣнья

И безъ тоски. Но все же я
Изъ темныхъ нѣдръ небытія
Хотѣлъ бы встать на часъ единый,—
Передъ всемірною кончиной
*Иввѣдать ясность бытія.* (ib. 137).

Въ этой величавой по своей пушкинской простотѣ элегіи уже слышится шелестъ огромныхъ крыльевъ „всемірной“ смерти. Но здѣсь „жало“ личной смерти притуплено образомъ „всемірной кончины“. Поэзія Сологуба знаетъ его нестерпимо острымъ. Въ первой книжкѣ смерть еще представляется чѣмъ-то грознымъ:

„Безъ жизни отжилъ я, и жду,
Что смерть свой блѣдный ликъ покажетъ
И грозно скажетъ:
Иду!“ (I, 35).

Но уже во второй книжкѣ жизнь и смерть равны:

Мы спокойны, не желающіе,
Лучшихъ дней не ожидающіе,
Жизнь и смерть *равно* встрѣчающіе
Съ отуманеннымъ лицомъ“ (II, 119).

А въ третьей жалитъ жало соборной смерти:

„Кто-то зоветъ въ тишинѣ:
Братъ мой, приблизься ко мнѣ!
Легче вдвоемъ.
Если не сможемъ итти,
*Вмѣстѣ умремъ на пути*
*Вмѣстѣ умремъ.* (III, 5).

Вернуться на землю послѣ смерти—это „страшный сонъ“ и „судъ жестокій“ (ib. 13, 14). И какъ Брюсовъ въ гимнѣ Ордена Освободителей, Сологубъ пляшетъ веселыми хореями свой danse macabre:

Все, чѣмъ жизнь тебя манила,
Обмануло, измѣнило,—
Неизбѣжная могила
Не обманетъ лишь одна“. (ib. 25).

И въ пятой книжкѣ заглядываетъ въ самое лицо смерти:

„Хоть мнѣ ничто не мило,
Все душу веселитъ.
Близка моя могила,
Но это не страшитъ". (V, 13).

Таковъ голосъ мистика - анархиста - пессимиста: не принимаю міра; чудо невозможно; о, смерть избавительница!

## VI.

Въ формахъ человѣческаго существованія заложены основы, какъ пессимизма, такъ и оптимизма. Если, съ одной стороны, достовѣрному знанію подлежитъ далеко не все, и, можетъ быть, самое главное, что надо знать, пребываетъ неизвѣстнымъ; то, съ другой стороны, каждый часъ жизни обманываетъ насъ новымъ обманомъ: каждый день восходитъ солнце, каждый годъ приходитъ весна, каждую весну расцвѣтаютъ цвѣты, каждый мигъ узнается что нибудь безконечно малое изъ безконечно большого неизвѣстнаго.

Такова подпочва. Выявленію той или другой стороны ея способствуетъ историческій моментъ. Вчера еще жизнь задавливала безысходностью горя и страданія. И пессимизмъ нашелъ себѣ яркое выраженіе въ поэзіи Ѳедора Сологуба. Но уже Надсонъ говорилъ:

Міръ устанетъ отъ мукъ, захлебнется въ крови.

Наше живое сегодня исполняетъ предсказанное: въ лицѣ русской дѣйствительности міръ и въ крови захлебнулся и отъ мукъ усталъ. Дальше некуда. Всѣ пути заложены, кромѣ одного—къ Солнцу. И на этомъ свѣтломъ пути стоятъ далеко сзади во времени и пространствѣ кричащіе: о, смерть избавительница!—

О, жизнь преображенная!—вотъ крикъ, подобающій кануну преображенія. И ужъ больно глазамъ отъ нестерпимаго свѣта: такъ сверкаетъ то, что впереди. Вѣдь кому же, какъ не Руси, возвратить свободу человѣчеству, и откуда же, какъ не съ востока, взойти завтрашнему Солнцу небывалому!

Георгій Чулковъ.

# Тайна любви.

# Тайна любви.

„Стоитъ среди васъ *Нѣкто*
Котораго вы не знаете".
*Іоаннъ*. Еванг. I гл., 26 ст.

## I.

Извѣстный апологетъ семьи В. В. Розановъ любитъ называть себя въ своихъ статьяхъ „добрымъ буржуа"— и всегда, когда ему приходится касаться вопроса о собственности, онъ остается вѣренъ себѣ и утверждаетъ собственность какъ начало неприкосновенное. Этотъ писатель среди „своихъ талантливыхъ" темъ представляется мнѣ человѣкомъ проницательнымъ и послѣдовательнымъ, и не случайно у него такъ сильно развиты эти два чувства: чувство *семьи* и чувство *собственности*. Да, семьянина непремѣнно потянетъ къ *своему* дому и *своей* землѣ и онъ ревниво будетъ смотрѣть на своего сосѣда и поспѣшитъ огородить свое жилище высокимъ заборомъ.

Еще ранѣе Розанова на внутреннюю, интимную связь семьи и собственности указалъ Ницше. Но Ницше, впрочемъ, сурово раздѣляетъ тему брака отъ темы семьи. „Учрежденіе никогда не основываютъ на идіосинкразіи—говоритъ Ницше—бракъ не основываютъ

на „любви"—его основываютъ на половомъ инстинктѣ, на инстинктѣ собственности (жена и ребенокъ, какъ собственность), на инстинктѣ властвованія"...

При сопоставленіи этихъ темъ—семья и собственность—становится очевиднымъ, что проблема соціализма вовсе не только формально-соціологическая, но и проблема религіозная. Оказывается, что если любовь раскрывается, какъ начало семейное, т. е. если полъ утверждаетъ себя въ дѣторожденіи, то вслѣдъ за такимъ утвержденіемъ—по какому-то метафизическому и психологическому закону—влечется и утвержденіе, закрѣпленіе чувства собственности.

Итакъ, семьянинъ по природѣ своей всегда собственникъ, и намъ, освободившимся въ сознаніи своемъ отъ власти вещей, необходимо подвергнуть рѣшительной критикѣ семью, какъ начало, угрожающее желанному намъ ускоренію историческаго процесса.

Семья современная, т. е. непремѣнно буржуазная семья, уже не разъ разсматривалась критически съ внѣшней стороны. Марксъ, Энгельсъ, Бебель, Каутскій и многіе иные соціалисты подвергли блестящему и остроумному анализу институтъ семьи и показали съ достаточной очевидностью непремѣнную связь буржуазной семьи съ проституціей: право собственности, поощряя счастливыя и сытыя пары къ размноженію новыхъ и новыхъ мѣщанъ, въ то же время толкаетъ въ публичный домъ и на улицу тѣхъ голодныхъ дѣвушекъ, которыя не имѣли счастья заручиться супругомъ.

