В. Базаровъ.

НА ПУТИ КЪ СОЦІАЛИЗМУ.

Сборникъ статей.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія „ПРОСВѢЩЕНІЕ“, Рыбная ул., д. № 32.
1919.

„Пров 38“



ПРЕДИСЛОВІЕ.

Собранныя въ настоящей книгѣ статьи при всемъ разнообразіи ихъ темъ внутренно связаны одной основной проблемой. Проблема эта—культурныя предпосылки соціализма, «конечною цѣлью» котораго является осуществленіе совершенной свободы и совершенной планомѣрности въ жизни общества.—Первая статья сборника написанная за два мѣсяца до нашей февральской революціи, ставитъ въ самой общей формѣ вопросъ о «соціалистической культурѣ»,—вопросъ, о которомъ теперь такъ много говорятъ и пишутъ, но который въ то время мало кого интересовалъ. Выводъ статьи, вполнѣ на мой взглядъ, подтверждаемый событіями послѣднихъ двухъ лѣтъ, состоитъ въ томъ, что за отсутствіемъ культурныхъ предпосылокъ, о свободномъ, «товарищескомъ» соціализмѣ въ ближайшемъ будущемъ не можетъ быть и рѣчи,—революціонная задача времени, даже для самыхъ передовыхъ странъ, объективно ограничена замѣной стараго безконтрольно-анархическаго капитализма капитализмомъ подконтрольнымъ, болѣе планомѣрнымъ, гусударственно упорядоченнымъ.— Слѣдующія четыре статьи (1915—1916 г.г.) посвящены разсмотрѣнію національнализма, какъ соціально-психологическаго явленія. Согласно господствующему взгляду главнымъ врагомъ соціализма и, вообще, прогресса является національнализмъ захватный и наступательный, стремящійся подчинить слабыя или отсталыя націи передовымъ и сильнымъ, а въ конечномъ счетѣ организовать весь міръ въ единую «имперію» подъ диктаторской властью трестированнаго капитала. Наоборотъ, національнализмъ оборонительный, выставляющій на своемъ знамени идеалъ культурнаго, политическаго и экономическаго «самоопредѣленія» націй, признается прогрессивнымъ, ничуть не мѣшающимъ осуществленію соціализма. Въ противоположность этому ходячему мнѣнію, я пытаюсь показать, что какъ разъ демократическій національнализмъ «самоопредѣленія» есть симптомъ духовнаго упадка, симптомъ глубокой культурной реакціи среди извѣстныхъ слоевъ современной демократіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ— упорнѣйшій и опаснѣйшій врагъ соціализма, одно изъ главныхъ препятствій на пути человѣчества къ «царству свободы». Находясь въ кричащемъ противорѣчіи съ объективными требованіями экономическаго и политическаго развитія, оборонительный національнализмъ безсиленъ воплотить свой идеалъ въ жизнь и на дѣлѣ оказывается жалкимъ орудіемъ въ рукахъ

наступательнаго имперализма, мѣшая въ то же время этому послѣднему развернуть его прогрессивную, объединительную тенденцію въ міровомъ масштабѣ. Та готовность, съ которой революціонно-національныя республики Польши, Чехо-Славіи, Украины играютъ роль «буферовъ» имперіализма «Антанты», какъ нельзя лучше подтверждаетъ справедливость этихъ соображеній высказанныхъ 4 года тому назадъ.—Двѣ послѣднія статьи написаны въ годъ смерти Л Н. Толстого. Въ нихъ отмѣченъ коренной органическій порокъ, мѣшавшій нашей революціонной интеллигенціи правильно оцѣнить значеніе Толстого, какъ моралиста и «учителя жизни»: воспитывая въ своихъ нелегальныхъ организаціяхъ боевыя добродѣтели, мы совершенно не заботились о развитіи тѣхъ положительныхъ, творческихъ задатковъ, которые дали бы намъ возможность стать дѣйствительными проводниками «соціалистической культуры» въ окружающей средѣ. 8 лѣтъ тому назадъ мысли высказанныя въ этой связи, предназначались, главнымъ образомъ, для сравнительно узкаго круга партійныхъ товарищей. Въ настоящій моментъ, когда посѣянныя въ ту эпоху сѣмена нашей соціалистической пропаганды дали такіе пышные всходы въ культурномъ обликѣ, нравахъ и обычаяхъ совѣтской руси эти статьи, какъ мнѣ кажется, пріобрѣтаютъ извѣстный интересъ и для болѣе широкихъ круговъ читающей публики.

2 апрѣля 1919 г

В Базаровъ.

Предпосылки осуществленія соціализма.

Осуществленіе „конечной цѣли“ соціализма мыслится въ формѣ строго демократической организаціи человѣчества, основанной на планомѣрномъ общественномъ регулированіи мірового хозяйства. При этомъ, по марксистской концепціи, которая пользуется широкимъ признаніемъ, какъ наиболѣе глубокая и послѣдовательная, центръ тяжести грядущаго преобразованія составляетъ не идея справедливости, а идея свободы. Историческая задача пролетаріата есть прежде всего радикальное искорененіе всѣхъ видовъ тяготѣющаго надъ человѣкомъ рабства, какъ внутренняго, такъ и внѣшняго; выполненіе этой задачи рисуется Энгельсу, какъ „прыжокъ изъ царства необходимости въ царство свободы“.

Всякое общество, состоящее изъ классовъ, предполагаетъ не только порабощеніе низшихъ классовъ высшими, но и порабощеніе всѣхъ членовъ общества ими же самими созданными формами общежитія. Эти формы, эти „основы“ классового общественнаго порядка воспринимаются, какъ ниспосланныя свыше, сверхчеловѣческія установленія, а не какъ продуктъ свободной дѣятельности людей, да и на самомъ дѣлѣ не являются продуктомъ такой дѣятельности. Въ средніе вѣка сложившіяся общественныя отношенія, непосредственно санкціонированныя религіей, были частью божественнаго міропорядка, который заранѣе вводилъ дѣятельность человѣка въ строго опредѣленныя рамки, полагая непререкаемыя границы всѣхъ самочиннымъ заданіямъ и достиженіямъ индивидуума. Въ буржуазномъ обществѣ господство соціальныхъ отношеній надъ людьми принимаетъ менѣе возвышенную, но столь же мистическую форму „товарнаго“ фетишизма. Жизненныя нормы буржуазнаго общества складываются, говоря словами Маркса, „за спиной“ буржуазіи, возникаютъ, какъ равнодѣйствующая разрозненныхъ индивидуальныхъ усилій, какъ неисповѣдимый результатъ борьбы конкурентовъ, не преслѣдующихъ въ своей дѣятельности никакихъ общественныхъ задачъ, одушевленныхъ исключительно стремленіемъ

къ наживѣ, къ личному преуспѣянію. А такъ какъ общественная связь между конкурентами въ этой борьбѣ всѣхъ противъ каждаго и каждаго противъ всѣхъ осуществляется исключительно при помощи вещей-товаровъ, переходящихъ изъ рукъ въ руки, отъ одного собственника къ другому, то и нормы, возникающія въ процессѣ конкуренціи, представляются не принципами, свободно полагаемыми людьми въ ихъ взаимоотношеніяхъ, а извнѣ данными качествами вещей, ихъ естественными свойствами, предъ которыми индивидууму остается только преклониться, какъ передъ непререкаемымъ фактомъ или закономъ природы.

Товарный фетишизмъ есть лишь одна изъ формъ того господства вещей надъ людьми, въ которомъ находятъ свое выраженіе характернѣйшія особенности капиталистическаго общества, его глубочайшія внутреннія противорѣчія. Капитализмъ, какъ извѣстно, есть эпоха бурнаго развитія производительныхъ силъ,—и въ этомъ его положительная историческая роль, весьма высоко оцѣниваемая марксизмомъ. Но развитіе общественныхъ производительныхъ силъ отнюдь не является сознательной, планомѣрно осуществляемой задачей капиталистическаго общества. Послѣднее, какъ цѣлое, вообще, не преслѣдуетъ никакихъ планомѣрныхъ производительныхъ задачъ; каждый же капиталистъ въ отдѣльности стремится лишь упрочить и расширить свою позицію индивидуальнаго собственника, увеличить свою долю въ сферѣ личнаго *присвоенія* продуктовъ общественнаго труда и средствъ общественнаго производства. И только въ той мѣрѣ, въ какой эти личныя цѣли присвоенія, использованія, потребленія не достижимы при стаціонарномъ состояніи производства, капиталистъ вынужденъ совершенствовать производственные методы въ своемъ предпріятіи. Идея развитія, какъ самодовлѣющей цѣнности, психологія творчества, находящая высшее удовлетвореніе въ самомъ процессѣ созиданія,—та „schenkende Tugend“, о которой мечталъ Ницше,—все это совершенно чуждо капитализму. Капиталистъ „творитъ“ изъ-подъ палки, подъ угрозой своей гибели или деградаціи въ качествѣ представителя господствующаго класса. Развивая производительныя силы, онъ, подобно каторжнику, прикованному къ тачкѣ, лишь повинуется неумолимой судьбѣ, лишь выполняетъ требованія своего повелителя—капитала. Въ атмосферѣ конкуренціи капиталъ не можетъ просто сохраняться, или воспроизводиться въ качественно и количественно неизмѣнныхъ формахъ; онъ подвергается гніенію и распаду при всякой попыткѣ закрѣпить условія его созиданія и использованія на томъ или

другомъ уже достигнутомъ уровнѣ. Капиталъ сохраняется, возрастая, а успѣшно возрастаетъ лишь при условіи непрерывнаго совершенствованія технической базы своего производства. Такимъ образомъ, ростъ производительныхъ силъ въ буржуазномъ обществѣ неразрывно связанъ, какъ второстепенный и подчиненный моментъ, съ тенденціей капитала къ саморазрастанію. Тенденція же эта, опять-таки, принимаетъ фетишистическую форму: въ глазахъ капиталиста она есть объективный, отъ человѣческой воли не зависящій законъ,— естественное свойство тѣхъ вещей, въ которыхъ капиталъ реализуется, тѣхъ процессовъ, которыми онъ созидается.

Но соціально-*психологическое* рабство не можетъ не воплощаться и въ соціально-*политической* области. Если для члена капиталистическаго общества всякая соціальная связь между людьми существуетъ лишь, какъ внѣшняя необходимость, стоящая надъ человѣческой волей и требующая безапелляціоннаго повиновенія, то на стражѣ нормъ, регулирующихъ общежитіе, должна стоять твердая, до зубовъ вооруженная власть, отдѣленная отъ общества и вознесенная надъ нимъ въ качествѣ самостоятельной силы Г. Струве былъ совершенно правъ, когда еще въ бытность свою маркистомъ, утверждалъ, что буржуазное государство есть не только организація господства, но также организація порядка. Государство необходимо буржуазіи не только для того, чтобы держать въ уздѣ низшіе классы общества, но и для того, чтобы охранять порядокъ въ своей собственной средѣ.

„Конечная цѣль“ соціализма есть сознательное и планомѣрное осуществленіе той тенденціи, которая безсознательно, „за спиной“ буржуазіи осуществляется современнымъ обществомъ. Поэтому, реализація конечной цѣли предполагаетъ радикальное преодолѣніе тѣхъ противорѣчій, которыя раздираютъ капитализмъ и въ тоже время непрерывно толкаютъ его впередъ, заставляя перерастать условія своего собственнаго существованія. Въ одной изъ своихъ раннихъ совмѣстныхъ работъ Марксъ и Энгельсъ такъ характеризовали соціалистическій идеалъ:

„Когда антагонизмъ классовъ съ дальнѣйшимъ ходомъ развитія уничтожится и все производство будетъ концентрировано въ рукахъ ассоціированныхъ индивидуумовъ, тогда *исчезнетъ* и *политическій характеръ общественной власти*... Если пролетаріатъ въ своей борьбѣ противъ буржуазіи организуется въ классъ, достигаетъ классового господства и, въ качествѣ господствующаго класса, уничтожаетъ старыя производственныя отношенія, то вмѣстѣ съ этими произ-

водственными отношеніями онъ уничтожаетъ также и предпосылку антагонизма классовъ, уничтожаетъ самые классы, а слѣдовательно и свое собственное классовое господство. На мѣстѣ стараго буржуазнаго общества, съ его классами и ихъ антагонизмомъ, возникаетъ ассоціація, въ которой *свободное развитіе каждаго является условіемъ свободнаго развитія всѣхъ*" (курсивъ мой. В. Б.)

Не равномѣрное распредѣленіе продуктовъ труда, не торжество потребительской справедливости стоитъ въ центрѣ марксистской конечной цѣли,— все это лишь предпосылки, лишь орудія осуществленія „свободной ассоціаціи для всеобщаго свободнаго развитія".

Въ „критикѣ Готской программы" Марксъ набрасываетъ нѣсколько штриховъ, показывающихъ, въ какихъ основныхъ очертаніяхъ рисовалось ему возникновеніе и существованіе „свободной ассоціаціи" будущаго. „Лишь на высшей стадіи", пишетъ онъ, „лишь послѣ того, какъ ичезнетъ холопская іерархія индивидуумовъ при раздѣленіи труда, а съ нею и противорѣчіе между умственнымъ и физическимъ трудомъ; послѣ того, какъ самый трудъ станетъ первѣйшей жизненной потребностью, а не только средствомъ къ жизни; послѣ того, какъ вмѣстѣ съ всестороннимъ развитіемъ человѣческой личности вырастутъ и производительныя силы и обильно забьютъ всѣ родники общественнаго богатства,— лишь тогда узкій буржуазный правовой кругозоръ будетъ совершенно покинутъ, и общество напишетъ на своемъ знамени: „Отъ каждаго по его способностямъ, каждому по его потребностямъ!".

Какъ мы видимъ, по Марксу, девизъ начертанный на знамени рабочей демократіи, даже при величайшемъ расцвѣтѣ общественнаго богатства, не совмѣстимъ съ теперешней буржуазно-демократической психологіей, для которой высшимъ идеаломъ является право индивидуума на полный продуктъ его личнаго труда или на произведенный другими индивидуумами эквивалентъ этого продукта. Необходимо нѣчто большее. Трудъ изъ простого средства къ удовлетворенію различныхъ потребностей долженъ превратиться въ „первѣйшую жизненную потребность", въ самостоятельную и главную цѣнность жизни; а это, разумѣется, будетъ возможно лишь тогда, когда исчезнутъ всѣ виды подневольнаго труда, устранится „противорѣчіе между умственнымъ и физическимъ трудомъ", и всякая дѣятельность станетъ свободнымъ проявленіемъ творческихъ силъ человѣка. Только достигнувъ этой высшей стадіи, общество, дѣйствительно, переростаетъ основы буржуазной культуры, со-

вершенно покидаетъ „узкій буржуазный правовой кругозоръ". Марксъ говоритъ здѣсь не о преобразованіи буржуазнаго права, но самую идею права характеризуетъ, какъ „узкую" и „буржуазную", самый методъ принудительнаго юридическаго регулированія жизни считаетъ совершенно несовмѣстимымъ съ общественнымъ укладомъ, построеннымъ на принципѣ: „Отъ каждаго по его способностямъ, каждому по его потребностямъ".

И въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ на минуту, что государственная власть поставила своей задачей воздать каждому члену государства въ мѣру его личныхъ потребностей, взять отъ каждаго въ мѣру его личныхъ способностей. Никакихъ общихъ, для всѣхъ одинаковыхъ нормъ при такой строго индивидуализированной расцѣнкѣ гражданъ, очевидно, установить невозможно. Пришлось бы пустить въ ходъ по-истинѣ инквизиторскіе пріемы изслѣдованія души и тѣла каждаго гражданина въ отдѣльности, причемъ заранѣе можно предсказать, что, даже при наилучшихъ намѣреніяхъ, инквизиція подобнаго рода ни къ чему, кромѣ самаго безнадежнаго хаоса, не приведетъ, ничего, кромѣ самой отчаянной путаницы, не создастъ. Не лучше обстояло бы дѣло и въ томъ случаѣ, если бы размѣры личныхъ способностей и потребностей опредѣлялись самими гражданами путемъ добровольныхъ декларацій, на монеръ того, какъ это дѣлается въ настоящее время при взиманіи подоходнаго налога. Тогда государству принадлежалъ бы лишь высшій контроль; но при отсутствіи всякаго твердаго критерія для такого контроля оно оказалось бы совершенно безпомощнымъ въ осуществленіи этой функціи, абсолютно неспособнымъ разобраться въ тѣхъ пререканіяхъ и тяжбахъ, которыя возникали бы между гражданами на почвѣ свободнаго „самоопредѣленія" каждаго изъ нихъ въ области правъ и обязанностей по отношенію къ государству; слѣдовательно, и въ этомъ случаѣ послѣднему осталось бы только прибѣгнуть къ безапелляціонному произволу. Такимъ образомъ, самое демократическое по своему строенію государство тотчасъ же выродилось бы въ невыносимѣйшую и безсмысленнѣйшую изъ всѣхъ когда-либо существовавшихъ деспотій, если бы оно взялось за осуществленіе „конечныхъ цѣлей" современнаго соціализма. Цѣль эта можетъ быть достигнута лишь въ обществѣ вполнѣ свободныхъ людей, которые переросли не только необходимость внѣшняго государственнаго принужденія, но и ту психологію, въ которой находитъ свое внутреннее отраженіе, свою интимную „моральную" санкцію эта необходимость.