Но блестящій анализъ семейнаго института, сдѣланный соціалистами-позитивистами, совершенно не касается *сущности* семьи, а пожалуй также и *сущности* собственности. Эта поверхностность соціологовъ обнаруживается тогда, когда они думаютъ найти разрѣше-

ніе проблемы семьи въ коллективистическомъ обществѣ, мечтая, что новый соціальный принципъ *регулированія* интересовъ спасетъ сущность брачныхъ отношеній.

Современный соціалъ-демократъ, пожалуй, даже не безъ гордости скажетъ: мы, вѣдь, не коммунисты какіе-нибудь, мы не станемъ отнимать у индивидуума одежды и утвари: только орудія и средства производства должны быть въ рукахъ соціалистическаго общества, а все остальное приложится,—а потому и семья, освобожденная юридически и обезпеченная экономически, не погибнетъ, а расцвѣтетъ въ новомъ обществѣ.

Но пожелаемъ ли мы этого расцвѣта семьи и дорожимъ ли мы тѣмъ „своимъ кускомъ", которымъ манятъ насъ? Соглашаясь всецѣло съ соціалистами, пока ихъ разсужденія не выходятъ за предѣлы соціологіи, я перестаю ихъ понимать, когда тема семьи и собственности явно дѣлается темой религіозной, т. е. когда разрѣшеніе интересующей насъ проблемы уже не зависитъ отъ того или иного механическаго устроенія общества, а всецѣло зависитъ отъ личности и входитъ въ насъ, какъ острый вопросъ религіознаго сознанія.

Наступаетъ душевный кризисъ: человѣкъ перестаетъ *желать* семьи и вмѣстѣ перестаетъ *желать* своего дома. Это *новое* нежеланіе семьи вовсе не тотъ вульгарный и неумный уходъ отъ семьи въ проституцію и развратъ *безъ любви*, которые мы наблюдаемъ въ мѣщанскомъ обществѣ, а исходъ въ *новую любовь*, которая уже свободна совершенно отъ узъ механической общественности. Соціализмъ оказывается необходимымъ моментомъ для реализаціи этой *новой* любви, потому что только при немъ индивидуумъ освобождается отъ власти вещей, но соціализмъ еще *не все*: имъ еще *не все* дано.

Если Марксъ и его послѣдователи, въ силу своей религіозно-философской слѣпоты, не понимали, что тема брака выходитъ изъ сферы соціологіи, то съ другой стороны—теологи, метафизики и мистики нерѣдко впадали въ другое заблужденіе, вѣруя, что роковая проблема можетъ разрѣшиться помимо тѣхъ путей, по коимъ влачится всемірная исторія.

Брезгливое отношеніе къ соціализму, какое мы наблюдаемъ и у нѣкоторыхъ современныхъ теологовъ, свидѣтельствуетъ о чрезвычайномъ легкомыслiи этихъ писателей. Эти писатели, несмотря на непрестанные разговоры о синтезѣ духа и плоти, трусливо уходятъ отъ того желаннаго намъ религіознаго реализма, который раскрываетъ смыслъ и мистическое содержаніе грядущаго и желаннаго намъ коммунистическаго общества.

И такъ, или мы должны утвердить себя въ безусловномъ аскетизмѣ, отрицая всякій смыслъ въ историческомъ процесѣ; или мы должны признать вмѣстѣ съ Соловьевымъ, что „соціализмъ является, какъ сила, исторически *оправданная*".

Тѣ, которые мыслятъ себѣ соціализмъ, какъ начало статическое, какъ благополучное устроеніе человѣчества, какъ счастливый „муравейникъ", мыслятъ ненаучно и по существу вульгарно: соціализмъ принимается нами только въ его движеніи, т. е. постольку, поскольку онъ разлагаетъ устои буржуазнаго общества и освобождаетъ человѣка отъ власти вещей.

Съ другой стороны, мы не вѣримъ, какъ вѣрятъ нѣкоторые соціалисты-позитивисты, что существуетъ будто бы въ возможности какая-то форма коллективистическаго общества, при которой самъ собою разрѣшается вопросъ о семьѣ. Такой формы нѣтъ, и быть не можетъ: даже безусловное отрицаніе всякаго *права*

на собственность опредѣляетъ только *съ внѣшней стороны* природу новаго брачнаго союза. Мы же интересуемся въ данномъ случаѣ не только внѣшними формальными условіями, въ которыхъ осуществится новая любовь и новыя брачныя отношенія, но и сущностью этихъ отношеній; мы желаемъ, если не разрѣшить, то по крайней мѣрѣ поставить тему: любовь и бракъ при свѣтѣ современнаго религіознаго сознанія, какъ мы понимаемъ его.

Итакъ, мы принимаемъ, что среда, въ которой возможно будетъ создать новую форму свободнаго любовнаго союза, есть среда общества коммунистическаго. Самъ по себѣ—разумѣется—соціализмъ ничего положительнаго внести не можетъ въ область Эроса, но уничтоженіе буржуазныхъ экономическихъ отношеній освободитъ личность отъ внѣшнихъ механическихъ преградъ и откроетъ для нея свободные пути для взаимодѣйствія съ человѣчествомъ. Но ненадо быть пророкомъ, чтобы предсказать, что будущее общество, утомленное и ослѣпленное исторіей, не сумѣетъ сразу найти тотъ первоисточникъ любовной энергіи, который является единственнымъ началомъ, способнымъ соединить человѣчество, утверждая его, а не порабощая. Чѣмъ же характеризуется это единое начало и въ чемъ же смыслъ любви? Вл. Соловьевъ утверждалъ, что смыслъ любви заключается въ процессѣ становленія отъ множественности къ единству, и это утвержденіе его—мудрое по существу—не только опредѣляетъ *идею* любви, но и предрѣшаетъ природу того *единаго* начала, которое соединяетъ людей. Природа этого начала—природа богочеловѣческая. Развитіе любовныхъ и брачныхъ отношеній лучше всего характеризуется, какъ уходъ изъ дурной безконечности (дѣторожденіе) въ безконечность истинную (утвержденіе абсолютнаго начала въ лич-

ности и личности въ абсолютѣ). Интеграція человѣчества въ любви не противорѣчитъ истинному индивидуализму, который не боится религіозной общественности. Мы всегда исходимъ изъ идеи послѣдняго освобожденія и утвержденія личности и оставаясь въ этомъ смыслѣ индивидуалистами—ищемъ путей для наилучшаго осуществленія этого волевого устремленія. Но такъ какъ ничто такъ не утверждаетъ личности, какъ любовь, и такъ какъ въ то же время любовь нельзя мыслить внѣ взаимодѣйствія между собой личностей, то мы естественно должны прійти къ выводу, что истинный индивидуализмъ ведетъ насъ къ соборности.

Сознавая, что сизигическая природа любви требуетъ внутренняго взаимодѣйствія личностей, мы не можемъ доказать безусловной необходимости любви парной. То, что христіанская культура выдвинула эту форму брака, какъ единственно возможную, вовсе не доказываетъ, что она является послѣдней и исключительно желанной формой любовныхъ отношеній. Если половая любовь мужчины и женщины имѣетъ особый метафизическій смыслъ и мистическое значеніе въ моментѣ послѣдняго погруженія въ хаосъ страсти, это еще не значитъ, что и бракъ долженъ носить непремѣнно форму парнаго союза: бракъ сложнѣе и значительнѣе, чѣмъ простая страсть двухъ индивидуумовъ.

Формы любви—безконечно-разнообразны, но всегда желаннымъ моментомъ истинной любви является исходъ изъ „эгоизма вдвоемъ“, изъ любви парной къ любви вселенской. Если же мы желаемъ утвердить себя въ томъ индивидуализмѣ, который ищетъ опоры въ себѣ самомъ внѣ религіозной общественности, то намъ необходимо ради послѣдовательности отказаться и отъ парной любви для любви уединенной, для самовлюбленности. Самовлюбленность, какъ полюсъ, противополож-

ный полюсу любви вселенской, имѣетъ свой смыслъ, опредѣляя истинную природу декадентства. Отсюда глубокое различіе двухъ теченій въ современной поэзіи. Я говорю о поэзіи, какъ о музыкальномъ выраженіи сокровенныхъ религіозныхъ переживаній, ибо „музыка—какъ училъ Платонъ—есть знаніе любви въ области ритма и гармоніи". Тема любви и тема музыки связаны между собой по существу.

Только путемъ возсозданія музыки и ритма возможно внести начало Эроса въ сложность жизни. Надо ли это? *Всѣ ли элементы жизни достойны Эроса?* Я полагаю, что отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть положительный. Если мы желаемъ создать цѣльное міроотношеніе, намъ нельзя высокомѣрно обходить ту или иную область жизни, какъ недостойную нашей личности: такихъ областей нѣтъ. Не принявъ міра даннаго, мы однако—утверждаемъ міръ желанный, но вѣдь—этотъ міръ потенціально заложенъ въ элементахъ міра эмпирическаго. Не новый міръ надо создавать, а въ корнѣ измѣнить природу этого міра: изначальные элементы пріобрѣтутъ совершенно иное значеніе и по иному раскроются въ нашей душѣ. Такъ мы принимаемъ міръ *вторымъ* пріятіемъ *).

Богочеловѣческій путь раскрывается двусторонне: объективно и формально онъ совпадаетъ съ „прогрессомъ", если послѣдній разсматривать въ безмѣрноускоренномъ процессѣ становленія. „Прогрессъ" превращается въ „непрерывную революцію". Но—разумѣется—

*) Религіозное отношеніе къ міру заставляетъ насъ искать музыкальнаго начала и въ трудѣ. Трудъ, оскверненный и обезображенный рабствомъ и принужденіемъ, возникаетъ въ новомъ свѣтѣ въ обществѣ коммунистическомъ. Формальная наука дѣловито, но—конечно—слѣпо подходитъ къ той же темѣ ритма въ трудѣ: См. кн. Бюхера „Arbeit und Rhytmus". 1899.

это только внѣшняя сторона становленія міра къ началу абсолютному. По существу путь богочеловѣчества—путь любви. Итакъ, непрерывная и непримиримая борьба съ началомъ механическимъ, во-имя начала музыкальнаго, и—съ другой стороны—устремленіе къ интеграціи міра въ Эросѣ.

Да: „стоитъ среди васъ *Нѣкто*, котораго вы не знаете"—вотъ во истину вѣчный укоръ пророка намъ—слѣпцамъ; въ любви мы чаемъ узнать таинственное лицо Единаго Начала и чрезъ Него самихъ себя, въ нашей полнотѣ, утверждая въ себѣ изначальную силу любви.

Да! Съ нами Богъ,—не тамъ въ шатрѣ лазурномъ,
Не за предѣлами безчисленныхъ міровъ,
Не въ зломъ огнѣ и не въ дыханьѣ бурномъ,
И не въ уснувшей памяти вѣковъ.

Онъ *здѣсь теперь*,—средь суеты случайной,
Въ потокѣ мутномъ жизненныхъ тревогъ.
Владѣешь ты всерадостною тайной:
Безсильно зло; мы вѣчны; съ нами Богъ!

И вотъ основная наша тема—антиномія свободы и необходимости—находитъ себѣ разрѣшеніе въ любви. Трагическое столкновеніе личности съ закономъ раскрывается въ свѣтѣ сознанія, что Богъ, т. е. любовь, „не тамъ въ шатрѣ лазурномъ, не за предѣлами безчисленныхъ міровъ", а *здѣсь*, *теперь*. Привходитъ новая *Радость* подобно тому, какъ въ Девятой Симфоніи Бетховена финальная часть пронизывается лучами религіознаго дѣйствія, которое прозрѣваетъ въ хорѣ Вячеславъ Ивановъ. И мы вторимъ Шиллеру:

Прочь вражда съ земного круга!
*Породнись душа съ душой*

## II.

Смыслъ любви заключается не только въ процессѣ становленія отъ множественности къ единству, но и въ утвержденіи такого начала, которое разлагаетъ окружающую насъ среду, которое разрушаетъ механическую общественность. Любовь — это Неувядающая Роза. Ея чары разбиваютъ всѣ замки и раздробляютъ всѣ цѣпи. Ни въ одномъ вѣкѣ такъ не торжествовало начало измѣреннаго желѣза, принципъ внѣшняго равновѣсія, какъ въ минувшемъ XIX вѣкѣ. Необходимо противопоставить такой мертвой культурѣ опытъ любви и любовнаго союза.

Если мы признаемъ, что природа любви не только существенно отличается отъ тѣхъ элементовъ жизни, которые опредѣляютъ канву, „нормальной“ общественной жизни, но и заключаетъ въ себѣ нѣчто прямо враждебное этимъ элементамъ, мы поймемъ значеніе любви, какъ начала анархическаго. Въ самомъ дѣлѣ наша механическая общественность характеризуется идеей *права* и регулируется внѣшними *нормами* государственнаго порядка и соціальнаго уклада. Но какія нормы и какое право имѣютъ силу въ области любви? Вотъ почему любовь для насъ прежде всего *чудо* и вотъ почему природа ея не принадлежитъ кругу тѣхъ переживаній, которыя связываютъ насъ съ міромъ подзаконнымъ.