Соціально-психологическій переворотъ, необходимый для торжества соціализма, настолько глубокъ, что совершившее его человѣчество, на нашъ теперешній взглядъ, показалось бы не воплощеніемъ всѣхъ добродѣтелей, а скорѣе, стоящимъ внѣ нашихъ добродѣтелей и пороковъ, по ту сторону нашихъ критеріевъ добра и зла, и уже, во всякомъ случаѣ, по ту сторону современной доброты и современной злобы. Какъ наши добродѣтели, такъ и наши пороки имѣютъ своей общей подпочвой ту буржуазную психологію „присвоенія", „использованія", которая въ своихъ высшихъ проявленіяхъ носитъ названіе „индивидуализма". Стремиться къ эксплоатаціи чужого труда порочно, но требовать отъ общества точнаго эквивалента затраченной въ его пользу энергіи добродѣтельно: это не только право, но и гражданскій долгъ всякаго сознательнаго демократа. Присвоить себѣ чужое открытіе подло, но въ высшей степени честно и похвально разсматривать явившуюся мнѣ творческую мысль, какъ мою собственность, и добиваться въ награду за отчужденіе этой собственности признанія моихъ личныхъ „заслугъ" и полученія соотвѣтствующихъ симъ послѣднимъ матеріальныхъ благъ: здѣсь я отстаиваю только свою честь изобрѣтателя. И такъ далѣе, и тому подобное.

Между тѣмъ, общество, способное осуществить девизъ „отъ каждаго по его способностямъ, каждому по его потребностямъ", должно, очевидно, радикально эмансипироваться, какъ отъ нашихъ буржуазно-эксплоататорскихъ пороковъ, такъ и отъ нашихъ буржуазно-демократическихъ добродѣтелей. Въ этомъ обществѣ для моральнаго „долга" останется столь же мало мѣста, какъ и для денежныхъ „долговъ". Священная для современной демократіи соціальная „справедливость", требующая эквивалентности правъ и обязанностей гражданина, ищущая математическаго равенства тамъ, гдѣ все качественно разнородно,— займетъ почетное мѣсто въ историческомъ архивѣ, въ качествѣ любопытнѣйшаго образчика механизированной психики буржуазной эпохи. Удовлетвореніе потребностей за счетъ продуктовъ общественнаго труда въ той мѣрѣ, въ какой это необходимо для полнаго развитія всѣхъ силъ и дарованій каждаго члена общества, должно восприниматься, какъ само собой разумѣющаяся предпосылка общежитія. Равнымъ образомъ и проявленіе этихъ силъ и способностей въ дѣйствіи, въ формѣ физическаго и умственнаго труда, должно принять непосредственно общественный характеръ, исключающій какъ у самого дѣйствующаго, такъ и у его согражданъ, всякую мысль о какой-либо компенсаціи, о какомъ-либо спеціальномъ вознагражденіи работника за потраченную имъ на пользу общества энергію.

Дѣйствительное преодолѣніе индивидуализма отнюдь не есть подчиненіе индивидуума коллективной дисциплинѣ, урѣзываніе его запросовъ, ограниченіе его притязаній въ интересахъ общества. Индивидуализмъ, какъ и всякое другое великое міровоззрѣніе, знаменовавшее собой эпоху въ культурномъ развитіи человѣчества, можетъ быть превзойденъ не извнѣ, а изнутри, не механическимъ усѣченіемъ, а свободнымъ діалектическимъ развитіемъ до своихъ крайнихъ предѣловъ. Личное сознаніе, сознаніе нашего „я“, ярко горитъ какъ разъ тогда, когда мы чувствуемъ себя наименѣе свободными, наиболѣе ущемленными враждебными намъ воздѣйствіями со стороны окружающаго міра. Я не могу забыть о себѣ, когда мнѣ приходится отстаивать свою собственность или свое право отъ посягательства какого нибудь „ты“, когда я стремлюсь побить конкурента, отомстить за нанесенное мнѣ оскорбленіе или нанести таковое другому. Но въ моменты отрѣшенія отъ всего внѣшняго, въ моменты суверенной свободы и высшаго напряженія творческихъ силъ, когда индивидуумъ дѣйствительно является самимъ собою и только самимъ собою,—какъ разъ въ эти рѣдкіе моменты абсолютнаго самоутвержденія индивидуумъ разрываетъ границы своего „я“, приходитъ къ самоотрицанію, постигаетъ, что „его“ творческій актъ, въ сущности, вовсе не принадлежитъ ему, что не онъ создаетъ мысль, но мысль возникаетъ передъ нимъ по ея собственнымъ объективнымъ законамъ. Творческій актъ, какъ онъ непосредственно данъ человѣческому сознанію, развѣнчиваетъ божество индивидуализма, разоблачаетъ въ „я“ наивно-буржуазную претензію приложить категорію собственности къ тому, что совершенно не присвояемо, что, по существу своему сверхъ-лично, общечеловѣчно, непосредственно-объективно.

Объективность творческаго процесса засвидѣтельствована показаніями безчисленныхъ художниковъ и мыслителей. Вспомнимъ Пушкинское „Тщетно, художникъ, ты мнишь, что твореній своихъ ты создатель“. Вспомнимъ утвержденія Фихте, что въ актѣ художественнаго созерцанія „отдѣльные я стоятъ выше индивидуальности, входятъ въ сферу общаго для всѣхъ единаго міра“. Вспомнимъ, наконецъ, слова Гегеля: „когда я мыслю... я представляю мысли развиваться изъ самой себя, и я мыслю дурно, если прибавлю что-нибудь отъ самого себя“. Нѣтъ надобности множить примѣры. Интуиція объективности творческаго акта имѣется не только у великихъ художниковъ и мыслителей, но присуща и каждому изъ насъ, рядовыхъ обывателей. Въ моменты, такъ называемыхъ, переломовъ міро-

созерцанія и въ другіе критическіе періоды нашего бытія мысль, разрѣшающая кризисъ, волевое устремленіе, выводящее насъ изъ тупика внутреннихъ противорѣчій, никогда не воспринимается нами, какъ „наше“ произведеніе, какъ какой-то трюкъ нашего „я“; мы чувствуемъ лишь, чти наше сознаніе озаряется новымъ свѣтомъ, что отчетливо обрисовываются горизонты, которые раньше были окутаны мракомъ, и что это восходящее для насъ свѣтило не менѣе объективно, чѣмъ любое изъ свѣтилъ „тверди или видимаго неба“. Безъ интуиціи объективности человѣческаго творчества не могли бы возникнуть высшіе символы поэзіи, метафизики, религіи. Но именно тотъ фактъ, что объективное, сверхличное начало человѣческаго сознанія символизируется въ видѣ обособленныхъ отъ человѣка и господствующихъ надъ человѣкомъ метафизическихъ сущностей или религіозныхъ существъ, что поэзія стремится воплощать свои творческіе замыслы въ камнѣ, краскахъ, холстѣ, звукахъ и прочихъ мертвыхъ аксессуарахъ человѣческой жизни, а не самихъ живыхъ людяхъ,—именно этотъ фактъ и показываетъ всего нагляднѣе, какимъ жалкимъ и слабымъ зародышемъ является въ насъ до сихъ поръ наше творческое самосознаніе, какъ безконечно далеки мы еще отъ того полнаго преображенія нашей психики силой творческой интуиціи, безъ котораго невозможенъ „прыжокъ изъ царства необходимости въ царство свободы“.

Почему это такъ происходитъ, прекрасно объяснилъ еще Пушкинскій „книгопродавецъ“ въ своей репликѣ на восклицаніе „поэта“, что онъ ищетъ только „свободы“.

„Внемлите истинѣ полезной:
Нашъ—вѣкъ торгашъ; въ сей вѣкъ желѣзный
Безъ денегъ и свободы нѣтъ.
. . . . . .
Предвижу ваше возраженье;
Но васъ я знаю, господа;
Вамъ ваше дорого творенье,
Пока на пламени труда
Кипитъ, бурлитъ воображенье;
Оно застынетъ—и тогда
Постыло вамъ и сочиненье.
Позвольте просто вамъ сказать:
Не продается вдохновенье,
Но можно рукопись продать“.

Не только можно, но и необходимо. Въ нашъ торгашески-желѣзный вѣкъ поэтъ въ часы „жертвоприношеній Аполлону“, когда „на пламени труда кипитъ, бурлитъ воображенье“, не чувствуетъ себя слитымъ со всѣми остальными людьми, не

сознаетъ непосредственной всечеловѣчности своего творчества,— онъ вынужденъ, наоборотъ, духовно отдѣлиться отъ человѣческаго торжища, мысленно бѣжать на „берега пустынныхъ волнъ, въ широко-шумныя дубравы“. Въ общество себѣ подобныхъ онъ возвращается лишь въ качествѣ владѣльца готоваго „продукта“ творчества, который требуетъ сбыта; здѣсь поэтъ является лишь торгашемъ среди торгашей. Такимъ образомъ, даже люди, въ наивысшей степени одаренные творческими способностями, не въ состояніи реально преодолѣть рабій строй буржуазныхъ отношеній между людьми, не въ силахъ на дѣлѣ возвыситься надъ пошлостью мѣщанскаго индивидуализма. Въ еще большей степени это относится къ среднимъ людямъ, которые зачастую проходятъ всю свою жизненную карьеру, ни разу не примѣтивъ въ своей душѣ присутствіе того „пламени“, на которомъ кипитъ и бурлитъ свободное творчество.

Чтобы ввести человѣчество въ царство свободы, передовой классъ буржуазнаго общества уже долженъ обладать соотвѣтственной психикой, т. е. достаточно развитой внутренней свободой и достаточно сильной волей къ осуществленію этой внутренней свободы въ отношеніяхъ между людьми. Безъ этого никакая степень матеріальной зрѣлости и даже перезрѣлости общественнаго строя не приведетъ людей къ „прыжку“. Вѣдь, если какой нибудь „матерьяльный“, за моей спиной совершившійся, процессъ поставитъ меня на краю рва, то это еще не значитъ, что я непремѣнно прыгну на тотъ берегъ: при недостаткѣ умѣнья и желанія прыгать я имѣю въ своемъ распоряженіи цѣлый рядъ иныхъ перспективъ; я могу присѣсть на бережку, и даже прилечь, могу потоптаться на мѣстѣ, прогуляться назадъ и, наконецъ, скатиться на дно оврага. Ни одна изъ этихъ перспективъ не исключена и для человѣческихъ обществъ, переростающихъ тотъ соціальный базисъ, на которомъ они были нѣкогда построены. Когда говорятъ: „общественное преобразованіе стало объективно необходимымъ“, то это отнюдь не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что существуетъ нѣкая историческая необходимость, гарантирующая успѣшность преобразованія. Приведенная фраза означаетъ только одно: дальнѣйшее развитіе общества невозможно безъ преобразованія, и если общество не найдетъ въ себѣ внутреннихъ силъ, достаточныхъ для коренной реформы, то пѣсенка его спѣта: оно обречено на разложеніе. Итакъ, для перехода отъ буржуазныхъ формъ общежитія къ свободнымъ требуется наличность вліятельной группы людей, уже выработавшихъ въ себѣ свободную соціальную психику; но, какъ мы упоминали, именно буржуазныя формы общежитія исключаютъ возможность раз-

витія свободной психики. Получается, повидимому, порочный кругъ.

Такой порочный кругъ не разъ уже возникалъ въ исторіи, и разрѣшался онъ или тѣмъ, что попавшія въ его клещи общества разлагались и погибали, или тѣмъ, что еще задолго до перезрѣванія „матерьяльнаго базиса", въ нѣдрахъ существующаго общества появлялись предтечи грядущей культуры, возникали оазисы, въ которыхъ частично осуществлялись условія эмансипаціи, мало-по-малу наростали психическія силы, достаточныя для того, чтобы въ надлежащій моментъ совершить необходимое преобразованіе. Такъ, буржуазный строй сталъ господствующимъ въ Англіи къ концу 17-го, во Франціи къ концу 18-го, въ большинствѣ прочихъ европейскихъ странъ къ половинѣ 19-го столѣтія. Но уже задолго до своего окончательнаго торжества буржуазная культура имѣла своихъ великихъ провозвѣстниковъ и пророковъ. Вся наука, философія и поэзія эпохи ренессанса, всѣ религіозныя движенія эпохи реформаціи отмѣчены духомъ буржуазной культуры, не говоря уже о дѣятеляхъ французскаго и германскаго „просвѣщенія", которые непосредственно формировали и закаляли психику борцовъ за общественную программу „третьяго сословія". Къ моменту выступленія буржуазіи въ качествѣ господствующаго класса основы буржуазнаго, индивидуалистическаго міровоззрѣнія уже вполнѣ сложились, уже имѣлись значительные и вліятельные кадры людей, съ дѣтства впитавшихъ въ себя сущность этого міровоззрѣнія. Наблюдается ли что-либо подобное въ настоящее время? Можно-ли сказать, что дѣятели соціалистическаго движенія являются подлинными предтечами свободно-коллективистической культуры, глашатаями ея духа, зачинателями ея міровоззрѣнія?

Обыкновенно, на этотъ вопросъ даютъ положительный отвѣтъ. Въ марксизмѣ большинство его сторонниковъ видитъ подлинную и полную „идеологію" класса, призваннаго построить новое общество; марксизмъ принято разсматривать, какъ законченное „міросозерцаніе", радикально превзошедшее буржуазную культуру, включающее въ себѣ все, что необходимо грядущему человѣчеству. И если рабочая демократія терпитъ внутреннее крушеніе, обнаруживаетъ явную психическую неустойчивость и безпомощность передъ лицомъ грозныхъ задачъ историческаго момента, то, по господствующему среди марксистовъ мнѣнію, это происходитъ исключительно отъ того, что пролетаріатъ еще не достаточно проникся истинами марксизма.

Однако, если мы, отрѣшившись, насколько это возможно для живыхъ людей, отъ всякой предвзятости, присмотримся

ближе къ той системѣ взглядовъ, которая составляетъ, такъ сказать, офиціальное, общепризнанное содержаніе марксизма, то вынуждены будемъ констатировать, что въ марксизмѣ не только нѣтъ законченнаго колективистическаго міровоззрѣнія, но нѣтъ даже зачатковъ этого послѣдняго, что въ немъ, вообще, отсутствуютъ многіе элементы, существенно необходимые для всякаго міровоззрѣнія. Марксистская концепція исчерпывается теоріей, такъ называемаго „историческаго матеріализма", т. е. опредѣленной *методологіей* соціально-историческаго изслѣдованія. Какъ бы глубоко ни была задумана эта методологія, какъ бы обстоятельно ни была она разработана, она, очевидно, еще не составляетъ никакого „міросозерцанія", ничуть не предрѣшаетъ того или другого отношенія къ міру. „Методъ", „наука" есть только орудіе, направленное волей къ осуществленію извѣстныхъ цѣлей и цѣнностей. Разумѣется, и эта воля, и эти цѣнности, какъ соціально психологическіе факты, подлежатъ, въ свою очередь, объясненію съ точки зрѣнія общаго метода. Но вопросъ сейчасъ вовсе не въ томъ, какъ объясняется историческое возникновеніе признаваемыхъ марксизмомъ цѣнностей или руководимой имъ воли. Мы хотимъ прежде всего узнать, какія же именно верховныя цѣнности санкціонируетъ марксизмъ, каково же именно конечное направленіе его воли. Какъ это ни странно, но на эти основные для каждаго „міросозерцанія" вопросы классическій марксизмъ не даетъ никакого отвѣта. Каждый отдѣльный марксистъ долженъ, конечно, какъ-нибудь разрѣшить проблему, пріять за свой личный рискъ и страхъ какое-нибудь міросозерцаніе; и нѣкоторые пытались связать пріемлемое или лично міросозерцаніе съ теоретической концепціей марксизма; но ни одна изъ этихъ попытокъ не удостоилась всеобщаго признанія,— офиціально марксизмъ такъ и остался голой методологіей.

За невозможностью подвергнуть анализу не существующее марксистское міровоззрѣніе, приходится, волею или неволею обратиться къ міровоззрѣнію, преобладающему среди марксистовъ.

Въ своемъ отношеніи къ внѣшнему міру вообще, къ „природѣ" въ широкомъ смыслѣ этого слова, большинство марксистовъ придерживается, какъ извѣстно, матеріализма французскихъ просвѣтителей 18 вѣка. Что это міросозерцаніе, и по своему историческому происхожденію, и по своему содержанію является, ярко и, такъ сказать, демонстративно буржуазнымъ,— въ этомъ не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Представленіе о мірѣ, какъ о совокупности недѣлимыхъ атомовъ, обладающихъ неизмѣнными свойствами, было, конечно, отраженіемъ

буржуазваго идеала съ его самодовлѣющими индивидуумами, надѣленными неотъемлемыми, „естественными“ правами гражданина и человѣка. Но особенно худо то, что марксистскіе послѣдователи французскихъ матеріалистовъ еще усугубили буржуазность этой концепціи. А именно, просвѣтители—идеологи героическаго періода буржуазной культуры—не чужды еще были сознанія реальнаго контакта съ объективнымъ міромъ, не чувствовали еще потребности выносить матерію за предѣлы всякаго человѣческаго воспріятія, превращать реальное бытіе въ матафизическую „субстанцію“. Эту прискорбную операцію выполняли марксистскіе ученики французской буржуазіи. Для нихъ, какъ явствуетъ изъ соотвѣтственныхъ писаній Плеханова, Ортодокса, Рахова, Деборина и пр., категорія буржуазной собственности стала основой міросозерцанія, предѣломъ, его же не прейдеши, по крайней мѣрѣ, человѣческими силами; они обнаружили полнѣйшую неспособность найти хоть что-нибудь объективное въ полѣ своего сознанія: всякое содержаніе человѣческаго воспріятія испытывается ими, какъ нѣчто насквозь „субъективное“, какъ неотъемлемая собственность ихъ „я“; поэтому единственнымъ спасеніемъ отъ „солипсизма“ явилась для нихъ вѣра въ трансцендентное бытіе матеріальныхъ атомовъ. Какъ мы видимъ, воззрѣніе перечисленныхъ теоретиковъ марксизма на природу не только не выходитъ изъ рамокъ буржуазного міросозерцанія, но и забавно утрируетъ индивидуалистическое самочувствіе буржуа, доводитъ его до истиннаго комизма.