Любовь притягиваетъ къ себѣ и одновременно отталкиваетъ. Она требуетъ *всего* и не мирится съ компромиссами. Она безусловна. Быть въ любви это значитъ не принять міра даннаго и утвердить міръ чудесный.

Не смотря на грохотъ машиннаго „прогресса“, мы сумѣемъ уловить „дыханіе“ любви. И это исцѣляющее

дыханіе уже носитъ въ себѣ залогъ того Эроса, который смахнетъ вѣяніемъ своихъ крыльевъ пыль съ лица человѣческаго. Природа влюбленности только что обручившихся во истину тождественна съ тою влюбленностью, которая присуща Землѣ, стремящейся къ Всеединству.

Многіе не понимаютъ, *какая сила* заложена въ природѣ любви. Но Платонъ понималъ ея могущество. „Еслибъ какъ-нибудь — говоритъ онъ: — могли существовать народъ или войско, состоящіе только изъ влюбленныхъ, то этотъ народъ болѣе другихъ любилъ бы добродѣтель и ненавидѣлъ бы порокъ. Люди, соединенные такимъ образомъ, хотя бы въ меньшинствѣ могли бы въ сраженіи побѣдить весь міръ... *Всякій скорѣе предпочтетъ умереть на мѣстѣ, чѣмъ покинуть въ опасности своего возлюбленнаго*".

Нѣтъ ничего реальнѣе любви, нѣтъ ничего изначальнѣе пола: эти двѣ сущности, или два аспекта единой сущности, являются нашими водителями на путяхъ жизни. Мы исходимъ изъ этого реальнаго опыта (и объективно даннаго) и утверждаемъ: любовь-влюбленность—вотъ то единое Начало, которое можетъ замкнуть распавшійся хороводъ человѣчества. Сила любви параллельна той силѣ, которую Евангеліе называетъ силою Святого Духа. „Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ: такъ бываетъ со всякимъ, рожденнымъ отъ Духа".

Такъ и любовь: ея голосъ, ея напѣвы, ея ритмическія движенія въ пляскѣ мы познаемъ нежданно. И неизвѣстно, откуда она приходитъ и куда уходитъ.

Но настанетъ время и все тайное станетъ явнымъ. Такъ антиномія свободы и необходимости разрѣшается въ любви, т. е. — иными словами: гдѣ Духъ Святой,

тамъ свобода, тамъ чудо, тамъ *все дозволено,* и ничто не обладаетъ личностью. Если личность утверждаетъ себя въ любви, міръ измѣняется для нея. Банальное, ходячее выраженіе—„влюбленному все кажется въ *розовомъ* свѣтѣ"—пріобрѣтаетъ особенный смыслъ, когда мы имѣемъ опытъ высшей формы любви. Мученики, сожигаемые на кострахъ, испытывали высокое блаженство: такова была сила влюбленности; таковъ былъ „розовый свѣтъ, свѣтъ новой зари, которую имъ дано было увидѣть. И эти „влюбленные" не только видѣли новый свѣтъ, они слышали новую музыку, „пѣніе ангельское". И не эта ли музыка опьяняетъ насъ, когда вѣютъ красныя и черныя знамена и баррикады обагряются жертвенной кровью?

Любовь всегда находитъ свое выраженіе въ музыкѣ. И Шекспиръ былъ правъ, влагая въ уста одного изъ своихъ героевъ увѣренія, что „движенія души темны, какъ ночь", у тѣхъ,

„Кто музыки не носитъ самъ въ себѣ"...

## III.

„Стоитъ среди васъ Нѣкто, Котораго вы не знаете". Онъ невидимой рукой касается вашихъ глазъ, и вы начинаете прозрѣвать въ лепесткахъ и въ стебляхъ новую тайну; Онъ касается вашихъ устъ, и они—опаленные—жаждутъ новыхъ и новыхъ непонятныхъ прикосновеній; Онъ чертитъ кругъ на пескѣ, и камни выпадаютъ изъ рукъ лицемѣровъ... Неизвѣстный идетъ какимъ-то вѣрнымъ путемъ, и вы идете за Нимъ, но рядомъ влачится смерть. Не то благоговѣйно, не то насмѣшливо древніе индусы давали богу смерти Шивѣ въ атрибутъ между прочимъ и фаллическій знакъ лингамъ, символъ рожденія. Въ самомъ дѣлѣ рожденіе

не равноцѣнно ли смерти, и дѣторожденіе не равноцѣнно ли убійству? Но намъ необходимо найти не эквивалентъ смерти, т. е. продолженіе рода (дурная безконечность), а то, что побѣждаетъ смерть, т. е. то, что *не*-плоско, *не*-механично, т. е. любовь, такъ какъ цѣль любви—безсмертіе.

Мы влюблены въ Афродиту Небесную, Мадонну, Беатриче, Сольвейгъ, Прекрасную Даму, — быть можетъ — Лауру, но рядомъ возникаетъ Афродита иная, Коринна, Фіаметта и даже Морэлла.

Морэлла! „Principium individuationis, т. е. представленіе о томъ тождествѣ, *которое въ самой смерти остается или утрачивается не навсегда,* было для меня постоянно вопросомъ высокаго интереса“,—говоритъ Эдгаръ По, повѣствуя о великой тайнѣ безсмертія ложнаго и безсмертія истиннаго. Въ сущности, всѣ Коринны и Фіаметты всегда обречены на судьбу Морэллы. И каждый поцѣлуй нашъ влечетъ ихъ одновременно къ смерти и къ дурному безсмертію.

Но нашъ послѣдній скептицизмъ заставляетъ насъ заподозрить не только Фіаметту, но и Беатриче. Вѣдь, не случайно, когда Данте прошелъ черезъ всѣ круги ада и ангелы стерли съ его чела слѣды грѣховъ, когда онъ перешагнулъ черезъ очистительный огонь и Беатриче встрѣтила его грозной и суровой рѣчью, неслучайно въ голосѣ Благороднѣйшей слышится не только справедливость, но и ревность, *женская* ревность.

Если и Беатриче *ревнуетъ*, мы должны сдѣлать послѣдній и страшный выводъ: нѣтъ Безсмертной Любовницы, есть только Безсмертная Любовь. Слѣдовательно, мы должны искать не Единую, а Двуединую, чтобы создать вѣчную Троицу. Итакъ въ троицѣ полагается начало религіозной общественности и послѣдняя правда

безсмертія *). Въ троицѣ, какъ изначальной формѣ соборности, раскрывается впервые любовь (красота), безусловно тождественная и неизмѣнная себѣ. Проблема троицы осложняется вопросомъ о соотношеніи половъ. Единственнымъ разрѣшеніемъ этого рокового вопроса мнѣ представляется признаніе первоначальнаго *единства* пола. „Наша первобытная природа—учитъ Платонъ—была едина и мы были совершенны. Стремленіе къ этому единству называется Любовью". И такъ, и женское, и мужское начала потенціально находятся въ равновѣсіи въ каждой *личности*, и только въ индивидуумѣ, т. е. въ эмпирической видимости, мы наблюдаемъ раздѣльность пола. Сочетанія внутри брачнаго союза свободны въ смыслѣ соотношенія мущинъ и женщинъ. Но основнымъ принципомъ любовнаго союза долженъ быть принципъ цѣломудрія. Въ случаяхъ нарушенія этого принципа любовь не утверждается, а (въ лучшемъ случаѣ) ведетъ къ дурной безконечности, т. е. къ дѣторожденію. Знаю, что здѣсь мои разсужденія пріобрѣтаютъ характеръ антиномическій, но разрѣшеніе этихъ послѣднихъ антиномій лежитъ внѣ плоскости логики и философіи.

Идейной антиномичности соотвѣтствуетъ антиномичность и реальная. Въ эмпирической брачной троицѣ не осуществляется равновѣсія любви: отсюда—литургическая жертва и раскрытіе любви, какъ начала трагическаго. Это уже постигалъ, провидѣлъ Достоевскій. Такова, напр., любовь Настасьи Филипповны, Идіота и

*) Принципъ *троицы* въ любви имѣетъ двоякое религіозное значеніе: во-первыхъ, троица утверждается въ случаѣ любви двухъ къ третьему абсолютному, мистическому лицу (Любовь Франциска и Клары),—и—во-вторыхъ—принципъ троицы утверждается, какъ *первый* случай любви соборной. (Грубое, темное и наивное выраженіе этого принципа мы наблюдаемъ въ „хлыстовщинѣ").

Аглаи. Здѣсь на-лицо три личности, но исхода нѣтъ, потому что всѣ они только *смутно* предчувствуютъ возможность новаго тайнодѣйствія (сильнѣе всего чувствуетъ князь и слабѣе другихъ Аглая). Они всѣ погибаютъ, хотя Настасья Филипповна уже дѣлала шагъ навстрѣчу новой любви. Прочтите ея письма къ Аглаѣ. Она пишетъ своей мнимой соперницѣ: „*я въ васъ влюблена*“. И далѣе: „Знаете, мнѣ кажется, вы даже должны любить меня. *Для меня вы тоже, что и для него: свѣтлый духъ*; ангелъ не можетъ ненавидѣть, не можетъ и не любить. Можно ли любить всѣхъ, всѣхъ людей, всѣхъ своихъ ближнихъ,—я часто задавала себѣ этотъ вопросъ? Конечно, нѣтъ, и даже неестественно. Въ отвлеченной любви къ человѣчеству любишь почти всегда самаго себя. „*Но это намъ невозможно, а вы другое дѣло*“.—„*Вы одни можете любить безъ эгоизма*, вы однѣ можете любить не для себя самой, а для того, кого вы любите“.

Но въ послѣднее знаменательное свиданіе *всѣхъ трехъ* вдругъ раскрывается безнадежный сумракъ отчаянія. Одинъ только „князь“ видитъ, кажется, *лицо* Неизвѣстнаго, а эти двѣ женщины уже *ничего не видятъ*.

Но если прошлые вѣка и современность искали исхода изъ этого трагизма путемъ обмана, измѣны, убійства и самоубійства, будущее открываетъ новую возможность, и уже теперь полагается начало этой возможности. Это пріятіе любви *вторымъ* цѣломудреннымъ пріятіемъ: въ немъ печаль уравновѣшивается добровольной жертвой и поцѣлуй пріобрѣтаетъ необычайное значеніе религіозной радости.

## IV.

Любовь враждебна не только началу механическому и—въ частности—правовымъ и соціальнымъ нормамъ, но и обязательнымъ *моральнымъ* нормамъ. Такъ утверждаетъ себя духъ революціи въ твердыняхъ „высшаго закона". Когда Іисусъ однажды возлежалъ на пиршествѣ въ городѣ Наинѣ, къ нему пришла *грѣшная* женщина и принесла алавастровой сосудъ съ мvромъ. Женщина стала на колѣни передъ Іисусомъ и обливала Его ноги слезами, отирала ихъ своими волосами, цѣловала и мазала мvромъ. Іисусъ сказалъ про нее: прощаются грѣхи ея многіе за то, что она возлюбила много. Подобныхъ повѣствованій о безмѣрной любви-влюбленности много въ евангеліяхъ. Смыслъ этихъ повѣствованій ясенъ: влюбленность по самой изначальной природѣ своей „не отъ міра сего". Поэтому, кто не принимаетъ міра даннаго для вѣчной жизни, а не для смерти, долженъ вступить на *единственный* путь спасенія, т. е. на путь любви. Тогда моральныя „велѣнія" отпадаютъ, отметаются прочь. „Можете ли заставить сыновъ чертога брачнаго поститься, когда съ нимъ женихъ?"—говоритъ Іисусъ. И онъ же учитъ: „Заповѣдь *новую* даю вамъ, да любите другъ друга; какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да любите другъ друга". (Іоаннъ. Ев. 13 гл., ст. 34). Женщинѣ, „взятой въ прелюбодѣяніи", Іисусъ сказалъ: „Я не осуждаю тебя". Иначе Онъ не могъ сказать, потому что идея прелюбодѣянія не вмѣщается въ кругъ тѣхъ религіозныхъ сужденій, которыя высказывались Іисусомъ и его вѣрными. Евангельское ученіе о любви сводится къ одному утвержденію: любовь — чудо, и потому въ ней и чрезъ нее *все позволено*. Духъ Святой—водитель на путяхъ новоза-

вѣтной любви-влюбленности. Цѣлованіе символъ *новой любви*, новой радости, печать совершеннаго исполненія. Эта таинственная любовь непонятна для тѣхъ, кто связалъ себя крѣпкими узами съ этимъ подзаконнымъ міромъ. Отсюда „раздѣленіе", которое Іисусъ принесъ въ міръ. „Если міръ васъ ненавидитъ, знайте, что Меня прежде васъ возненавидѣлъ. Еслибы вы были отъ міра, то міръ любилъ бы свое; а какъ вы не отъ міра, но Я избралъ васъ отъ міра, потому ненавидитъ васъ міръ". (Іоаннъ, Ев. 15 гл., 18 и 19 ст.).