Оставимъ однако эту сторону „марксистскаго“ міросозерцанія. Дискуссія о сущности природы была лишь эпизодомъ въ развитіи марксизма, да и то, по преимуществу, марксизма русскаго. Заграничные авторитеты на нее почти не реагировали. „Neue Zeit“, склоняясь къ „ортодоксальной“ точкѣ зрѣнія Плеханова, милостиво разрѣшила считать матеріальные атомы на ряду съ алкоголемъ и обязательнымъ оспопрививаніемъ за „Privatsache“, т. е. за такую вещь, относительно которой каждому марксисту позволительно имѣть свое приватное мнѣніе.

Гораздо интереснѣе вопросъ о высшихъ цѣнностяхъ марксизма въ области общественныхъ отношеній, объ этической сторонѣ марксистскаго міровоззрѣнія. Мораль пролетаріата является отраженіемъ его классовыхъ интересовъ—вотъ все, что можетъ сказать намъ по этому поводу концепція историческаго матеріализма. Но что же такое „классовой интересъ“ пролетаріата? Является ли онъ просто совокупностью индивидуальныхъ интересовъ всѣхъ отдѣльныхъ пролетаріевъ, или же здѣсь

имѣется въ виду нѣкоторая сверхличная, реально-классовая психика? Общепризнаннаго, офиціально-маркситскаго отвѣта на этотъ вопросъ опять-таки не имѣется. Что же касается „приватныхъ мнѣній“, то колеблясь между двумя полюсами,—индивидуалистическимъ и коллективистическимъ,—они явно склоняются въ сторону перваго. Сверхличныя реальности играютъ въ жизни современнаго марксистскаго дѣятеля столь же скромную роль, какъ въ жизни трезваго буржуазнаго политика, и сознаются въ обоихъ случаяхъ одинаково смутно. Марксистъ склоненъ поэтому опасаться этихъ жупеловъ, подозрѣвая въ нихъ капканы, разставленные на погибель пролетаріату реакціонными идеалистами, метафизиками, и, чего Боже упаси, даже клерикалами. Съ другой стороны, признать классовой интересъ ариѳметической суммой индивидуальныхъ интересовъ, провозгласить по-бентамовски, что долгъ пролетарія стремиться къ наибольшему благу наибольшаго числа товарищей по классу, также не разрѣшаетъ марксистская совѣсть. Ибо, во-первыхъ, *самъ* Марксъ ошельмовалъ Бентама, какъ буржуазнаго пошляка, во вторыхъ, если-бы даже и была теоретическая возможность предать соотвѣтственный текстъ благозабвенію или благоистолкованію, этого не позволили бы сдѣлать неумолимые уроки повседневной практики: слишкомъ часто индивидуальные и узкогрупповые интересы пролетаріевъ вступаютъ въ конфликтъ съ интересами общеклассовыми, слишкомъ очевидна неразрѣшимость такихъ конфликтовъ на почвѣ какихъ-бы то ни было ариѳметическихъ операцій съ личными выгодами отдѣльныхъ членовъ класса. Приходится, волею или неволею, апеллировать не къ индивидуальнымъ интересамъ, а къ чувству классовой „солидарности“, къ товарищеской „дисциплинѣ“, къ партійному „долгу“, однимъ словомъ къ какому-то сверхличному началу, не называя его однако собственнымъ именемъ, не опредѣляя ближайшимъ образомъ, въ чемъ оно заключается.

Впрочемъ бентамовская мораль даже въ области чисто буржуазныхъ этическихъ системъ является самой наивной и вульгарной. Гораздо глубже и отчетливѣе буржуазное нравственное сознаніе было формулировано Кантомъ. Кантъ совершенно чуждъ попыткамъ поверхностныхъ буржуазныхъ эмпириковъ построить общественную мораль на почвѣ, такъ называемаго, „разумнаго“, т. е. дальновиднаго и расчетливаго эгоизма. Всѣ непосредственныя желанія, влеченія, интересы, пристрастія и страсти буржуа замыкаются въ заколдованномъ кругѣ его самовладѣющаго „я“; общественная связь не можетъ восприниматься имъ, какъ нѣчто, естественно полагаемое

эмпирической волей человѣка, но встаетъ передъ его сознаніемъ въ ореолѣ высшаго абсолютнаго закона, „категорическаго императива", требующаго безпрекословнаго признанія. Категорическій императивъ—это монархъ буржуазной души, но монархъ конституціонный и даже конституціонно-демократическій. Категорическій императивъ конституціоненъ, ибо онъ не распоряжается по произволу судьбой подвластныхъ ему индивидуумовъ, не требуетъ отъ нихъ такихъ-то и такихъ-то опредѣленныхъ поступковъ, но санкціонируетъ лишь самую форму долженствованія, самый принципъ общеобязательнаго законодательства, не предрѣшая содержанія этого послѣдняго; онъ „царствуетъ, но не управляетъ". Категорическій императивъ демократиченъ, ибо онъ постулируетъ полное равенство правъ и обязанностей гражданъ: „дѣйствуй такъ, чтобы правило твоего поведенія могло быть въ то же время правиломъ поведенія всѣхъ прочихъ людей". Наконецъ, категорическій императивъ космополитиченъ, или, по меньшей мѣрѣ „пацифиченъ", ибо подъ „прочими людьми" законодательство его разумѣетъ не только гражданъ даннаго отчества, но всѣ вообще существа, одаренные человѣческимъ разумомъ.

Во второй половинѣ 19-го столѣтія эта послѣдняя сторона кантовской этики была подвергнута радикальному пересмотру, что привело, въ концѣ концовъ, къ необходимости кореннымъ образомъ перестроить и все зданіе, воздвигнутое кенигсбергскимъ философомъ. „Чистый практическій разумъ" получилъ чистую отставку, и вмѣсто него категорическія „максимы повеленія" стало диктовать патріотическое чувство. Націонализмъ, все сильнѣе и сильнѣе овладѣвая сознаніемъ различныхъ слоевъ и классовъ буржуазнаго общества, получилъ широкое признаніе и въ рядахъ соціалъ-демократовъ, которые начинаютъ превозносить его, какъ первый дѣйствительный шагъ къ преодолѣнію буржуазнаго индивидуализна: сначала, молъ, научимся сливать свою личность съ національнымъ коллективомъ, а потомъ, напрактиковавшись въ сей добродѣтели, распространимъ свои благожелательныя чувства и на все человѣчество: „черезъ націонализмъ къ международности"! Жаль только, что эта новая мудрость ариѳметической постепеновщины въ основѣ своей столь же наивна, какъ старый бентамизмъ, запоздалой отрыжкой котораго она является. Націонализмъ не „преодолѣваетъ" индивидуализма, а только калѣчитъ и уродуетъ его. Если этика либерально-буржуазной эпохи связывала сознаніе людей чисто-формально, то этика націонализма накладываетъ узду на самое содержаніе человѣческаго творчества. Какой бы родъ дѣятельности вы ни избрали,

національнизмъ вездѣ предвосхищаетъ результатъ вашихъ усилій, вездѣ заставляетъ васъ работать на заданную тему, приходить къ заранѣе опредѣленнымъ выводамъ. Вы обязаны служить данной совокупности людей, преклоняться передъ ихъ данными особенностями, помогать ихъ процвѣтанію за счетъ другихъ человѣческихъ группъ, быть можетъ, съ вашей точки зрѣнія, гораздо болѣе цѣнныхъ. Очевидно, что о свободномъ творчествѣ тутъ не можетъ быть и рѣчи: императивъ національнистической этики не конституціоненъ, а грубо деспотиченъ; творческія силы человѣка третируются имъ въ духѣ среднихъ вѣковъ: какъ „ancillae thelogiae", какъ рабыни священнаго кодекса предустановленныхъ истинъ.

Долгое время среди идеологовъ рабочей демократіи къ кантіанству склонялись только „ревизіонисты", т. е. болѣе или менѣе открытые отщепенцы. Марксисты же отнюдь не склонны были усваивать ни либерально-кантовской, ни, тѣмъ болѣе, національнистической этики. Не противопоставляя этимъ моральнымъ воззрѣніямъ ничего положительнаго, марксизмъ не упускалъ, однако, случая разоблачать ихъ съ точки зрѣнія историческаго матеріализма, какъ явно буржуазныя концепціи. Такъ было въ сравнительно спокойный „органическій" періодъ развитія. Но вотъ грянула міровая война и картина рѣзко измѣнилась. Плехановъ провозгласилъ кантовскую этику основой марксистскаго отношенія къ международнымъ проблемамъ. Ортодоксъ поспѣшила реабилитировать права кантовского моральнаго императива въ ихъ полномъ объемѣ, во всѣхъ сферахъ личной и общественной жизни. Потресовъ написалъ цѣный трактатъ объ ариѳметической и соціологической необходимости пройти черезъ національнизмъ на пути къ международности и посвятилъ святынямъ національнизма лирическое стихотвореніе въ прозѣ. Все это можно было бы легко понять, а слѣдовательно и простить, если бы такого рода прыжки задомъ изъ царства мнимой свободы въ царство реальной необходимости совершались съ приличествующею имъ, какъ и всякимъ попятнымъ движеніямъ, скромностью. Но когда насъ съ апломбомъ увѣряютъ, что понятіе права и справедливости въ международной области есть откровеніе соціализма, что ни одинъ изъ буржуазныхъ приватъ-доцентовъ не осмѣлился до сихъ поръ коснуться сей опасной темы (засиженной всякаго рода приватъ-доцентами, какъ трактирное зеркало мухами)... Когда присяжный марксистскій философъ съ методичностью и самодовольствомъ добродѣтельнаго пастора поучаетъ, что безъ категорическаго императива не только нельзя совершить въ мірѣ ничего великаго, но трудно даже воздержаться отъ

похищенія чужихъ платковъ... Когда проникновенный изслѣдователь свободолюбивой русской интеллигенціи начинаетъ благоговѣнно кадить въ клоповникахъ и ретирадахъ всемірной исторіи, именуя ихъ храмами пролетаріата, и въ тонѣ библейскихъ пророковъ обличаетъ окаянство всѣхъ не пріемлющихъ его новой вѣры... Тогда остается только развести руками. И хочется спросить всѣхъ этихъ почтенныхъ и заслуженныхъ дѣятелей соціализма словами поэта-футуриста:

„А вы ноктюрнъ сыграть могли бы
На флейтѣ водосточныхъ трубъ?"

Ибо, по-истинѣ, ноктюрномъ водосточныхъ трубъ журчитъ и благоухаетъ „музыка будущаго", столь авторитетно лющаяся изъ столь компетентныхъ устъ.

Но позвольте, скажетъ читатель, вы называете имена людей, хотя и очень почтенныхъ, однако, несомнѣнно, нѣсколько свихнувшихся, не выдержавшихъ испытанія нашихъ суровыхъ дней. Но вѣдь они не одни; существуетъ многочисленная оппозиція, которую все болѣе болѣе коробятъ эти заѣзженныя банальности, преподносимыя въ качествѣ послѣдняго откровенія высшей мудрости. Это—правда, оппозиція существуетъ; правда и то, что ее все сильнѣе коробитъ и тошнитъ. Но въ томъ-то и трагизмъ оппозиціи, что ничего, кромѣ этой тошноты, у нея въ сущности, нѣтъ за душою, что ничего, кромѣ отверженія, критики и разоблаченія, она не въ силахъ противопоставить засасывающему всѣхъ и вся болоту буржуазной пошлости. Есть ли хоть одинъ оппозиціонеръ, который могъ бы, положа руку на сердце, сказать, что ему удалось не отрицательно только, не научно-критически, а положительно и творчески превзойти основы буржуазной морали, какъ въ ея прежнихъ классически-либеральныхъ, такъ и въ ея теперешнихъ упадочно-націоналистическихъ формахъ? Пишущему эти строки ни разу еще не проходилось слышать или читать о существованіи такого человѣка. И можно съ увѣренностью сказать, что его нѣтъ, да и не можетъ еще быть въ настоящее время.

Но если съ метафизикой и моралью дѣло обстоитъ столь плохо, то, быть можетъ, больше просвѣтовъ имѣется въ поэзіи, въ художественномъ творчествѣ, которое въ переходныя эпохи особенно чутко улавливаетъ проблески грядущаго?—Достаточно поставить этотъ вопросъ, чтобы самъ собою обрисовался безнадежно-отрицательный отвѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, ничтожнѣйшія секты, охватывающія сотню-другую безграмотныхъ мужиковъ, представляющія, по существу, очень скромныя варіаціи господствующей религіи, умѣютъ создавать свою поэзію, свои

пѣснопѣнія, порой очень немудрящія, но всегда выпукло и характерно выражающія положительную сторону даннаго міровосприятія. Между тѣмъ могучее всемірно-историческое движеніе, теоретики котораго говорятъ о новой эрѣ въ культурномъ развитіи человѣчества, безсильно создать собственную поэзію, безсильно воплотить въ художественныхъ образахъ свои великія предчувствія. Вѣдь, конечно, не являются такой поэзіей грядущаго ни русскія фабричныя частушки, ни аналогичныя пѣсенки западныхъ рабочихъ. Въ нихъ много талантливости, много здороваго мѣткаго юмора, но нѣтъ и признаковъ зарожденія новой психологіи.

Если народное творчество нашего времени не заключаетъ еще въ себѣ элементовъ положительнаго преодолѣнія буржуазной культуры, то мы не найдемъ такихъ элементовъ и въ произведеніяхъ отдѣльныхъ художниковъ, дѣятелей искусства par excellence. Это тѣмъ болѣе знаменательно, что буржуазная культура уже давно утратила способность создавать „высокое“, патетическое искусство. Со временъ возникновенія символизма, стремленіе эмансипироваться отъ буржуазной психологіи, отыскать иные, болѣе глубокіе и богатые родники духовнаго творчества, становится господствующимъ среди молодыхъ художниковъ. Символисты или, какъ ихъ первоначально называли, „декаденты“ жадно ловили все, что могло показаться откровеніемъ новаго духа,—только бы уйти отъ мертвящей буржуазной пошлости; они, несомнѣнно съ величайшей готовностью восприняли бы и заботливо взростили въ своей душѣ сѣмена свободнаго коммунизма, если бы таковыя существовали въ природѣ. Нѣкоторые даже вполнѣ сознательно старались стать пѣвцами пролетарской культуры. Однако, несмотря на обиліе среди символистовъ выдающихся дарованій, задача эта оказалась неосуществимой. Символистамъ не удалось стать предтечами новой культурной эпохи, не удалось даже въ самомалѣйшей степени сыграть ту историческую роль, какую по отношенію къ буржуазной культурѣ выполнили художники Возрожденія. Символизмъ далъ человѣчеству много прекрасныхъ произведеній искусства, но это не поэзія возрожденія, а поэзія увяданія, не художественный ренессансъ, а художественныя реминисценціи. Презрительная кличка „декаденты“, вызывающе воспринятая символистами въ дни ихъ бурной юности, оказалась пророческой,—теперь это можно сказать, не рискуя ошибиться, ибо символизмъ—законченная полоса въ исторіи современнаго художества: молодыя силы выступаютъ уже подъ новыми, пока столь же мало обнадеживающими знаменами.

Въ полномъ согласіи съ психологіей находится и практика[1]) рабочей демократіи. Ни тамъ, ни здѣсь нѣтъ еще и проблесковъ грядущей зари, не видно еще никакихъ намековъ на положительное преодолѣніе буржуазности. „Конечная цѣль“ никогда не выступала еще въ качествѣ руководящаго принципа дѣятельности, она почиталась лишь какъ отвлеченная формула, тѣмъ болѣе священная, чѣмъ меньше ея связь съ практической работой и борьбой за существованіе.

Знаменитыя голосованія 4-го августа 1914 года—голосованія, которыми двѣ крупнѣйшія рабочія партіи Европы, германская и французская, санкціонировали милитаризмъ,—произвели на многихъ впечатлѣніе катастрофы. И дѣйствительно, съ формальной стороны, это былъ рѣзкій разрывъ съ прошлымъ, нарушеніе цѣлаго ряда резолюцій, торжественно провозглашенныхъ какъ національными, такъ и международными конгрессами. Но если обратить вниманіе не на торжественныя резолюціи, формулы и девизы, украшавшіе международныя сношенія рабочихъ партій, а на дѣйствительное содержаніе этихъ сношеній, на тѣ реальныя задачи, которыя здѣсь ставились и разрѣшались, то въ голосованіяхъ 4-го августа нельзя будетъ усмотрѣть ничего катастрофическаго: наоборотъ, они представятся психологически неизбѣжнымъ завершеніемъ всей предыдущей практики второго интернаціонала.

Дѣловая политика второго интернаціонала ни на іоту не выходила за предѣлы тѣхъ формъ, какія практиковались буржуазнымъ пацифизмомъ официальнаго и неофиціальнаго происхожденія. Подобно конгрессамъ дипломатическимъ, международные конгрессы рабочихъ строго охраняли принципъ суверенитета національныхъ организацій, принципъ невмѣшательства во внутреннія дѣла каждой отдѣльной „секціи“. Подобно буржуазному пацифизму, международная солидарность рабочихъ носила, по преимуществу, сентиментально-праздничный, декларативно-парадный характеръ: будничная повседневная дѣятельность была строго замкнута въ границахъ отдѣльныхъ отечествъ. Центральный органъ интернаціонала—такъ называемое, международное „бюро“—выполнялъ въ своей средѣ тѣ же, приблизительно, фукціи, какими былъ облеченъ центральный органъ оффиціальнаго пацифизма: функціи, по

[1]) Съ тѣхъ поръ, какъ были написаны эти строки, (январь 1917 г.) практика рабочаго движенія, повидимому, значительно обогнала психологію. Въ Россіи и др. государствахъ восточной и средней Европы *провозглашены* соціалистическія республики. Но—увы!—отъ этого декларативнаго до дѣйствительнаго осуществленія соціализма еще цѣлая пропасть. А потому выводы настоящей статьи ничуть не колеблются, напротивъ, лишь подтверждаются событіями послѣднихъ 2-хъ лѣтъ.