Поцѣлуй—какъ символъ любви, о которомъ такъ часто говорятъ апостолы—связанъ непосредственно съ чистой сущностью пола. Природа поцѣлуя заключаетъ въ себѣ потенціально *всѣ* формы полового общенія. Ограниченія, которыя индивидуумъ ставитъ свободно самъ себѣ въ этой области Эроса, могутъ опредѣляться различными психологическими моментами. Но единственно вѣрный принципъ, утверждающій цѣломудріе—это принципъ сохраненія и спасенія личности. Одно и то же дѣйствіе можетъ имѣть противоположное значеніе и различную религіозную цѣнность. И первый поцѣлуй, и послѣдній могутъ погашать личность въ изначальной, безликой страсти, въ темномъ хаосѣ, и наоборотъ тотъ же поцѣлуй можетъ освобождать личность отъ власти хаоса и утверждать ее до конца. Цѣломудріе—не аскетизмъ. Аскетизмъ *запрещаетъ*, цѣломудріе *очищаетъ*; аскетизмъ *убиваетъ*, цѣломудріе *воскрешаетъ*. Смыслъ новоявленной любви-влюбленности въ сохраненіи, спасеніи, освобожденіи и *утвержденіи личности*: исходъ изъ хаоса страсти въ любовь-влюбленность, изъ эгоизма въ начало вселенское, міровое и абсолютное.

Принимая всѣ стадіи и формы поцѣлуя вторымъ цѣломудреннымъ пріятіемъ, мы должны сознательно

отнестись и къ *послѣднему* поцѣлую. Его природа, однородная вообще съ природою и всѣхъ иныхъ формъ полового общенія, отличается однако однимъ моментомъ, который опредѣляется возможностью дѣторожденія. Мы должны здѣсь согласиться съ Вл. Соловьевымъ, который на основаніи естественно-историческихъ фактовъ, съ достаточной убѣдительностью показалъ, что половая любовь и размноженіе рода находятся между собой *въ обратномъ отношеніи*: чѣмъ сильнѣе одно, тѣмъ слабѣе другая. Итакъ, мы не должны убивать въ аскетизмѣ начало пола, но мы должны искать такого высокаго и совершеннаго проявленія его, при которомъ неосуществимо дѣторожденіе. Мы не должны ставить внѣшнихъ препятствій для дѣторожденія и не должны страшиться *послѣдняго* поцѣлуя, но мы должны приближаться къ нему только въ увѣренности, что мы достойны его: только тогда мы утвердимъ нашу личность до конца.

А между тѣмъ то, что вокругъ называютъ любовью, приноситъ личности не жизнь, а смерть. По слову поэта, мы любимъ „убійственно“ и въ „буйной слѣпотѣ страстей“

Мы то всего вѣрнѣе губимъ,
Что сердцу нашему милѣй!

Но наша вѣщая душа уже бьется на порогѣ „двойного бытія“ и поэтъ прозрѣваетъ новый свѣтъ:

Пускай страдальческую грудь
Волнуютъ страсти роковыя,—
Душа готова, какъ Марія,
Къ ногамъ Христа на вѣкъ прильнуть.

Такъ чрезъ тайну любви мы касаемся тайны жертвы, тайны сораспятія съ Безсмертнымъ Эросомъ, ибо истинный Эросъ безсмертенъ и вѣченъ, а не полубезсмертенъ, какъ думала Діотима, пророчица древняго міра.

Вячеславъ Ивановъ.

# О любви дерзающей.

# О любви дерзающей.

## I.

Есть полузабытая въ христіанскомъ мірѣ добродѣтель: добродѣтель внутренняго дерзанія, Θυμοσъ (θυμὸς) древнихъ,—доблесть искателей и ночныхъ путниковъ духа.

День исторіи смѣняется ночью; и кажется, что ночи длиннѣе дней въ томъ циклѣ мірового генезиса, который сохранила память поколѣній. Такъ, средневѣковье было долгою ночью, — не въ томъ смыслѣ, въ какомъ утверждается ночная природа этой эпохи мыслителями, видящими въ ней только мракъ варварства,—но въ иномъ смыслѣ, открытомъ тому, кто вѣдаетъ, какъ вѣдалъ Тютчевъ, ночную душу. Но уже въ XIV вѣкѣ кончается третья стража ночи, и въ XV-мъ солнце стоитъ высоко. Притинъ солнечный перейденъ къ XVII столѣтію, а въ XIX-мъ вѣетъ вѣщею прохладою сумерекъ. Первыя звѣзды зажглись надъ нами. Яснѣе слышатся первыя откровенія вновь объемлющей свой міръ души ночной.

Когда открывается день, мужественное дерзаніе устремляется на внѣшній міръ. Когда близкій свѣтъ дѣлаетъ незримыми далекіе свѣты, отчетливость расширившихся кругозоровъ воплощеннаго міра манитъ дерзновеніе въ доступныя дали. Мореплаватели покидаютъ пристани—высматривать за горизонтами очерта-

нія иныхъ береговъ, и обрѣтаютъ новые материки. Человѣкъ радуется своему простору, обогащенію, „просвѣщенію“. Адамъ даетъ имена обставшему его міру и запечатлѣваетъ кристаллическія формы осуществленія. Ворожей-человѣкъ чертитъ свой новый магическій кругъ около своего центральнаго *я*, готовясь къ вызывательнымъ чарамъ близкой ночи.

Наступаетъ ночь, когда мы „въ борьбѣ съ природой цѣлой покинуты на насъ самихъ“, и опять необходимою становится добродѣтель дерзанія внутренняго. Человѣчество зажигаетъ факелы своей солнечности, ибо нѣтъ на небѣ солнца, лучи котораго такъ жадно впивала днемъ планетная душа человѣка, и „судилище огней живыхъ на звѣздно-чуткомъ небосклонѣ“ такъ безучастно-далеко, такъ нелицепріятно-внимательно озираетъ съ высоты блужданія наши въ лабиринтѣ ночи.

Добродѣтель внутренняго дерзанія въ насъ есть добродѣтель солнечности, мужественная Андрэя (ἀνδρεία), какъ и по Платону мужественность — солнечность. И есть въ насъ земная планетарность наша, и добродѣтель планетарности: воспріимчивость къ свѣту, открытость небу, сшедшему, по Эсхилу, оплодотворить золотымъ ливнемъ темную Землю, покорность благодати божественной, наша женская, наша религіозная въ собственномъ смыслѣ этого слова душа, поскольку религіозное чувство есть Шлейермахерово „сознаніе зависимости“ нашей, просвѣтленное смиреніе тварности („Creatürlichkeit“ германскихъ мистиковъ), радостный отвѣтъ Духу: „се, раба Господня“, вѣрное ожиданіе Жениха въ полунощи.

Напротивъ, солнечность наша—начало самоутверждающееся и богоборствующее, какъ Израиль *въ ночи* противоборствовавшій Незримому,—начало религіозное

лишь поскольку боготворческое,—дерзающее и предпринимающее на свой страхъ и опасность во имя жизни, которая есть свѣтъ человѣковъ (не „человѣкамъ“, Ев. Io. I, 4: τό φῶς τῶν ἀνθρώπων), во имя внутренняго и автономнаго самоопредѣленія этой жизни во мнѣ какъ мірового Логоса, этой свободы во мнѣ какъ творческихъ лучей Логоса, коихъ тьма не объемлетъ. Ибо Логосъ сказалъ: „вы боги“.

Эта добродѣтель внутренняго дерзанія, которой провозвѣстникомъ былъ романтизмъ, чтобы утвердиться какъ истинная добродѣтель теургическая, должна выйти изъ періода несвязанныхъ внутренне опытовъ и поисковъ, изъ полосы экспериментализма, который характеризуетъ такъ называемое декадентство съ его символикой и мистикой „мгновенностей“, и стать очагомъ единаго внутренняго опыта, пламенною колесницей религіозной свободы. Огненный конь, чье имя—Θυμосъ, влечетъ ее. Возницею стоитъ на ней горящій Эросъ.

Кто не любитъ, мертвъ. Жизнь, это—любовь. „И жизнь—свѣтъ человѣковъ; и свѣтъ во тьмѣ свѣтится, и тьма не объяла его“... Эросъ—Логосъ. Эросъ ведетъ за руку по своимъ садамъ Психею, планетную душу человѣка: такимъ видѣли Христа художники катакомбъ.

## II.

Дерзновеніемъ уже не экспериментальнаго порядка было ниспроверженіе формальной этики, мѣсто которой занимаетъ эстетика—по крайней мѣрѣ въ связи эксотерическаго ученія Фридриха Ницше (—мы говоримъ: „эксотерическаго“, потому что полный смыслъ его раскрывается только постиженіемъ внутреннимъ, творческимъ, эсотерическимъ).

Этика какъ-бы не существуетъ болѣе въ современ-

номъ сознаніи обособленною отъ эстетики съ одной стороны, отъ религіи съ другой. Ритмъ нашего долженствованія опредѣляется ритмомъ красоты въ нашей душѣ; ея содержаніе—нашимъ религіознымъ ростомъ и творчествомъ.

Распаденіе этики на эстетику и религію было бы окончательнымъ, если бы цѣльный составъ ея не возстановлялся присутствіемъ начала, равно общаго эстетикѣ и религіи, равно коренного и исходнаго для обѣихъ: это начало—Эросъ. Итакъ, въ строѣ современной души этика является эротикой, и правѣе могла бы именоваться эротикой.

Алчущая любовь, страстна́я и стра́стная,—вотъ первооснова нашей религіозности,—изъ нашего непримиримаго Нѣтъ прозябшее, нашимъ конечнымъ воленіемъ рожденное *Да* непріемлемому любовью, любви непріемлющему міру;—вотъ солнечность нашего преображающаго устремленія, мужескій принципъ соборности, разоблачающейся въ духѣ какъ таинство любви, какъ священное тайнодѣйствіе пола.

Когда говорятъ о *культѣ* Вѣчной Женственности, „въ тѣлѣ нетлѣнномъ грядущей,"—часто не знаютъ, что говорятъ. Женственность не можетъ быть объектомъ религіозной жизни. Она—субъектъ ея. Только женское въ человѣкѣ можетъ быть религіознымъ въ смыслѣ богопокорства, и лишь планетное пріемлетъ свѣтъ. Мужеское въ человѣкѣ есть боготворческое сѣмя огня и пожара вселенскаго, залогъ чуда, имѣющаго пресуществить землю въ одно изъ солнцъ.

Есть два пути мистики, равно анархическіе въ своихъ послѣднихъ выводахъ примѣнительно ко всему, что не реальность мистическая: путь теократіи, и путь теоморфозы. Теократическая формула планетарна и женственна; она страдательно пріемлетъ и священ-

ственно запечатлѣваетъ нисхожденіе божественное. То, что мы назвали теоморфозой, знаменуетъ внутреннее высвѣтленіе человѣчества изъ своего божественнаго и единосущнаго Логосу *я*, мистическую энергію, направленную къ выявленію того міра, въ которомъ Богъ будетъ „всяческая во всѣхъ". Это—путь пророчественно упреждающаго почина и своеначальнаго восхожденія, солнечный и мужественный путь теургическаго дерзанія. Таковъ путь собственно „мистическаго анархизма": ибо слово „мистическій анархизмъ" означаетъ любовь дерзающую, поскольку мистика есть тайнодѣйствіе любви и внутренняя мистерія Эроса, а знамя анархіи—орифламма послѣднихъ дерзновеній.

И символизуетъ ли Жена, облеченная въ солнце и имѣющая подъ ногами луну, Церковь-невѣсту, объятую Женихомъ-солнцемъ, какъ душу міра въ ея аспектѣ религіозно-пассивномъ и рецептивномъ, или душу планеты нашей въ солнечномъ нимбѣ просвѣтившейся во славѣ человѣческой соборности, она же будетъ Всечеловѣкъ-Христосъ,—земля равно облечется въ солнце, и не будетъ темныхъ и глухонѣмыхъ планетъ въ созвучныхъ кликахъ и гласахъ всеотзывныхъ солнцъ, вдыхающихъ и выдыхающихъ огонь того Единаго Солнца, которое есть „глаголовъ глаголъ и устъ уста, и любви любовь,—многоочитый созвучныхъ солнцъ Единый День".

И человѣкъ, въ богоборствѣ отпавшій отъ Единаго, двойникъ солнечный, какъ сѣмя погребенный въ темной землѣ, знаетъ и, не измѣняя себѣ, признаетъ:

Я, забывшій, я, забвенный,
Встану нѣкогда изъ гроба,
Встрѣчу свѣтъ твой въ бѣломъ льнѣ.
Ликъ явленный, сокровенный
Мы сольемъ, воскреснувъ, оба:
Я—въ тебѣ, и ты—во мнѣ.

И правъ человѣкъ, двойникъ солнечный, обѣщая Матери-Землѣ: „Солнца сѣмя, прозябнувъ въ насъ, освѣтитъ твой ликъ, о Мать“...