преимуществу, освѣдомительныя, и, лишь съ согласія спорящихъ сторонъ, посредническія при конфликтахъ.

Ту же самую роковую зависимость отъ формъ и методовъ буржуазной политики обнаруживала внутренная дѣятельность рабочихъ партій. Все вниманіе поглощалось борьбой за улучшеніе позиціи рабочихъ въ рамкахъ существующей организаціи общества: съ этой точки зрѣнія расцѣнивались пріемы и способы борьбы; на этой почвѣ разыгрывались битвы между радикалами и оппортунистами. У солидныхъ, авторитетныхъ дѣятелей движенія не возникло и вопроса о томъ, въ какой степени тотъ или другой пріемъ, тотъ или другой типъ организаціи способствуетъ формированію новой психики, необходимой для выполненія исторической миссіи пролетаріата. И когда французскіе синдикалисты попытались выдвинуть этотъ вопросъ, они подвергались всеобщимъ нападкамъ не только за то, что проблема была поставлена ими недостаточно глубоко, а разрѣшена совсѣмъ убого, но и за самую постановку столь вредной и пустой проблемы.

При такихъ условіяхъ, не удивительно, что, несмотря на созрѣваніе и даже явное перезрѣваніе буржуазно-индивидуалистическаго уклада жизни, рабочая демократія не въ силахъ взять на себя иниціативу необходимыхъ преобразованій. Не удивительно, что обостренная современнымъ кризисомъ потребность въ планомѣрной организаціи общественнаго хозяйства удовлетворяется въ настоящее время въ формѣ государственнаго капитализма, созидаемаго верхами буржуазіи при полной растерянности рабочаго класса.

Само собой разумѣется, что „планомѣрность“ эта существенно отлична отъ планомѣрности соціалистическаго идеала. Однако нельзя отфилософствовать того факта, что система государственнаго капитализма кладетъ конецъ хозяйственной анархіи въ рамкахъ отдѣльныхъ передовыхъ государствъ, и, ничуть не урѣзывая доходовъ крупныхъ финансистовъ и промышленниковъ, значительно смягчаетъ опасныя для нихъ стороны противорѣчія между индивидуальнымъ присвоеніемъ продуктовъ народнаго труда и общественнымъ характеромъ ихъ производства.

Въ виду всего сказаннаго выше, намъ представляется совершенно невѣроятнымъ, чтобы рабочая партія въ сколько-нибудь близкомъ будущемъ смогла использовать эту новую форму буржуазнаго строя, какъ орудіе для созданія подлинно-соціалистическаго, свободно-планомѣрнаго хозяйства. Единственно доступной для нея въ данныхъ условіяхъ задачей является задача, формулированная германскими оппортуни-

стами: превращенія хозяйства, основаннаго на извлеченіи прибыли, „въ государственную хозяйственную организацію, разсчитанную, на обслуживаніе потребленія", въ „Bedarfsdeckungswirtsshaft", какъ гласитъ неуклюжій терминъ новѣйшаго изобрѣтенія. Но правильно поставивъ вопросъ, германскіе оппортунисты вступили на явно несостоятельный путь его разрѣшенія; въ національно-милитарной формѣ *демократическая* государственная организація, имѣющая цѣлью съ доступной для государства мѣрой планомѣрности обслуживать потребленіе народныхъ массъ,—очевидно не осуществима. Рамки этой организаціи должны быть уже съ самаго начала намѣчены настолько широко, чтобы охватить всѣ цивилизованныя страны, связанныя въ одно цѣлое международнымъ раздѣленіемъ труда. Дѣло идетъ здѣсь объ очень обширной и сложной организаціи. Но такъ какъ она нисколько не порываетъ съ основами принудительной, буржуазно-демократической государственности; такъ какъ, съ другой стороны, общіе контуры этой организаціи уже начинаютъ вырисовываться въ стихійныхъ процессахъ переживаемаго нами времени,—то здѣсь передъ современной демократіей встаетъ проблема, которую нельзя признать принципіально для нея непосильной. Отъ того, сумѣетъ ли пролетаріатъ проявить надлежащую иниціативу и сплотить вокругъ себя прочіе демократическіе элементы, заинтересованные въ успѣшномъ разрѣшеніи указанной задачи, зависитъ ходъ всемірной исторіи въ теченіе ряда ближайшихъ десятилѣтій, а можетъ быть и столѣтій.

Единство культуры и націонализмъ.

Никогда еще слово „культура“ не произносилось такъ часто, такъ выразительно, съ такимъ чувствомъ, какъ во время войны; и никогда еще европейцы не призывали этого священнаго для нихъ имени съ такимъ явнымъ нарушеніемъ третьей заповѣди Моисеева десятисловія.— Густо населенныя, цвѣтущія провинціи стали безлюдьными и безплодными пустынями; цѣлыя народности превратились въ кочующія толпы бездомныхъ нищихъ,— все во имя культуры, все къ вящшей славѣ ея.

Кто еще не выучился воспринимать всѣ эти событія, какъ благодѣянія цивилизаціи, тотъ пусть читаетъ произведенія современныхъ имперіалистовъ.— и прежде всего, конечно, германскихъ, которые въ области печатной обработки общественнаго мнѣнія, какъ и во многомъ другомъ, значительно опередили имперіалистовъ прочихъ странъ. Ни въ одной странѣ война не породила такого безчисленнаго количества патріотическихъ воззваній, рѣчей, докладовъ, листовокъ, брошюръ, какъ въ Германіи; и всѣ они проникнуты одной мыслью: торжество Германіи есть торжество европейской культуры, ибо только германцы являются въ настоящее время ея достойными носителями. Французская культура изображается нѣмецкими патріотами какъ переживающая глубокій упадокъ; но въ особенно мрачныхъ краскахъ рисуется ими культура англійская: въ ней все сводится къ вульгарному буржуазному комфорту; ни малѣйшихъ слѣдовъ идеализма, ни признака живого и безкорыстнаго творчества,— одно только мертвое царство матеріальной выгоды, голаго торгашескаго расчета!

Если мы обратимся затѣмъ къ нашей отечественной публицистикѣ, то съ изумленіемъ увидимъ, что германская культура, какъ двѣ капли воды, похожа на англійскую въ нѣмецкомъ освѣщеніи; можно подумать, что наши трибуны, по старой до-военной привычкѣ просто перевели съ нѣмецкаго свои грозныя обличенія германизма, поставивъ слово „Германія“ во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ въ нѣмецкомъ подлинникѣ стоитъ „Англія“.

Невысокій уровень взаимно-обличительной литературы враждующихъ націй вполнѣ понятенъ. Острота переживаемаго кризиса исключаетъ возможность болѣе вдумчиваго и спокойнаго отношенія къ врагу. Но на первый взглядъ не совсѣмъ понятно, почему имперіализмъ такъ усиленно старается отожествить свое дѣло съ дѣломъ европейской культуры и принизить культуру своихъ соперниковъ. Казалось бы, ему гораздо болѣе подъ стать точка зрѣнія простого и чистаго націонализма, т. е. трезвая защита своихъ реальныхъ интересовъ и очень спокойное отношеніе къ судьбамъ міровой культуры. Но, скажутъ намъ, нѣмецкіе имперіалисты. въ дѣйствительности, вовсе и не помышляютъ о высокихъ матеріяхъ, но лишь лицемѣрно прикрываютъ свои аппетиты разглагольствованіями о „всемірно-исторической“ культурной миссіи германскаго народа. Это, быть можетъ, и вѣрно, но не уясняетъ дѣла. Что же заставляетъ имперіалистовъ искать себѣ лицемѣрнаго прикрытія?—вотъ въ чемъ вопросъ. „Лицемѣріе,— говорятъ,— есть та дань, которую порокъ уплачиваетъ добродѣтели“. Но вѣдь дань свидѣтельствуетъ о вассальной зависимости, никто не станетъ платить дань добровольно и, такъ сказать, здорово живешь; менѣе всего, конечно, склоненъ порокъ облагать себя данью лицемѣрія ради прекрасныхъ глазъ добродѣтели.

Если нѣмецкій имперіализмъ оправдываетъ себя и свои планы интересами общеевропейской культуры,— значитъ, онъ вынужденъ это дѣлать; значитъ, этого требуетъ отъ него общественное мнѣніе Германіи. Какъ ни великъ, какъ ни стихіенъ тотъ патріотическій угаръ, которымъ, судя по всѣмъ доходящимъ до насъ свѣдѣніямъ, охвачено нѣмецкое общество, настроеніе его, очевидно, не исчерпывается все же такими примитивными чувствами, какъ слѣпая „любовь къ отечеству“ и безотчетная „народная гордость“. Нѣмецкая интеллигенція ищетъ объективнаго оправданія агрессивныхъ цѣлей войны; ей, во что бы то ни стало, хочется увѣровать въ свою всемірно-историческую миссію, въ то, что, способствуя успѣхамъ своего отечества, она тѣмъ самымъ поднимаетъ на высшую ступень культуру, и при томъ *всю* культуру,— не германскую только, а международную, европейскую.

Въ чемъ же магическая сила европейской культуры? Почему даже въ наши дни, когда фактически разрушена солидарность между европейскими народами и, повидимому, всѣ упоены взаимной ненавистью, не глохнетъ чувство принадлежности къ обще-европейской родинѣ?

За послѣдніе годы о европейской культурѣ очень много писали наши неославянофилы, и писали, разумѣется, весьма

неблагосклонно. Сущность европейской культуры усматривалась ими въ погонѣ за матеріальными благами, ея притягательная сила сводилась къ соблазнамъ внѣшняго эстетизма жизни, изысканнаго эпикурейства и утонченнаго разврата. Дѣло, однако, едвали обстоитъ такъ просто. Если современный нѣмецъ или французъ, отправляясь на позиціи, охотно вспоминаетъ, что онъ не только нѣмецъ или французъ, но, сверхъ того, еще европеецъ,— если ему легче умереть съ сознаніемъ, что онъ борется не только за отечество, но, сверхъ того, за высшіе интересы цивилизаціи, то, очевидно, эти высшіе интересы рисуются ему совсѣмъ не въ видѣ жизненныхъ удобствъ или чувственныхъ удовольствій.

Дѣйствительная и безсмертная сила европейской культуры— не въ ея достиженіяхъ, не въ благоуйстройствѣ жизни, даже не въ прозведеніяхъ искусства и науки, а въ той творческой энергіи, которая во всемъ этомъ осуществляется.

Удачную характеристку современнаго европейца, какъ творца культуры, даетъ въ одной изъ недавнихъ своихъ работъ проф. Эйкенъ. „Трудъ,— пишетъ онъ,— не является для насъ простымъ средствомъ достиженія внѣ его лежащей цѣли,— въ трудъ мы вкладываемъ всю нашу душу, въ трудѣ раскрываемъ наше существо .. Германская душевная жизнь высоко своеобразна и въ корнѣ отлична отъ индусской и вообще восточной. Насъ не влечетъ къ себѣ насгроеніе отчужденности отъ міра, мы не чувствуемъ желанія бѣжать отъ окружающихъ насъ явленій, но мы носимъ въ себѣ стихійное стремленіе до конца воплотить все, что въ насъ живетъ, извлечь наружу глубины нашего сознанія и разработать ихъ въ искусствѣ, въ философіи, въ воспитаніи, въ морали. Всѣмъ строемъ своей жизни свидѣтельствуемъ мы о томъ, что въ насъ нѣтъ склонности ограничиваться интимными переживаніями одинокихъ душъ. Мы не хотимъ теряться въ мірахъ, порожденныхъ сновидѣніями,— мы хотимъ внѣшнюю дѣствительность превратить въ царство нашего духа“.

Брошюра, изъ которой взята эта цитата, написана послѣ объявленія войны. Не удивительно, что духъ европейской культуры фигурируетъ въ ней подъ германскимъ всевдонимомъ. Эта неизбѣжная въ наше время патріотическая аберрація не мѣшаетъ, однако, характеристикѣ Эйкена быть вѣрной по существу. Авторъ вскрываетъ основную тенденцію современной культуры, ея стремленіе примирить въ творческой человѣческой дѣятельности тотъ роковой даулизмъ, которымъ до конца среднихъ вѣковъ болѣло европейское человѣчество, которымъ и по сей день болѣютъ многіе народы Востока: дуализмъ внѣшнято и внутренняго, свѣтлаго духа и темной плоти,

высокой идеи и низменной матеріи. Впрочемъ, и въ самой Европѣ освободительная миссія новой культуры еще далека отъ своего завершенія.

Европейская философія, въ которой всего ярче отразился душевный строй новаго человѣка, насчитываетъ не мало попятныхъ движеній мысли и даже въ самыхъ высшихъ своихъ проявленіяхъ обыкновенно не свободна отъ перепѣвовъ отжившей старины. Мы самыми бѣглыми штрихами очертимъ здѣсь основные этапы въ развитіи творческаго самосознанія, чтобы затѣмъ намѣтить его отношеніе къ популярнымъ въ наше время національнымъ и націоналистическимъ настроеніямъ.

Въ классическомъ англійскомъ эмпиризмѣ новый строй мысли впервые проявилъ себя вполнѣ сознательно и провелъ рѣзкую грань между собою и средневѣковымъ міросозерцаніемъ. Блестяще разрушая ходячія метафизическія представленія того времени, англійскіе эмпирики XVII и XVIII столѣтій рѣшительно заявили, что единственнымъ источникомъ нашего познанія является опытъ. По ученію Локка, наши идеи возникаютъ только изъ внѣшнихъ ощущеній или внутреннихъ воспріятій; нѣтъ никакихъ врожденныхъ, до-опытныхъ, а тѣмъ, паче, сверхопытныхъ идей. Юмъ подвергъ уничтожающей критикѣ не только идеалистическую догматику, но и самые научные методы, по скольку въ нихъ еще оставались слѣды метафизики. Мы занимаемся пустой игрой словъ, говоритъ Юмъ, когда опредѣляемъ причину, какъ нѣчто, „производящее“ данную вещь, или какъ то, „благодаря чему“ данная вещь существуетъ. На самомъ дѣлѣ причина есть то, *послѣ* чего данная вещь постоянно присутствуетъ въ опытѣ,—вотъ все, что мы о ней дѣйствительно знаемъ.

Неразрывно связавъ духъ и матерію, идею и опытъ, эмпиризмъ далъ могучій толчокъ развитію точныхъ наукъ и пробилъ глубокую брешь въ традиціонномъ дуалистическомъ міровоззрѣніи. Однако это послѣднее еще не было разрушено имъ окончательно. Ахиллесова пята классическаго эмпиризма—его пассивность, его чисто-созерцательное отношеніе къ реальному міру, его склонность ограничиться простымъ регистрированіемъ данныхъ уже осуществленнаго опыта. Отсюда двоякая слабость эмпирической философіи. Прежде всего на этой почвѣ само научное познаніе теряетъ увѣренность въ себѣ и неизбѣжно приходитъ къ скептицизму. Въ самомъ дѣлѣ, созерцая теченіе событій, отмѣчая ихъ повторяющіяся сцѣпленія, мы можемъ узнать лишь то, что бывало, что неоднократно случалось, но ни въ коемъ случаѣ не можемъ умозаключить къ тому, что необходимо должно быть, что

неизбѣжно будетъ. Между тѣмъ задача познанія именно и заключается въ отысканіи такихъ связей, которыя позволили бы человѣку не только знать прошлое, но и придвидѣть будущее, не только пассивно созерцать дѣйствительность, но и активно овладѣть ею.— Другая слабая сторона эмпирической точки зрѣнія состоитъ въ томъ, что эта послѣдняя, изгоняя метафизику и теологію изъ области опыта и науки, безсильно останавливается передъ, такъ называемымъ, сверхопытнымъ или сверхрацiональнымъ міромъ. Личное отношеніе къ этому міру у различныхъ эмпириковъ XVII и XVIII вѣковъ было далеко не одинаково. Бэконъ подчеркивалъ права мистическаго чувства, возвышающагося надъ „естественнымъ разумомъ“: „естественный разумъ“, писалъ онъ, „подобенъ Саррѣ, только посмѣявшейся надъ тѣмъ, во что повѣрилъ простодушный Авраамъ, а между тѣмъ эта вѣра Аврааму зачлась“. Локкъ, вопреки основнымъ принципамъ своей философіи, считалъ даже возможнымъ *обосновывать* деизмъ аргументами естественнаго разума. Религіозные взгляды осторожнаго Юма до сихъ поръ не вполнѣ выяснены историками философіи,— повидимому, онъ оставался до конца вѣренъ своему скептицизму. Наконецъ многіе изъ французскихъ просвѣтителей, раздѣлявшихъ философскіе взгляды англійскихъ эмпириковъ, были атеистами. Но все это свидѣтельствуетъ болѣе о субъективныхъ склонностяхъ отдѣльныхъ послѣдователей ученія, нежели о его объективной логикѣ. Эмпиризмъ, какъ таковой, просто признавалъ себя некомпетентнымъ въ данной области. Критикуя метафизическія и религіозныя построенія человѣческаго разума, онъ вынужденъ былъ игнорировать тѣ запросы, которые въ этихъ построеніяхъ выражались,— ибо въ наличномъ опытѣ не находилъ данныхъ для ихъ удовлетворенія. Но въ идеологіи ничего нельзя разрушить, не замѣщая. Не удивительно, что послѣдовательные эмпирики и по сію пору нерѣдко дружатъ съ мистикой.

Крупнымъ шагомъ впередъ въ развитіи творческаго самосознанія была нѣмецкая идеалистическая философія. Въ кантіанствѣ разумъ человѣческій, оставаясь всецѣло въ предѣлахъ опыта, освобождается отъ пассивнаго, рабски копирующаго отношенія къ опытнымъ даннымъ и приходитъ къ сознанію своей творческой природы, провозглашаетъ свою *автономію*. Въ полномъ согласіи съ эмпириками Кантъ устанавливаетъ, что матеріаломъ нашего познанія могутъ быть только факты опыта. Но „формы познанія“,— т. е. логическіе пріемы изслѣдованія, методы обработки фактовъ,— не пассивно списываются нами, а активно предписываются познанію, какъ орудія

отысканія истины. Данныя опыта присутствуютъ или отсутствуютъ, вызываютъ въ насъ тѣ или другія впечатлѣнія, но, сами по себѣ, никоимъ образомъ не являются правильными или ошибочными. Столъ можетъ имѣть четыре, три или одну ножку, квадратную, круглую или иную форму, самую разнообразную окраску, но, очевидно, онъ не можетъ быть ни истиннымъ, ни ложнымъ. Истина не дана намъ извнѣ или изнутри, какъ предметъ благочестиваго преклоненія, а задана, какъ проблема, какъ результатъ постройки, которая еще должна быть воздвигнута силами нашего разума. Разумъ, во всеоружіи своихъ логическихъ аксіомъ, активно формируетъ данныя опыта, расчленяетъ ихъ на элементы и вновь соединяетъ, замѣщаетъ качественное разнообразіе явленій соизмѣримыми количественными отношеніями, строитъ математическія модели міра, пока наконецъ не достигаетъ такой конструкціи, которая позволяетъ предвосхищать грядущія событія, установивъ внутреннюю логическую необходимость тамъ, гдѣ пассивное наблюденіе констатируетъ лишь внѣшнюю послѣдовательность.

Выясненіе творческой автономіи разума въ его познавательной работѣ составляетъ наиболѣе существенную и наиболѣе цѣнную сторону того направленія философской мысли, начало которому положилъ Кантъ своимъ ученіемъ объ „апріорности“ формъ познанія. Надо, впрочемъ, отмѣтить, что какъ у самого Канта, такъ и у большинства его послѣдователей эта сторона „апріоризма“ осталась недостаточно выявленной, но зато рѣзко подчеркнута другая, противоположная тенденція. Подъ апріорностью логическихъ законовъ Кантъ понимаетъ ихъ независимость не только отъ того опытнаго матеріала, къ которому они непосредственно прилагаются, но и отъ всякаго опыта вообще. Аксіомы апріорны,— это значитъ: вѣчны, абсолютны, неизмѣнны. Отсюда естественно сдѣлать шагъ къ признанію сверхчеловѣческой и сверхопытной санкціи нормъ человѣческаго духа. И если не по отношенію къ нормамъ логики, то по отношенію къ нормамъ нравственнаго сознанія Кантъ этотъ шагъ, дѣйствительно, сдѣлалъ. Черезъ посредство нравственнаго закона мистическія существа и сущности снова утвердили свое господство надъ автономнымъ разумомъ. Кантіанство не могло послѣдовательно осуществить своей освободительной тенденціи, потому что въ основахъ своихъ оно абсолютно статично: уясняя активность отдѣльныхъ проявленій познанія, оно провозглашаетъ неподвижность познанія въ цѣломъ. Кантіанству совершенно чужда идея развитія познавательныхъ формъ, идея органическаго роста самого познающаго разума.

Геніальную схему такого роста начерталъ Гегель. Его „діалектику“ можно разсматривать и какъ метафизическую идею, и какъ особый методъ познанія. Но для насъ она представляетъ наибольшій интересъ въ своемъ психологическомъ аспектѣ: какъ картина внутренняго развитія духа человѣческаго.

Діалектическій процессъ — въ отличіе отъ другихъ видовъ эволюціи — характеризуется тѣмъ, что въ немъ всякая новая стадія внутренно, органически связана со всѣми прежними. Высшая ступень не можетъ быть одностороннимъ развитіемъ одного или нѣсколькихъ элементовъ, но непремѣнно должна включить въ себя всѣ существенные элементы предыдущей фазы, объединивъ ихъ въ новомъ гармоническомъ синтезѣ. Такъ, напримѣръ, съ діалектической точки зрѣнія, споръ между религіозной догматикой и положительной наукой нельзя разрѣшить голымъ отрицаніемъ догматовъ, какъ произвольныхъ построеній, не выдерживающихъ научной критики. Тѣ запросы, на которые, худо ли, хорошо ли, отвѣчала религія, не могутъ быть просто отринуты, какъ недоступные для разума, или не заслуживающіе его вниманія. Критически разрушая суевѣрія, разумъ лишь обостряетъ свой конфликтъ съ ними, но еще не преодолѣваетъ ихъ окончательно. Чтобы одержать надъ ними полную побѣду, надо понять ихъ не какъ абсолютную ложь, а какъ исторически необходимое заблужденіе, какъ мнимый путь къ удовлетворенію дѣйствительной потребности. А это, въ свою очередь, предполагаетъ, что уже найденъ новый путь, ведущій не къ призрачному, а къ реальному удовлетворенію этой потребности. И лишь постольку, поскольку научное міросозерцаніе такой путь дѣйствительно раскрываетъ, оно имѣетъ право утверждать, что имъ *превзойдена* стадія авторитарнаго догматизма, что въ немъ духъ человѣческій обрѣлъ высшую ступень своего развитія.

Такимъ образомъ, въ діалектическомъ процессѣ ничто не исчезаетъ и не теряется. Каждый новый шагъ есть не простая замѣна одного содержанія другимъ, но непремѣнно обогащеніе, расширеніе кругозора. Очевидно, что діалектичность не есть общій признакъ всякой вообще эволюціи; мало того, даже эволюція человѣческаго сознанія не всегда носитъ діалектическій характеръ. Если мы относимся къ окружающей дѣйствительности пассивно и созерцательно, если мы только воспринимаемъ ея текучее содержаніе, наша душевная жизнь чужда діалектики. Въ этомъ случаѣ новыя впечатлѣнія, идеи, настроенія просто вытѣсняютъ изъ поля сознанія все, что тамъ находилось раньше, становятся на мѣсто пережитаго, но

не вбираютъ его въ себя, не обогащаютъ интеллектъ новыми и все болѣе и болѣе широкими синтезами. Сознаніе является здѣсь какъ бы экраномъ, на который отбрасываются извнѣ быстро мѣняющіяся картины: за „тяжелой драмой“ изъ эпохи великой революціи слѣдуетъ проблема пола, „любовныя похожденія Глупышкина“, за Глупышкинымъ—„англійскій флотъ, спасающій отечество отъ нападенія коварнаго сосѣда“ и т. д. до безконечности. Передъ нами—процессъ непрерывныхъ превращеній, но полное отсутствіе развитія,—головокружительно быстрая смѣна новинокъ, но ничего по существу новаго,—угодливо-чуткое воспріятіе послѣдняго крика моды, но ни признака активности, ни намека на творчески свободный ростъ души. Способность „сжигать все, чему поклонялся, поклоняться всему, что сжигалъ“, которую многіе оцѣниваютъ очень высоко, какъ проявленіе глубокой искренности и внутренней свободы, есть въ дѣйствительности характернѣйшій признакъ рабскаго плѣненія духа. Подлинная внутренняя свобода совпадаетъ съ внутренней необходимостью діалектическаго развитія. Конечно, и діалектическое развитіе не является всецѣло внутреннимъ и самодовлѣющимъ, какъ это училъ Гегель; и оно можетъ осуществляться лишь въ живомъ общеніи съ внѣшней дѣйствительностью, которая своимъ воздѣйствіемъ вноситъ все новыя и новыя противорѣчія въ наличное содержаніе душевной жизни и тѣмъ самымъ толкаетъ ее впередъ. Но вызываемое этими внѣшними толчками движеніе будетъ дѣйствительно идти впередъ, борьба съ противорѣчіями дастъ дѣйствительное освобожденіе отъ нихъ, лишь въ томъ случаѣ, если результатомъ этой работы явится не простое замѣщеніе одного жизненнаго принципа другимъ, а творческая организація всего пережитаго, примиреніе всѣхъ его основныхъ элементовъ въ высшемъ синтезѣ.

Формула діалектическаго развитія есть та самая „формула прогресса“, которую въ семидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія такъ упорно искала русская прогрессивная мысль: она даетъ намъ вполнѣ надежный и при томъ совершенно объективный критерій, позволяющій отличить дѣйствительный прогрессъ отъ простого процесса измѣненій, внутренній ростъ творческаго самосознанія отъ рабскаго усвоенія извнѣ воспринятыхъ идей. Однако самъ Гегель придавалъ иное значеніе своей діалектикѣ. Она была для него не развитіемъ человѣческаго, а раскрытіемъ божественнаго или мірового разума. А такъ какъ міровой разумъ всеобъемлющъ и ничего не имѣетъ внѣ себя, то, разумѣется, его діалектика абсолютно замкнута въ себѣ самой и развивается не во времени, не въ реальныхъ

событіяхъ жизни, а въ отвлеченной и внѣвременной сферѣ логическихъ категорій. Конкретная исторія земного человѣчества метафизически преображена Гегелемъ въ абстрактное саморазвертываніе заоблачныхъ понятій,— и въ этомъ основной грѣхъ его философіи, главный источникъ ея реакціонности.

Очистить революціонное ядро гегелевской философіи отъ ея реакціонной оболочки составляло главную задачу, такъ называемыхъ, лѣвыхъ гегеліанцевъ, среди которыхъ первое мѣсто принадлежитъ Людвигу Фейербаху. Фейербахъ рѣшительно возстаетъ противъ метафизическаго неба нѣмецкой философіи и обѣими ногами становится на твердую землю конкретнаго человѣческаго опыта. Въ предисловіи ко второму изданію „Сущности христіанства“ онъ слѣдующимъ образомъ характеризуетъ свою позицію: „Эта философія отрѣшилась отъ субстанціи Спинозы, отъ „я“ Канта и Фихте, отъ абсолютнаго тожества Шеллинга, отъ абсолютнаго духа Гегеля и тому подобныхъ отвлеченныхъ, только мыслимыхъ или воображаемыхъ вещей и сдѣлала своимъ принципомъ дѣйствительную, вѣрнѣе, самую дѣйствительную сущность, истинное ens realissimum, человѣка, т. е. самое позитивное, реальное начало“. Но въ отличіе отъ другихъ позитивистовъ, реалистовъ и матеріалистовъ, Фейербахъ полагаетъ, что разумъ человѣческій не можетъ ни уклониться отъ обсужденія проблемъ метафизики, ни ограничиться ихъ чисто отрицательной критикой. Фейербахъ разсматриваетъ аттрибуты божества какъ обоготворенныя потенціи самого человѣка; „человѣкъ человѣку—богъ!“— восклицаетъ онъ. Отсюда непосредственно слѣдуетъ, что не въ умозрѣніи или откровеніи и не въ потустороннемъ бытіи, а въ конкретной земной жизни, въ человѣческой исторіи должны найти свое осуществленіе метафизическія и религіозныя чаянія.

Однако Фейербахъ только намѣтилъ этотъ выводъ. Развить его послѣдовательно онъ не могъ, такъ какъ, вооружаясь противъ метафизики въ теоріи, по настроенію своему онъ въ значительной степени оставался метафизикомъ. Познаніе характеризуется имъ какъ незаинтересованное созерцаніе, отрѣшенное отъ всякой „эгоистической воли“, исполненное преклоненія передъ природой, какъ она намъ дана. Всякое практическое, дѣятельное отношеніе къ природѣ онъ сводилъ къ грубому утилитаризму и третировалъ свысока, какъ нѣчто недостойное философа. Въ этомъ отношеніи Фейербахъ стоитъ даже ниже своихъ предшественниковъ-идеалистовъ, какъ это отмѣтилъ другой лѣвый гегеліанецъ, Марксъ, отчетливо

обрисовавшій въ немногихъ словахъ основные дефекты обоихъ философскихъ направленій того времени.

„Главный недостатакъ матеріализма, до Фейербаховскаго включительно,— говоритъ Марксъ,— состоялъ до сихъ поръ въ томъ, что онъ разсматривалъ дѣйствительность, предметный, воспринимаемый внѣшними чувствами міръ, лишь въ формѣ объекта или въ формѣ созерцанія, а не въ формѣ конкретной человѣческой дѣятельности, не въ формѣ практики, не субъективно. Поэтому дѣятельную сторону въ противоположность матеріализму, развивалъ до сихъ поръ идеализмъ, но развивалъ отвлеченно, такъ какъ идеализмъ, естественно, не признаетъ конкретной дѣятельности, какъ таковой".

Такимъ образомъ, уже въ половинѣ прошлаго столѣтія „конкретная человѣческая дѣятельность" выдвигалась какъ руководящій принципъ, какъ такая точка зрѣнія, которая, осуществляя положительныя стороны идеализма и матеріализма, способна примирить въ высшемъ синтезѣ противорѣчія этихъ философскихъ направленій. Однако исходнымъ пунктомъ дальнѣйшаго развитія философіи „практика" все-таки не сдѣлалась. Фейербаховское „человѣкобожіе" явилось тѣмъ высшимъ пунктомъ, котораго достигло дерзновеніе свободной мысли, разбуженной революціоннымъ броженіемъ сороковыхъ годовъ. Уже матеріализмъ пятидесятыхъ и шестидесятыхъ годовъ знаменуетъ собой значительный шагъ назадъ, возвращеніе къ ограниченной точкѣ зрѣнія старыхъ эмпириковъ. Съ семидесятыхъ годовъ начинается „возвратъ къ Канту", при чемъ особенное вниманіе въ его ученіи привлекаетъ къ себѣ не автономія познанія, а мнимый, неправильно поставленный вопросъ о „границахъ познанія". Тотъ же уклонъ мысли замѣчается и среди ученыхъ: раздаются знаменитые „Ignorabimus" Дюбуа Реймона,—тезисы, формулирующіе „то, чего мы никогда не познаемъ". Къ концу вѣка реакціонныя настроенія сгущаются еще сильнѣе.

И тѣмъ не менѣе творческое самосознаніе продолжаетъ идти впередъ, преодолѣвая всѣ препятствія, накладывая свою печать даже на такіе умы, которые чужды ему по общему своему складу. Такъ, напримѣръ, для уясненія активной природы познанія чрезвычайно много сдѣлалъ Махъ, приверженецъ „чистаго описанія", т. е. пассивнаго эмпиризма въ утрированномъ видѣ. Но особенно поучительно въ этомъ отношеніи ученіе Анри Бергсона. Сознаніе и воля этого интереснѣйшаго изъ философовъ современности явно устремлены назадъ: къ романтической метафизикѣ и мистикѣ. Грезы безвольнаго созерцанія для него выше разумной активности,

инстинктъ значительнѣе интеллекта; ему хочется, во что бы то ни стало, принизить познаніе, какъ чисто утилитарную функцію духа. Но глубокая и неподкупная философская интуиція Бергсона идетъ вразрѣзъ со многими его предвзятыми намѣреніями. Въ результатѣ, именно Бергсонъ наноситъ смертельный ударъ метафизикѣ, раскрывая въ творческомъ процессѣ становленія его подлинный, человѣческій смыслъ, метафизически замаскированный у Гегеля.

Бергсонъ различаетъ два рода организующей нашу психику памяти. Память перваго рода сохраняетъ въ насъ рядъ привычныхъ психическихъ реакцій на привычныя, неизмѣнно повторяющіяся воздѣйствія внѣшней среды. Сюда относятся пріемы повседневной работы человѣка, установившіяся формы общенія его съ другими людьми,—вообще все то, что составляетъ бытовую сторону нашей жизни. Чѣмъ лучше выработаны эти психическіе навыки, чѣмъ совершеннѣе они выполняютъ свое назначеніе, тѣмъ меньше въ нихъ участвуетъ сознаніе. Если бы психика была всецѣло поглощена такими привычными функціями, она неизбѣжно стала бы насквозь автоматичной, сознаніе угасло бы въ ней за ненадобностью. Но у насъ есть и другая память,—память, такъ сказать „историческая". Она впитываетъ въ себя всѣ пережитыя нами въ прошломъ событія, непрерывно пополняетъ ихъ впечатлѣніями настоящаго и тѣмъ самымъ пробуждаетъ энергію сознанія, которое, устремляясь къ будущему, сплавляетъ въ одно органическое цѣлое всѣ пріобрѣтенія исторической памяти. И, очевидно, только въ этой творческой работѣ сознанія мы дѣйствительно живемъ, чувствуемъ теченіе времени или, какъ говоритъ Бергсонъ, „реально длимся".

Психическія привычки—внѣвременны: онѣ присутствуютъ въ насъ сегодня совершенно въ такомъ же видѣ, въ какомъ имѣлись вчера, въ какомъ будутъ завтра; онѣ въ любой моментъ находятся въ нашемъ распоряженіи,— и самая смѣна моментовъ для насъ совершенно непримѣтна, поскольку наша жизнь заполнена привычными отправленіями; такой типъ существованія не даетъ ни малѣйшей возможности узнать, что́ такое время, исторія, развитіе.