Изъ утвержденія солнечности нашей вытекаетъ трагедія солнечности (ибо всякое восхожденіе трагично и жертвенно): ея закрытость утѣшнымъ лучамъ внѣ ея свѣтящаго солнца. „Мракъ печальный утѣшенъ озареньемъ; и страждетъ свѣтъ, своимъ свѣтясь горѣньемъ“. И каждое солнце распято на вращающемся огненномъ колесѣ Иксіона...

Но если свѣтъ, что свѣтитъ, въ себѣ распятъ,—
Пусть Духъ распнетъ насъ, кѣмъ твой свѣтъ зачáтъ.

## III.

Много стремящихся къ познанію, и мало волящихъ. И сколько изъ тѣхъ, кто волятъ, хотятъ раньше знать, чѣмъ волить послѣднею метафизическою волею своей, и, чтобы самоутвердиться въ своей свободѣ, ищутъ утвердить самое свободу на основѣ необходимости!

Попытка Канта вызволить „практическій разумъ“ изъ оковъ теоретическаго познанія оставалась донынѣ мало плодотворной. Огромное большинство умовъ не послѣдовало за нимъ съ самаго начала пути, страстно возжелавъ дневнымъ своимъ сознаніемъ избѣгнуть рокового разсѣченія дорогъ и спасти ясное дневное знаніе, чтобы строить на его завоеваніяхъ. Быть можетъ, случилось такъ потому, что самъ Кантъ основываетъ практическій разумъ все-же на чистомъ разумѣ и не беретъ исключительнымъ источникомъ практической философіи аксіому непосредственнаго сознанія: sum ergo volo. Болѣе того, онъ предостерегаетъ противъ построеній на почвѣ самоопредѣляющейся воли, поскольку она

заграждается отъ того познанія, которое мы назвали дневнымъ. Кантъ повторяетъ дѣло Сократа, противоположившаго нравственную философію познанію вещей, и исполняетъ это дѣло нецѣльно, какъ и Сократъ, убѣжденный, что добродѣтель все-же проистекаетъ изъ знанія и что добро—мудрость.

Видя въ попыткѣ Канта этапъ поступательнаго движенія самоутверждающейся свободы человѣческаго изволенія, мы признаемъ автономію „практическаго разума", въ смыслѣ самоопредѣляющейся послѣдней воли человѣка, исходною точкой всякаго мистическаго энергетизма, онъ-же—эротизмъ въ томъ сокровенномъ значеніи, въ какомъ Сократъ называетъ философа „эротикомъ". Неправильно опредѣляютъ нашу точку зрѣнія какъ волюнтаризмъ: мы не утверждаемъ ничего о волѣ теоретически, и лишь въ области практическаго разума провозглашаемъ ея приматъ. Спроси, чего хочетъ твое послѣднее *я*,—и люби, какъ любитъ планета свое творящее солнце,—какъ любитъ истекающее своею жертвенною кровью, щедрое солнце,—„Солнце, милостный губитель, расточитель, воскреситель, изъ себя воскресшій лучъ"...

Воля заключаетъ въ себѣ прозрѣніе въ *я* микрокосма. Діонисъ, динамическое начало его, разоблачается какъ Эросъ соборности. Чрезъ любовь человѣкъ восходитъ къ *я* макрокосма—Богу. „Я—путь. Никто не приходитъ къ Отцу, какъ только черезъ Меня".

Волевое сознаніе реально. Реализмъ углубленія въ тайну микрокосма становится реализмомъ мистическаго знанія. Мистическое познаваніе—дѣйствіе любви. Таково знаніе ночное, въ противоположность дневному, эмпирическому и раціональному, знанію, оно-же—только феноменологія. Внутренняя солнечность, окруженная свѣтомъ дневного знанія, порождаетъ идеализмъ; и

только въ ночи, воспламенивъ свой солнечный факелъ, мы узнаемъ въ огняхъ небесъ братскіе свѣточи,—только въ ночи звѣзды—реальность.

Когда наступаетъ ночь и душа міра дѣлается явною въ своей женственности, солнечное и мужественное дерзаніе человѣка одно дѣлается очагомъ внутренняго познанія, одно утверждается въ творческой и жертвенной любви:

Отъ себя я возгораюсь,
Изъ себя я простираюсь,
Отдаюсь во всѣ концы;
И собою твердь и землю,
Пышно-распятый объемлю:
Раздѣли мои вѣнцы,—
Острія и лалы терна,
Какъ вѣнчаемый покорно,
Помазуемый въ цари!
Уподобься мнѣ въ распятьѣ,
Распростри свои объятья—
И гори, гори, гори!..

Таково внутреннее горѣніе и напряженіе нашей солнечной души въ лонѣ души ночной,—ея Эросъ, по выраженію Платона, и ея, по слову стоиковъ, Тоносъ (τόνος): любовь дерзающая.

# ФАКЕЛЫ.

КНИГА ПЕРВАЯ.

*Леонидъ Андреевъ.* „Такъ было". — *С. Сергѣевъ-Ценскій.* „Проталина". — *О. Дымовъ.* „Бунтовщики". — *А. Ремизовъ.* „Серебряныя ложки". — *Л. Зиновьева-Аннибалъ.* „Нѣтъ". — *А. Блокъ.* „Балаганчикъ". — СТИХИ *Вяч. Иванова, Ѳ. Сологуба, С. Городецкаго, Г. Чулкова* и др.

Цѣна 1 руб.

(На лучшей бумагѣ—1 р. 50 к.).

**СКЛАДЪ ИЗДАНІЯ:**

С.-Петербургъ, Толмазовъ пер., домъ № 5, книжный складъ Д. К. ТИХОМИРОВА.

---

## Книгоиздательство „ОРЫ".

*Вячеславъ Ивановъ.* „Эросъ" Четвертая книга лирики.

*Л. Зиновьева-Аннибалъ.* „Тридцать три урода". Повѣсть.

*Александръ Блокъ.* „Снѣжная маска". Третій сборникъ стиховъ.

*Георгій Чулковъ.* „Тайна". Драма.

*Сергѣй Городецкій.* „Перунъ". Стихи. Книга вторая.

*Алексѣй Ремизовъ.* „Лугъ духовный". Повѣствованія по апокрифамъ.

*Л. Зиновьева-Аннибалъ.* „Трагическій звѣринецъ". Разсказы.

*Максимиліанъ Волошинъ.* „Ad Rosam". Стихи.

*Вячеславъ Ивановъ.* „По звѣздамъ". Статьи и афоризмы.

*Вячеславъ Ивановъ.* „Эллинская религія страдающаго бога". Изслѣдованіе.

**Складъ изданій въ С.-Петербургѣ и Москвѣ, въ магазинахъ М. О. Вольфъ.**