Эта неразрывная связь реальнаго времени съ творческой функціей сознанія бросаетъ новый и неожиданный свѣтъ на вѣковую распрю между разумомъ и догматикой. Метафизика и теологія смотрятъ на человѣческую дѣятельность и на время, въ которомъ она протекаетъ, какъ на дефектъ нашей природы, какъ на результатъ грѣхопаденія. Печальной необходимости трудиться, преодолѣвать препятствія, непрерывно совершенство-

ваться въ процессѣ историческаго развитія, противопоставляется идеалъ абсолютнаго совершенства, въ которомъ всѣ цѣли достигнуты, всѣ противорѣчія разрѣшены, никакое движеніе впередъ не возможно и времени уже болѣе не существуетъ. Кантіанскій идеализмъ, объявляя время формой нашего созерцанія, косвенно поддерживалъ это благочестивое построеніе; для кантіанца внѣвременное бытіе совершеннаго существа есть предѣльная идея, недоступная нашему ограниченному разуму, но тѣмъ болѣе заслуживающая преклоненія со стороны нашего чувства. Для Гегеля реальна логическая діалектика абсолютнаго понятія, а не развитіе во времени. Бергсонъ, первый среди философовъ провозгласилъ декларацію неотъемлемыхъ правъ времени. Какъ мы только что видѣли, по его ученію, время неотдѣлимо отъ творческаго сознанія. Чѣмъ интенсивнѣе наше творчество, чѣмъ шире его размахъ, тѣмъ ярче горитъ въ насъ свѣтъ сознанія, тѣмъ отчетливѣе ощущаемъ мы теченіе времени, тѣмъ „историчнѣе“ наша жизнь и тѣмъ, значитъ, дальше мы отъ того типа бытія, который метафизика и теологія считаютъ совершеннымъ. Наоборотъ, духовно мертвый, выжившій изъ ума, но физически здоровый старикъ представляетъ наивысшее изъ доступныхъ для человѣка приближеній къ идеалу покоящагося совершенства. Въ самомъ дѣлѣ, никакихъ „событій“, будящихъ сознаніе, въ жизни такого старика не происходитъ, а потому историческая память въ немъ замираетъ. Существованіе его сводится къ ряду всегда одинаковыхъ, неизмѣнныхъ отправленій,—вслѣдствіе чего для него нѣтъ разницы между „сегодня“, „вчера“ и „годъ тому назадъ“; онъ живетъ поистинѣ внѣ времени, пользуется блаженствомъ вполнѣ завершеннаго бытія, не подлежащаго никакимъ перемѣнамъ. Духовная опустошенность законченнаго существа, очевидно не зависитъ отъ того, на какой ступени развитія оно застыло, насколько значительны и разнобразны достигнутые имъ успѣхи. Мы можемъ представить себѣ, что совершенства его безконечны, и все-таки обладаніе этими совершенствами будетъ не апоѳеозомъ, а угашеніемъ духа, разъ творческій процессъ развитія уже болѣе не можетъ имѣть мѣста. Завершенность духовнаго развитія, хотя бы и на божественно высокой стадіи, равносильна прекращенію сознательной жизни.

Уже отсюда видно, насколько мало обоснованы по существу попытки Ле-Руа и нѣсколькихъ другихъ почитателей Бергсона использовать его идеи въ интересахъ подновленія христіанской догматики и укрѣпленія ея падающаго авторитета. Если толкованія подобнаго рода и находятъ себѣ нѣкоторыя точки

опоры въ настроеніяхъ французскаго мыслителя, то они стоятъ въ кричащемъ противорѣчіи съ основнымъ духомъ его философіи. Не подлежитъ, однако, спору, что внѣшнихъ прицѣпокъ для реакціоннаго использованія сочиненія Бергсона даютъ болѣе чемъ достаточно.

Вообще, какъ мы только что видѣли, развитіе творческаго самосознанія,—особенно начиная съ половины прошлаго вѣка,—далеко не является побѣднымъ тріумфальнымъ шествіемъ: оно какъ бы уходитъ въ глубину и струится, хотя и могучимъ, но скрытымъ потокомъ подъ корою враждебныхъ ему настроеній. Причина понятна. Діалектика человѣческаго духа не довлѣетъ себѣ, но совершается въ неразрывной связи со всѣми прочими сторонами жизни—прежде всего съ жизнью соціальной. „Предразсудки" не могутъ умереть раньше, чѣмъ исчезнутъ питающія ихъ учрежденія. Все богатство присущихъ ей возможностей человѣческая мысль развернетъ лишь тогда, когда общественная организація перестанетъ сковывать ея развитіе и окончательно превратится изъ „Бастиліи духа" въ питомникъ свободы. Европа второй половины XIX столѣтія была еще очень далека отъ этой цѣли; не близка она къ ней и въ настоящее время,—что съ особенной наглядностью иллюстрируютъ текущія событія.

Въ общеевропейскомъ революціонномъ движеніи 1848 года ярко проявились и освободительныя, и культурно-объединяющія тенденціи буржуазнаго строя. Народы братались между собой въ совмѣстной борьбѣ съ послѣдними пережитками феодализма и радостно смотрѣли на будущее, которое рисовалось имъ въ видѣ мирнаго соперничества и сотрудничества всѣхъ участниковъ міровой культуры. Но этотъ молодой энтузіазмъ, охватывающій самые разнобразные слои буржуазнаго общества, скоро погасъ. Капиталистическое развитіе оказалось неспособнымъ обезпечить единство и свободу культурнаго творчества ни на міровой аренѣ, ни въ предѣлахъ каждой отдѣльной страны. Соціальныя противорѣчія, все болѣе и болѣе опредѣляясь, принимая форму все болѣе и болѣе организованной классовой борьбы, ставили подъ знакъ вопроса самыя основы существованія буржуазнаго общества и порою вызывали почти физическое ощущеніе надвигающейся грозы, неминуемой катастрофы. Отсюда у людей, боящихся грозы и не вѣрящихъ въ ея цѣлительную силу, естественно возникаетъ чувство призрачности, роковой обманчивости и какъ бы предварительности наличнаго бытія; это послѣднее начинаетъ казаться лишь намекомъ на какую-то скрытую реальность, лишь обѣтованіемъ какой-то подлинной жизни. Такія сумречныя настроенія,

порожденныя общественными противорѣчіями, неизбѣжно распространялись буржуазными мыслителями на всю область человѣческаго опыта, окрашивали собой все міросозерцаніе. Въ результатѣ создавалась психологія какъ нельзя болѣе благопріятная для торжества умственной реакціи въ обоихъ ея главнѣйшихъ проявленіяхъ: и въ формѣ романтически мечтательной, и въ формѣ догматически религіозной. Съ другой стороны, капитализмъ, несмотря на всю свою международность не создалъ и дѣйствительнаго единства міровой культуры. Передовыя промышленныя страны стали обособленными центрами кристаллизаціи капитализма, и каждый изъ этихъ центровъ претендуетъ не только на полную самостоятельность, но и на міровое господство. Только страхъ сдерживалъ до поры до времени эти вождѣленія капиталистическаго имперіализма въ извѣстныхъ границахъ. За послѣднія десятилѣтія имперіалистическія страны неоднократно пытались мирно подѣлить между собой территоріи некультурныхъ племенъ и разнести по „сферамъ вліянія“ территоріи полукультурныхъ народовъ. На этой почвѣ была создана теорія „равновѣсія силъ“, явно не искренняя и натянутая, всѣми позабытая немедленно же послѣ того, какъ международныя тренія, созданныя имперіалистической политикой, привели къ военной катастрофѣ. По устраненіи внѣшней узды съ полной очевидностью обнаружилось, что всякому имперіализму присуще стремленіе къ безграничному расширенію, и что предѣлъ этому расширенію могутъ положить лишь фактически неодолимыя преграды, а отнюдь не соображенія о какомъ-то равновѣсіи. Имперіализмъ есть національно-государственная форма воплощенія интернаціональной тенденціи капитализма,— естественно, что философія имперіализма всегда отправляется отъ идеи культурно-историческаго призванія данной націи къ міровому господству.

Единство міровой культуры, въ его чистомъ видѣ, отстаивалось до сихъ поръ только представителями рабочаго класса. Но въ современномъ обществѣ рабочіе являются въ гораздо большей степени объектами всесторонняго использованія, нежели субъектами и творцами высшихъ культурныхъ формъ. И хотя психологически они во многомъ уже преодолѣли ограниченность культурнаго сознанія нашей эпохи, но побѣдоносного теоретическаго выраженія эти многообѣщающіе зачатки получить, конечно, не могли. Культура пролетаріата пока еще—музыка будущаго. Въ настоящее же время провозвѣстники этой грядущей музыки нерѣдко сами увлекаются такими мелодіями, которыя не имѣютъ съ ней ничего общаго. Такъ, большой популярностью среди демократіи, не исключая

и демократіи рабочей, пользуется въ наши дни концепція, ополчающаяся противъ идеологіи имперіализма не во имя свободной всечеловѣческой культуры, а во имя правъ замкнутой въ себѣ, самодовлѣющей національности. Теорія, выдвигающая эту идею оборонительнаго націонализма, утверждаетъ что единство человѣческаго рода есть лишь абстракція, сухая отвлеченная мысль, которая не встрѣчаетъ отклика въ народномъ сознаніи и потому не можетъ породить творческаго вдохновенія; живое, конкретное единство человѣчества ограничено рамками національности; все, что создано великаго въ философіи, въ искусствѣ, въ общественности, носитъ на себѣ печать національнаго генія; слѣдовательно, задача истинной культуры должна заключаться не въ погонѣ за тощими абстракціями общечеловѣчности, а въ раскрытіи сокровищъ народнаго духа. Политическій идеалъ этого направленія сводится къ огражденію правъ каждой народности на обособленное и самобытное развитіе.

Мы не можемъ здѣсь изслѣдовать, насколько существенны тѣ національныя особенности, которыми различаются между собой культуры отдѣльныхъ европейскихъ народовъ. Несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что особенности эти имѣются. Присматриваясь, напримѣръ, къ англійской философіи, не трудно замѣтить въ психологіи авторовъ, въ ихъ манерѣ мышленія, нѣкоторыя характерныя черты, общія всѣмъ мыслителямъ англосаксонской расы, начиная съ Локка и кончая Джемсомъ. Не менѣе отчетливо національный характеръ проявляется въ произведеніяхъ искусства, въ укладѣ общественной жизни и во многомъ другомъ. Но вопросъ заключается не въ томъ, отмѣчены ли, и въ какой мѣрѣ отмѣчены, національными особенностями *результаты* культурнаго развитія, а въ томъ, можно ли поставить эти особенности сознательной *цѣлью* культурнаго творчества. Юмъ—характерный англичанинъ, Гегель — типичный нѣмецъ; но ни Юму ни Гегелю въ голову не приходило, что ихъ задача должна заключаться въ уясненіи особенностей англійскаго или германскаго мышленія. Не нѣмецкую или англійскую истину, а истину вообще, истину всечеловѣческую ищетъ даже самый національный изъ національныхъ философовъ. „Когда я мыслю,—говоритъ Гегель,—я отрѣшаюсь отъ своихъ субъективныхъ особенностей, погружаюсь въ предметъ, предоставляю мысли развиваться изъ самой себя, и я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь отъ самого себя". Въ актѣ творчества человѣкъ не можетъ сознавать себя ни англичаниномъ, ни нѣмцемъ, не можетъ вообще ставить передъ собой никакихъ

предвзятыхъ, извнѣ заимствованныхъ цѣлей, но всецѣло отдается внутренней логикѣ самого творческаго порыва, который развивается „изъ самого себя“ и не признаетъ никакихъ границъ для своей автономіи. Творческое вдохновеніе носитъ сверхличный и сверхнаціональный характеръ уже въ силу своей внутренней свободы, отрицающей всякія заранѣе составленныя предписанія. Но подлинному творчеству присуще также и положительное сознаніе своей всеобщности, „общезначимости“, универсальности. И именно въ этомъ его несокрушимая сила; именно отсюда возникаетъ та мужественная увѣренность, о которой говоритъ Бергсонъ: увѣренность въ томъ, что великое устремленіе побѣдоносной жизни способно „опрокинуть на своемъ пути всѣ препятствія, преодолѣть всѣ сопротивленія, быть можетъ, даже самую смерть“.

Ни эта увѣренность, ни порождающій ее творческій энтузіазмъ, очевидно, не знакомы людямъ, которые говорятъ о культивированіи національныхъ особенностей, какъ о высшей задачѣ цивилизаціи. Придерживаться въ своей работѣ заранѣе составленныхъ шаблоновъ или схемъ можетъ ремесленникъ, а не артистъ. И уже самая жажда такихъ схемъ свидѣтельствуетъ о ремесленномъ вырожденіи творчества. Если художникъ умышленно ищетъ вдохновенія въ національныхъ мотивахъ, то это значитъ, что призывы свободнаго, самопроизвольнаго вдохновенія въ немъ уже умолкли, что душа его пуста, что его фантазія нуждается въ гипнозѣ со стороны, чтобы наполниться образами,— и, разумѣется, результатомъ такой извнѣ направляемой работы явится не великое произведеніе искусства, а лишь болѣе или менѣе ловкая ремесленная поддѣлка подъ него.

Правда, были крупные мыслители, которые не только непроизвольно отражали въ своихъ произведеніяхъ особенности своего народа, но и сознательно проповѣдовали національную идею. Таковъ, напримѣръ, у нѣмцевъ Іоганнъ Готлибъ Фихте, у насъ Владиміръ Соловьевъ. Однако эти кажущіяся исключенія въ дѣйствительности являются наилучшимъ подтвержденіемъ сказаннаго выше. Въ самомъ дѣлѣ, ни Фихте, ни Соловьевъ не вдохновлялись культурными особенностями своего народа, какъ таковыми. И тотъ, и другой придавали своимъ философскимъ идеямъ всечеловѣческое, и даже „вселенское“ значеніе. Родной народъ былъ для каждаго изъ этихъ философовъ не источникомъ истины и предметомъ поклоненія, а лишь носителемъ истины и орудіемъ ея распространенія среди другихъ народовъ. Не самодовлѣющую національную культуру хотѣли они развивать, а во главѣ міровой культуры мечтали

поставить свой народъ, считая его избраннымъ вождемъ человѣчества. Говоря короче и употребляя современные термины, они были философами „имперіализма“, а отнюдь не культуртрегерами „національнаго самоопредѣленія“.

Общественно-политическая программа проповѣдниковъ національнаго самоопредѣленія чужда всякихъ насилій и захватовъ, носитъ очень чистенькій и скромный характеръ, подкупаетъ своей безпорочно-демократической внѣшностью. И, само собою разумѣется, демократія не имѣетъ ни права, ни интереса противиться осуществленію этой программы тамъ, гдѣ она отстаивается большинствомъ заинтересованной націи. Вѣдь уже давно и справедливо сказано, что „никого не вгонишь въ рай дубиной“; внѣшнія препоны къ политическому и культурному обособленію данной народности могутъ лишь безмѣрно обострить ея національное самосознаніе, довести ее до полнаго духовнаго уродства. Тѣмъ не менѣе нельзя не констатировать, что, по своей основной тенденціи, по своему идейному содержанію, теорія національнаго самоопредѣленія носитъ глубоко упадочный характеръ. Если бы исторія привела къ ея повсемѣстному торжеству, это знаменовало бы полный развалъ современной культуры, замѣну ея великаго мірового размаха безысходнымъ убожествомъ самодовлѣющей и самодовольной провинціальности.

Ни безчеловѣчная политика имперіализма внѣ Европы, ни тѣ ужасныя бѣдствія, которыя онъ обрушилъ, обрушиваетъ и еще будетъ обрушивать на самую Европу, не должны все же заслонять отъ насъ того факта, что по уровню своей идеологіи этотъ профессіональный насильникъ значительно выше тихонькаго, скромно самоопредѣляющагося и никого не задѣвающаго націонализма. Здѣсь сознаніе единства міровой культуры угасаетъ окончательно, тамъ оно лишь искажается, выступая подъ маской міровой миссіи народа-избранника. Торжество чистаго націонализма было бы крушеніемъ современной цивилизаціи; торжество имперіализма является лишь ея глубокимъ кризисомъ.

О національномъ вопросѣ.

Кризисъ, переживаемый современной Европой, протекаетъ подъ знакомъ національной идеи, при чемъ идея эта выступаетъ въ двухъ на первый взглядъ діаметрально противоположныхъ воплощеніяхъ. Съ одной стороны, съ неслыханной силой свирѣпствуетъ націонализмъ аггрессивный и завоевательный, въ основѣ котораго лежитъ вѣра въ свой народъ, какъ избранный, „державный", призванный къ политическому и культурному господству надъ прочими неполноцѣнными народностями. Съ другой стороны, съ не меньшей энергіей проповѣдуется націонализмъ демократически-защитный, оборонительный, отправляющійся въ своей программѣ отъ признанія за каждой народностью права на культурное и политическо самоопредѣленіе.

Въ теченіе первыхъ мѣсяцевъ войны многимъ казалось, что внутренній смыслъ ея сводится къ борьбѣ этихъ двухъ принциповъ. „Германскій имперіализмъ" съ его завоевательными планами представлялся единственнымъ серьезнымъ врагомъ свободы и самоопредѣленія націй Европы. Одною изъ главныхъ задачъ противогерманской коалиціи провозглашено было возстановленіе правъ мелкихъ народностей. Съ разныхъ сторонъ высказывалось убѣжденіе, что неизбѣжнымъ послѣдствіемъ побѣды надъ нѣмцами будетъ повсемѣстное торжество демократической національно-государственной идеи, т. е. политическая самостоятельность не только тѣхъ народностей, которыя стонутъ подъ игомъ центральныхъ имперій, но и всѣхъ прочихъ. Увѣренно и радостно пророчествовали о грядущемъ перераспредѣленіи политическихъ границъ въ соотвѣтствіи съ принципомъ національности и о созданіи такимъ путемъ надежной гарантіи мира въ освобожденной отъ милитаризма Европѣ.

Теперь мы такъ далеко отошли отъ этой мечтательной лирики войны, что уже съ трудомъ вѣрится, что ею могли увлекаться не только новообращенные радикалы, но и многіе солидные, расчетливые политики изъ рядовъ отвѣтственной оппозиціи. Впрочемъ, отрезвленіе отвѣтственныхъ политиковъ наступило очень быстро: достаточно было вспомнить о нашихъ

„историческихъ задачахъ“ на ближнемъ Востокѣ, чтобы сообразить, что отстаиваніемъ національно-демократическаго принципа отнюдь не исчерпывается смыслъ нашего участія въ войнѣ. Гораздо больше романтическаго упорства, при явномъ недостаткѣ историческаго чутья и политическаго такта, обнаружили, какъ водится, безотвѣтственные радикалы. Однако предметные уроки событій, разыгравшихся въ Греціи и Арменіи, Ирландіи и Польшѣ, были настолько демонстративны, что въ настоящее время даже самыхъ пылкихъ фантазеровъ охватило, повидимому, нѣкоторое раздумье, нѣкоторое сомнѣніе въ томъ, что проблема національностей такъ близка къ своему рѣшенію, какъ это казалось въ началѣ войны.

Къ сожалѣнію, анализъ упомянутыхъ выше предметныхъ уроковъ текущей дѣйствительности все еще является „преждевременнымъ“. Въ силу обстоятельствъ военнаго времени въ распоряженіи печати имѣются слишкомъ скудныя свѣдѣнія о положеніи дѣлъ въ Ирландіи, Арменіи, Бельгіи; относительно Греціи и Польши мы болѣе освѣдомлены, но и этотъ сравнительно богатый и во многихъ отношеніяхъ особенно любопытный матеріалъ не можетъ еще быть подвергнутъ достаточно свободному и широкому обсужденію.

Приходится, такимъ образомъ, отказаться отъ разсмотрѣнія національнаго вопроса въ тѣхъ конкретныхъ условіяхъ, въ какія вдвинулъ его ходъ текущихъ событій, и ограничиться болѣе или менѣе общими разсужденіями. Я не думаю, однако, что это вынужденное ограниченіе дѣлаетъ обсужденіе національнаго вопроса совершенно безплоднымъ. Какъ ни значительны сами по себѣ факты переживаемаго времени, все же это лишь яркія иллюстраціи давно уже намѣтившихся линій развитія и ничего по существу новаго и неожиданнаго въ постановку національной проблемы ими не вносится.

Какова же эта постановка? При всемъ разнообразіи мнѣній и программъ въ области національнаго вопроса, здѣсь, какъ уже было сказано, выдѣляются два основныя теченія: имперіалистически-наступательное и демократически-защитное. Насъ интересуетъ въ данный моментъ по преимуществу вторая, демократическая разновидность націонализма,—да и то не по всей полнотѣ связанныхъ съ нею проблемъ. Мы оставимъ въ сторонѣ вопросъ о причинахъ, породившихъ эту идеологію, а также о ея философскомъ „оправданіи“, т. е. о тѣхъ цѣнностяхъ, которыми она уже обогатила и еще можетъ обогатить нашу культуру. Мы предлагаемъ читателю всмотрѣться прежде всего въ самый фактъ демократическаго націонализма въ обстановкѣ современной дѣйствительности,

дать себѣ отчетъ въ общественно-политическомъ содержаніи формулы „національное самоопредѣленіе“, въ тѣхъ чувствахъ, которыми одушевлены ея защитники, въ тѣхъ силахъ, которыя могли бы способствовать ея осуществленію. Является-ли программа національнаго самоопредѣленія дѣйствительнымъ (т. е. дѣйственнымъ) *идеаломъ* демократіи, или же это только одинъ изъ тѣхъ безсильныхъ и мертвыхъ *идоловъ*, передъ которыми въ эпохи тяжелыхъ историческихъ испытаній неразъ уже склоняли колѣна разбитыя и подавленныя народныя массы?—Вотъ, собственно говоря, тотъ вопросъ, который будетъ стоять въ центрѣ нашего вниманія.

Характерную особенность всѣхъ послѣдовательно-демократическихъ программъ составляетъ ихъ логическая четкость и опредѣленность. Всякаго рода компромиссныя политическія формулы, являясь попыткой примиренія разнородныхъ общественныхъ силъ, неизбѣжно противорѣчивы и въ чисто логическомъ смыслѣ; развить вполнѣ послѣдовательно, довести до логическаго конца мысль, положенную въ основу компромисса, почти всегда значитъ довести ее до абсурда. Напротивъ, строго демократическія—какъ, впрочемъ, и строго антидемократическія—формулы не боятся, а требуютъ логической безпощадности; только въ самомъ крайнемъ логическомъ выраженіи находятъ онѣ свой подлинный смыслъ, свою дѣйствительную сущность. Безконечно сложны и запутаны могутъ быть пути къ осуществленію того или другого демократическаго лозунга, но самое содержаніе послѣдняго всегда просто, недвусмысленно, исключаетъ возможность различныхъ толкованій. Демократическій идеалъ трудно до конца реализовать въ жизни, но не представляетъ труда до конца продумать, реализовать въ мысли.

Съ этой чисто логической стороны идеи національнаго самоопредѣленія рѣзко отличается отъ прочихъ демократическихъ идей и идеаловъ: ее крайне трудно продумать до конца, не прибѣгая къ условностямъ и произвольныхъ ограниченіямъ.

Не смотря на то, что національный вопросъ привлекаетъ къ себѣ острый интересъ европейской демократіи уже не первое десятилѣтіе; несмотря на то, что вопросу этому посвящена обширная литература,—до сихъ поръ никому еще не удалось въ удовлетворительной и для всѣхъ націоналъ-демократовъ пріемлемой формѣ опредѣлить самое основное понятіе націоналъ-демократической программы: понятіе „націи“, какъ правомѣрной носительницы самоопредѣленія.

Носителемъ всѣхъ прочихъ демократическихъ правъ и притязаній является классическій „человѣкъ-гражданинъ", т. е. всякій взрослый человѣческій индивидуумъ. Возможны, конечно, разногласія относительно того, съ какого именно возраста человѣкъ долженъ считаться полноправнымъ гражданиномъ, но въ предѣлахъ демократіи разногласія этого рода никогда еще не выливались и едва-ли когда-нибудь могутъ вылиться въ форму непримиримаго конфликта. Это мало вѣроятно уже по одному тому, что въ данномъ случаѣ группа обиженныхъ лишь временно остается внѣ категоріи полноправныхъ гражданъ и, какъ бы остро ни ощущала она свою обиду, не имѣетъ основанія занять принципіально отрицательной позиціи по отношенію къ обществу, оказавшему ей несправедливость. Въ иномъ положеніи находится группа людей, сознающихъ себя самостоятельной народностью, но не подходящихъ подъ то опредѣленіе „націи", которое положено въ основу той или другой національно-демократической программы. Здѣсь для обойденныхъ путь къ утвержденію своей національной особности отрѣзанъ принципіально; они чувствуютъ себя паріями; между ними и отвергнувшимъ ихъ притязанія обществомъ возникаетъ непереходимая пропасть. А такъ какъ всякое опредѣленіе по самой логической природѣ своей есть ограниченіе, то какой бы признакъ ни избрали мы для установленія понятія „нація", всегда можетъ оказаться группа обойденная, кровно обиженная и потому непримиримо враждебная выставленной нами программѣ національнаго самоопредѣленія.

Что дѣло идетъ здѣсь не объ одной только отвлеченно-логической возможности, а о фактахъ самой конкретной и самой горькой дѣйствительности,—объ этомъ свидѣтельствуетъ вся исторія національныхъ движеній послѣдняго времени. Возьмемъ, напримѣръ, наиболѣе популярный признакъ „націи": наличность особаго языка. При всей, казалось бы, естественности такого критерія, ни одна практическая попытка построить на немъ программу національнаго самоопредѣленія не обходилась безъ того, чтобы не вызвать противъ себя бури негодованія. И въ самомъ дѣлѣ, гдѣ верховный судья, способный непререкаемо установить ту степень филологической оригинальности, которая даетъ право говорить объ особомъ языкѣ въ отличіе отъ простого „нарѣчія", „мѣстнаго говора" или „арго"? Читатель не забылъ еще, вѣроятно, тѣхъ споровъ объ украинскомъ языкѣ, которые велись года два тому назадъ, въ связи съ предполагавшимся тогда присоединеніемъ Галиціи. Правда, въ этомъ случаѣ распря произошла не между двумя

демократическими теченіями, одинаково добросовѣстно преданными идеѣ національнаго самоопредѣленія, а между демократами, защищавшими національныя права украинцевъ, съ одной стороны,—имперіалистами, фанатиками великорусской государственности, съ другой. Пусть такъ. Пусть для всякаго демократа ясно, что украинская рѣчь есть воистину языкъ, а не мѣстный говоръ польскаго или русскаго языка. Но такъ же ли безспорны для русской демократіи права на самоопредѣленіе калмыковъ, татаръ, киргизовъ, зырянъ, вотяковъ и еще многихъ мелкихъ народностей, языки которыхъ гораздо дальше отстоятъ отъ великорусскаго, чѣмъ украинскій и даже польскій?

Многіе націоналисты-демократы, чтобы избѣгнуть этого затрудненія, выставляютъ критеріемъ самостоятельности національнаго языка не тѣ или другія его филологическія свойства, а практически доказанную имъ способность къ самобытному культурному развитію. Съ этой точки зрѣнія, правоспособна лишь та національность, которая пользуется своимъ языкомъ не толко какъ разговорнымъ, но создаетъ на немъ письменность, поэзію, литературу. Не трудно, однако, убѣдиться, что такой уклонъ мысли приводитъ національно-демократическую программу изъ огня однихъ противорѣчій въ полымя другихъ, чуть ли еще не горшихъ. При господствующемъ среди современныхъ беллетристовъ увлеченій „мѣстнымъ колоритомъ", трудно найти такую провинцію, въ которой не возникло бы чего-то вродѣ особой національной литературы. Имѣются, напримѣръ, повѣсти и разсказы, воспроизводящіе особенности говора вологжанъ и поморовъ въ такомъ сгущенномъ видѣ, что великороссу для полнаго пониманія ихъ текста приходиться прибѣгать къ помощи спеціалистовъ. До сихъ поръ олонецко-вологодско-архангельская интеллигенція, не исключая и самихъ сѣверныхъ литераторовъ, причисляла себя, насколько извѣстно, къ великорусскому племени. Но стоитъ возникнуть здѣсь проблескамъ сознанія самобытности,—и нѣсколько колоритныхъ повѣстей съ добавленіемъ дюжины мѣстныхъ сказаній, пѣсенъ, легендъ тотчасъ же будутъ провозглашены національной литературой сѣверо-россовъ. А если присоединить сюда славное историческое прошлое сѣверо-россовъ, если припомнить, что это наслѣдники и хранители завѣтовъ пятинъ новгородскихъ, не знавшіе ни татарскаго, ни крѣпостного ига, то не останется уже и тѣни сомнѣнія въ томъ, что раскрыть свое „лицо", „выявить все богатство культурныхъ возможностей, заложенныхъ въ ихъ коллективной

индивидуальности“ и т. д. и т. п., сѣверо-россы смогутъ не иначе, какъ на почвѣ національнаго самоопредѣленія. Щедринъ отнесся нѣкогда съ насмѣшливымъ скептецизмомъ къ намѣренію Ивана Ивановича Перерепенко добиться автономіи Миргородскаго уѣзда. Если бы онъ дожилъ до нашихъ дней, если бы онъ имѣлъ счастье наблюдать тотъ пышный вертоградъ національно-демократическаго творчества, который благоухаетъ вокругъ насъ, онъ понялъ бы, насколько неумѣстна была его иронія, онъ преклонился бы передъ Иваномъ Ивановичемъ, какъ передъ однимъ изъ великихъ вождей великаго движенія демократіи.

Дѣло осложняется еще тѣмъ обстоятельствомъ, что идеологи какой-нибудь вновь пробуждающейся къ самостоятельному бытію націи, строго говоря, вовсе не обязаны опираться на уже сложившуюся національную литературу. Они съ полнымъ основаніемъ могутъ утверждать, что національная автономія какъ разъ и призвана создать тѣ благопріятныя условія, при которыхъ данный народный говоръ сможетъ развиться до литературнаго языка.

Возможность такого развитія ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть оспариваема апріори. Процессъ пробужденія, такъ называемыхъ, „не историческихъ“ національностей показалъ, что при достаточномъ усердіи и добромъ желаніи національной интеллигенціи обогащать свое родное нарѣчіе заимствованными изъ другихъ языковъ „измами“, самый бѣдный народный говоръ можетъ быть въ нѣсколько лѣтъ приспособленъ къ самымъ сложнымъ литературнымъ заданіямъ. А разъ признано, что всякая національность есть подлинная личность, т. е. такой же неприкосновенный носитель извѣстныхъ неотъемлемыхъ правъ, какъ и „гражданинъ“ традиціонной демократической хартіи вольностей,—то, очевидно, демократія не можетъ ограничиться оппортунистической политикой предоставленія правъ однѣмъ только тѣмъ національнымъ личностямъ, которыя уже достигли самосознанія, уже осуществили свою индивидуальность вовнѣ и опредѣленно требуютъ принадлежащаго имъ права. Въ самомъ дѣлѣ, хорошъ бы былъ тотъ демократъ, который въ эпоху борьбы съ невольничествомъ въ Америкѣ или крѣпостнымъ правомъ въ Россіи, сталъ бы утверждать, что освобожденія заслуживаютъ лишь тѣ рабы, которые сознаютъ себя гражданами и уже доказали на практикѣ свою способность къ самостоятельному культурному творчеству, а всѣ прочіе, какъ неполноцѣнныя и сомнительныя индивидуальности, могутъ быть спокойно предоставлены ихъ рабской участи. Права человѣка

и гражданина—не награда за хорошее поведеніе, не премія за гражданскія доблести или культурные успѣхи, а предпосылка всякихъ доблестей и успѣховъ. Гражданская свобода мыслится демократической программой не какъ привилегія, предоставляемая особо квалифицированнымъ личностямъ, а какъ право, принадлежащее человѣку въ силу самого факта его существованія, какъ его *естественное* право и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ естественная обязанность демократическаго общества по отношенію къ каждому своему члену. Такимъ образомъ, если идея „національной личности", лежащая въ основѣ наиболѣе рѣшительныхъ національно-демократическихъ программъ, не пустая фраза, не бутафорское ораторское украшеніе аргументаціи, а серьезный исходный пунктъ, то идея эта обязываетъ къ очень многому: она обязываетъ прежде всего къ отчетливому установленію признаковъ „національной личности", какъ субъекта правъ на самоопредѣленіе.

Какъ мы только что видѣли, „языкъ"—этотъ наиболѣе популярный среди націоналъ-демократовъ признакъ—такимъ объективнымъ, критеріемъ служить не можетъ. Еще хуже обстоитъ дѣло съ попытками характеризовать національность біологическими, расовыми особенностями, вообще, какими-либо естественно-историческими признаками, независимыми отъ направленія и уровня развитія общественной культуры. Полученныя этимъ путемъ неподвижныя опредѣленія національныхъ особей такъ плохо мирятся съ запросами исторической дѣйствительности, что въ средѣ демократическихъ теоретиковъ націонализма такой подступъ къ проблемѣ утратилъ уже почти всякій кредитъ. Но и въ области общественно-культурныхъ явленій поиски болѣе гибкаго признака національности не увѣнчались пока никакимъ успѣхомъ.

Присмотримся, напримѣръ, къ принципу, защищаемому виднѣйшимъ изъ современныхъ теоретиковъ демократическаго націонализма, Отто Бауэромъ. Считая языкъ и всякія вообще внѣшне уловимыя черты слишкомъ грубыми, Отто Бауэръ довольствуется опредѣленіемъ національности, какъ группы людей, связанныхъ „общностью судьбы" въ процессѣ своего культурнаго развитія. Подъ „общностью" разумѣется здѣсь всякое общеніе на почвѣ совмѣстной работы, всякое сочетаніе усилій въ ходѣ культурнаго строительства, хотя бы это было сочетаніемъ усилій двухъ соціально-враждебныхъ классовъ, общеніемъ капиталиста и рабочаго при созиданіи продукта производства. Общность судьбы Бауэръ противопоставляетъ ея „однородности", т. е. сходству или даже тожеству функцій и интересовъ при отсутствіи необходимаго

сотрудничества,— на почвѣ однородности судьбы выростаетъ, по Бауэру, то чувство симпатіи, которое испытываютъ другъ къ другу одинаковые классы различныхъ націй, отнюдь, однако, не сливаясь въ одно цѣлое. Однородныя группы, при всемъ взаимномъ доброжелательствѣ, въ сущности, вовсе не нуждаются другъ въ другѣ, лишены всякой органической связи, живутъ, хотя и бокъ о бокъ, но совершенно изолированной жизнью. Націи, связанныя общностью судьбы, даже при наличности величайшихъ внутреннихъ конфликтовъ, образуютъ все же единыя и нераздѣльныя коллективныя индивидуальности.

Нечего и говорить о томъ, насколько неудачна теорія Бауэра, если разсматривать ее, какъ объективную характеристику націи. Объективно „общность судьбы", особенно въ области экономической, сплошь да рядомъ гораздо тѣснѣе связываетъ членовъ различныхъ національностей одного и того же многонаціональнаго государства, чѣмъ членовъ той же самой націи. Самъ Бауэръ констатируетъ, что въ Австріи, которую онъ прежде всего имѣлъ въ виду строя свою теорію, развитіе капитализма не позволяетъ національностямъ отстояться въ опредѣленныхъ территоріальныхъ границахъ, но то и дѣло перемѣшиваетъ ихъ, создавая, напримѣръ, чешскіе островки среди населенія нѣмецкихъ провинцій и обратно; само собой понятно, что такія ино-національныя вкрапленія вынуждены жить въ самой тѣсной хозяйственной общности съ окружающею ихъ народностью, ослабляя вмѣстѣ съ тѣмъ свою экономическую связь съ сородичами. Да и, независимо отъ этого, понятіе „культурной общности", именно въ силу своей чрезмѣрной гибкости и расплывчатости, менѣе всего пригодно для того, чтобы лечь въ основу сколько-нибудь содержательной теоріи національности.

Но если мы возьмемъ формулу Бауэра не въ томъ объективномъ смыслѣ, который онъ хочетъ ей придать, а субъективно, какъ характеристику опредѣленнаго настроенія, опредѣленнаго направленія коллективной воли, то нельзя будетъ не признать, что Бауэру удалось схватить основную черту національно-демократической психологіи. Какъ бы ни складывалась фактическая судьба различныхъ племенъ, какія бы бреши ни пробивала исторія въ ихъ національно замкнутомъ существованіи, воля ограничить общность культурно-политической судьбы предѣлами одной только своей народности составляетъ всегда самую сущность національнаго самосознанія. И чѣмъ сильнѣе фактическая разорванность такой пробужденной къ національному сознанію народности, чѣмъ

интенсивнѣе принуждаются отдѣльныя ея группы общаться съ иноплеменниками, тѣмъ, обыкновенно, острѣе субъективная тяга къ національной замкнутости, тѣмъ непримиримѣе и исключительнѣе національное чувство.

Мы хотимъ строить свою культуру сами и для себя: наша нація должна стать самодовлѣющимъ, законченнымъ въ себѣ цѣлымъ; весь окружающій міръ не имѣетъ для насъ никакой самостоятельной цѣнности: это только болѣе или менѣе благопріятная среда для нашего національнаго развитія,—такова субъективная подпочва демократической программы національнаго самоопредѣленія. И если бы здѣсь дѣло шло о „національной культурѣ“ въ строгомъ и узкомъ смыслѣ слова, т. е. о культивированіи духовныхъ особенностей данной націи—ее языка, ее преданій, литературы, искусства и т. п.,—то полное осуществленіе національныхъ вожделѣній въ демократическомъ стрсѣ не представляло бы никакихъ затрудненій. Не потребовалось бы даже искать объективнаго опредѣленія понятія „нація“. Къ числу неотъемлемыхъ правъ человѣка и гражданина относится и право ассоціацій, дающее возможность любой группѣ гражданъ духовно самоопредѣлиться въ любомъ направленіи, культивировать какія угодно „цѣнности“. Но въ томъ то вся и бѣда, что противъ такого разрѣшенія „національной проблемы“ въ порядкѣ свободныхъ частно-правовыхъ союзовъ, не требующихъ какой-либо особой юридической санкціи и вполнѣ гарантируемыхъ обще-демократической декларацією правъ человѣка и гражданина, протестуютъ въ первую голову сами націоналисты-демократы. Они мыслятъ національное самоопредѣленіе только на публично-правовой основѣ. Даже въ области культивированія духовной самобытности націи, говорятъ они, нельзя довольствоваться частно-правовыми союзами,—необходима проведенная государственной властью націонализація всѣхъ воспитательныхъ и просвѣтительныхъ учрежденій, начиная съ элементарной школы и кончая университетомъ.

Но духовной культурой въ узкомъ и строгомъ смыслѣ этого слова отнюдь не исчерпывается та сфера „самоопредѣленія“, которой требуютъ національно-демократическія программы. Замкнутая въ себѣ „общность“ національнаго бытія должна охватить всѣ жизненныя отношенія, какъ интеллектуальныя, такъ и матеріальныя,—должна проявиться не только въ умственномъ, но также въ хозяйственномъ и политическомъ самодовлѣніи націи. Очевидно, такимъ образомъ, что націоналистическія притязанія современныхъ демократій могутъ быть утолены только государственной самостоятельностью каждой

отдѣльной націи, и притомъ самостоятельностью реальной, опирающейся на такой хозяйственный укладъ, при которомъ нація экономически независима отъ сосѣдей, способна собственными силами, въ предѣлахъ собственной государственной территоріи, удовлетворять всѣ свои существенныя потребности.

На практикѣ требованіе государственной самостоятельности, конечно, не осуществимо по отношенію ко всѣмъ мелкимъ народностямъ, пробудившимся къ національному самосознанію. Это до такой степени ясно, что въ средѣ самыхъ угнетенныхъ націй такое требованіе выставляется лишь крупнѣйшими, и притомъ уже имѣвшими въ прошломъ государственную самостоятельность и сравнительно недавно ее утратившими; прочія — ограничиваются болѣе скромной программой такъ называемой „автономіи“. Что касается демократическихъ программъ господствующихъ „державныхъ“ націй, но ни одна изъ нихъ не выставляетъ принципа государственной самостоятельности націй какъ положительнаго требованія, распространяющагося на всѣ безъ исключенія народности; самыя радикальныя программы довольствуются чисто отрицательнымъ и по существу оппортуническимъ положеніемъ: „всякая національность, пожелавшая образовать самостоятельное государство, имѣетъ право осуществить это намѣреніе, и демократія господствующей въ данномъ многонаціональномъ государствѣ націи не въ правѣ ей въ этомъ препятствовать“.

Называя только что приведенный тезисъ оппортунистическимъ, я вовсе не хочу его опорочить: какимъ бы губительнымъ ни представлялось центробѣжное стремленіе, порожденное развитіемъ націонализма, демократія не можетъ противопоставить ему внѣшняго насилія, не можетъ, не измѣняя своимъ основнымъ началамъ, насильственно удерживать въ данномъ политическомъ союзѣ націю, неоспоримое большинство которой сознательно и свободно высказалось за выходъ изъ союза. Сверхъ того не исключены отдѣльные частные случаи, когда образованіе новаго національнаго государства, хотя бы и въ очень несовершенныхъ формахъ, заслуживаетъ положительнаго отношенія. О *реальной* государственной самостоятельности, о самодовлѣющемъ хозяйственно-политическомъ бытіи небольшихъ народностей въ настоящее время не можетъ быть и рѣчи; однако, возможно, и, какъ показываютъ текущія событія, при извѣстной комбинаціи международныхъ силъ даже неизбѣжно, возникновеніе такъ называемыхъ „буферныхъ“ государствъ, номинальная самостоятельность которыхъ прикрываетъ политическую и экономическую зависимость ихъ отъ сосѣдней великой державы. Само собой разумѣется, такія мелкія

государства-буферы, передовые посты великодержавнаго милитаризма, отнюдь не могутъ стать очагами демократическаго развитія, но все же въ отдѣльныхъ случаяхъ демократія вынуждена привѣтствовать ихъ, какъ наименьшее изъ всѣхъ возможныхъ золъ. Вѣдь не забудемъ, что для нѣкоторыхъ мелкихъ народностей, вродѣ турецкихъ армянъ, пребываніе въ нѣдрахъ многонаціональнаго государства равносильно перспективѣ чуть ли не поголовнаго физическаго истребленія. Къ сожалѣнію, въ такомъ положеніи находятся до сихъ поръ далеко не одни только армяне и далеко не въ одной только Турціи...

Въ практической политикѣ, при очевидной невозможности сдвинуться впередъ, въ направленіи провозглашенныхъ данной программой общихъ началъ, всякой партіи приходится порой довольствоваться оппортуническимъ выборомъ наименьшаго изъ грозящихъ бѣдствій.

Но не объ этихъ отдѣльныхъ случаяхъ навязаннаго обстоятельствами оппортунизма идетъ у насъ рѣчь. Программа національнаго самоопредѣленія выдвигается современной демократіей не какъ вынужденная уступка внѣшнимъ силамъ, а какъ одинъ изъ коренныхъ принциповъ, какъ тотъ общій фундаментъ, на которомъ должно строиться идеальное демократическое общество. Но такъ какъ, съ одной стороны, при теперешней крайне сложной и, все болѣе усложняющейся системѣ международнаго раздѣленія труда, реальная государственная самостоятельность каждой народности явно не осуществима, а, съ другой стороны, лицемѣрная форма самостоятельности при фактической зависимости никоимъ образомъ не можетъ входить въ программу идеальнаго демократическаго общежитія, то, повидимому, вполнѣ естественно, что демократическая мысль выдвигаетъ не государственную самостоятельность а широкую „автономію“, какъ основную форму національнаго самоопредѣленія.

Каковы же предѣлы этой автономіи? И по какому общему плану должно слагаться демократическое государство изъ автономно-національныхъ ячеекъ? Оба эти вопроса снова подводятъ насъ къ запутанному клубку противорѣчій національно-демократической теоріи и практики. Но на второй изъ нихъ все же легче дать опредѣленный отвѣтъ, чѣмъ на первый. Существуютъ двѣ схемы построенія національной автономіи: схема территоріальной или областной національной автономіи и схема автономіи экстерриторіальной или „персональной“.

Исторически болѣе ранней и, по существу дѣла, гораздо болѣе естественной является идея территоріальной автономіи.

Каковъ бы ни былъ объемъ національнаго самоуправленія, но разъ оно не ограничено задачами народного просвѣщенія, но призвано выполнять какія-нибудь хозяйственныя функціи, въ его вѣдѣніи, очевидно, должна быть опредѣленная территорія. Вѣдь даже тѣ заботы о благоустройствѣ городовъ, которыя возложены на наши далеко не самоуправляющіяся думы, не осуществимы безъ права распоряжаться въ извѣстныхъ предѣлахъ территоріей городскихъ поселеній. И, конечно, смѣшно было бы и говорить о національной автономіи, какъ основномъ элементѣ *государственнаго* строительства демократіи, разъ „автономнымъ“ національ не будутъ предоставлены даже тѣ скромныя областныя права, какими пользуются въ настоящее время органы мѣстнаго самоуправленія въ самыхъ отсталыхъ государствахъ.

Между тѣмъ за послѣдніе годы все усиленнѣе пропагандируется идея автономіи экстерриторіальной, т. е. идея объединенія въ автономный союзъ всѣхъ *лицъ*, причисляющихъ себя къ данной національ, независимо отъ ихъ мѣстожительства; именно эта схема, разработанная австрійскими соціалъ-демократами, Шпрингеромъ и Бауэромъ, пользуется особеннымъ успѣхомъ въ рядахъ наиболѣе радикильной національ-демократіи. Какъ самое возникновеніе, такъ и широкое признаніе такой явно искусственной концепціи объясняется исключительно прискорбнымъ опытомъ современныхъ національно-демократическихъ движеній. Практика показала, что въ областяхъ съ населеніемъ смѣшаннаго національнаго состава процессъ пробужденія мелкихъ „неисторическихъ“ національностей приводитъ къ полному параличу общественно-политической жизни. Никакая совмѣстная работа, даже въ скромной сферѣ чисто муниципальныхъ задачъ, становится невозможной для представителей различныхъ народностей съ того момента, какъ эти послѣднія начинаютъ сознавать себя самоцѣнными коллективными личностями. Оно и понятно. Дѣятельность органовъ самоуправленія можетъ развиваться хоть сколько-нибудь планомѣрно и плодотворно лишь постольку, поскольку они на самомъ дѣлѣ являются „органами“, органическими составными частями нѣкотораго цѣлаго, въ интересахъ котораго и напрявляется вся ихъ работа. Но если цѣлое мыслится какъ чисто внѣшняя среда, въ которую, помимо воли, силой внѣшней исторической необходимости вдвинуты самодовлѣющіе національные организмы, то, разумѣется, согласованная работа такихъ организмовъ не можетъ имѣть мѣста. Тщательное отгораживаніе себя отъ всего окружающаго, стремленіе порвать всѣ отношенія, навязывающія національному организму

„общность судьбы“ съ иноплеменниками, настойчивыя попытки замкнуть всѣ отправленія духовной, хозяйственной и политической жизни въ предѣлахъ заколдованнаго круга, очерченнаго границами разселенія данной народности,—вотъ та единственная линія поведенія, которая доступна автономной, сознающей свою индивидуальность, націи. А такъ какъ могучія тенденціи экономическаго развитія дѣйствуютъ въ направленіи, какъ разъ противоположномъ національному разгораживанію, непрерывно усиливаютъ хозяйственную зависимость одной области отъ другой, неустанно перемѣшиваютъ національности въ котлѣ мірового капитализма, то автономистская политика не можетъ улечься въ формы мирнаго и благодушнаго провинціальнаго житія, но, по необходимости, принимаетъ въ высшей степени нервный и неуравновѣшанный, почти истерическій характеръ. Защищая свои обреченныя на гибель позиціи, національныя группы то и дѣло переходятъ въ наступленіе, поминутно бросаются въ атаку, чтобы остановить неумолимый ходъ исторіи, который ихъ просвѣтленному національнымъ сознаніемъ зрѣнію естественно рисуется въ видѣ козней и происковъ враждебной націи.

Нѣтъ, такимъ образомъ, ничего удивительнаго въ томъ, что борьба за демократическій національный идеалъ на практикѣ неизмѣнно превращается въ свою полную противоположность. Со стороны численно преобладающей націи излюбленными пріемами борьбы за свое національное самоопредѣленіе являются: бойкотъ національнаго меньшинства и самыя разнообразные виды насилія надъ ними, вплоть до физическаго разгрома. Національное меньшинство отвѣчаетъ на это систематической обструкціей, планомѣрной дезорганизаціей всѣхъ публичныхъ институтовъ, въ которые оно имѣетъ доступъ. Общеизвѣстна классическая система обструкціи, разработанная въ теченіи послѣднихъ десятилѣтій національными меньшинствами австрійскаго рейхсрата. Но ту же картину, какъ и рейхсратъ, представляетъ муниципалитетъ любого австрійскаго города со смѣшаннымъ населеніемъ; Бауэръ приводитъ примѣры длительнаго паралича чешско-нѣмецкихъ муниципалитетовъ изъ-за вопросовъ такого важнаго общественнаго значенія, какъ языкъ на дощечкахъ съ названіями улицъ, и т. п.

Въ началѣ статьи мы уже предупредили читателя, что анализъ историческаго развитія націонализма не входитъ въ нашу задачу. Однако, въ виду склонности современныхъ націоналистовъ вести свою родословную отъ гарибальдійцевъ и другихъ славныхъ дѣятелей старой демократіи, необходимо, хотя бы въ двухъ словахъ отмѣтить коренное различіе между

теперешнимъ національ-демократизмомъ и тѣми національными движеніями, которыя происходили въ средѣ европейской демократіи въ половинѣ прошлаго вѣка.

Движенія германской демократіи эпохи франкфуртскаго парламента или итальянской демократіи эпохи Гарибальди носили не центробѣжный, а центростремительный характеръ. Не къ самодовлѣнію мелкихъ народностей—баварцевъ, швабовъ, пруссаковъ—стремились демократическіе борцы за великую Германію, не провинціальный патріотизмъ родной колокольни вдохновлялъ ихъ,—а, наоборотъ, именно на разрушеніе всякихъ провинціально-политическихъ и провинціально-культурныхъ границъ направлены были ихъ главныя усилія. „Нація"—являлась тогда могучей сплачивающей идеей. Великое національное государство, создающіе одно органическое цѣлое изъ цѣлаго ряда мелкихъ раздробленныхъ племенъ и народностей, было тогда той формой, въ которой находили себѣ самое широкое осуществленіе прогрессивныя, объединяющія тенденціи хозяйственно-политическаго развитія Европы.

Въ настоящее время ростъ мірового хозяйства сдѣлалъ новые гигитанскіе шаги впередъ. Границы большихъ національныхъ государствъ становятся столь же узкими для его дальнѣйшаго развитія, какъ нѣкогда границы мелкихъ германскихъ или итальянскихъ владѣній. Имперіализмъ, насильственное расширеніе власти хозяйственно и численно сильныхъ державъ, подчиненіе политическому господству болѣе слабыхъ соперниковъ,—таковъ тотъ естественный методъ, которымъ правящіе классы „державныхъ" народностей пытаются осуществить прогрессивныя требованія хозяйственнаго развитія. Оставаясь на высотѣ этихъ неумолимыхъ и неопреодолимыхъ требованій, демократія могла бы противопоставить имперіализму только „космополитизмъ" въ самомъ точномъ и строгомъ смыслѣ этого слова, т. е. идею вселенскаго государства, идею міровой республики, которая не была бы звукомъ пустымъ лишь въ томъ случаѣ, если бы она опиралась на сильную и сплоченную международно-демократическую партію. Только на этомъ, космополитическомъ, поприщѣ современная демократія явилась бы дѣйствительной преемницей великихъ демократовъ прошлаго вѣка. Но, какъ извѣстно, такое грандіозное организаціонное усиліе, требующее не только широкого пониманія текущихъ событій, но и глубокого психологическаго переворота, оказывается пока совершенно не по плечу демократическимъ массамъ. Игнорируя тенденціи историческаго развитія, демократія пошла по линіи наименьшаго сопротивленія. Наступательному націонализму крупной буржуа-

зіи она противопоставила націонализмъ защитный,— факту мірового хозяйства—идею національнаго самодовлѣнія,— объективной необходимости политическаго самоограниченія крупныхъ національностей—сентиментальную мечту о самоопредѣленіи національностей мелкихъ.

Только крайнее лѣвое, рабочее крыло европейской демократіи, вожди котораго сознавали всю безнадежную реакціонность демократическаго шовинизма, пытались удержаться отъ окончательнаго паденія, искусно лавируя между Сциллой и Харибдой, нейтрализуя націоналистическій инстиктъ словеснымъ елеемъ платоническаго интернаціонализма. Такъ, напримѣръ, австрійская соціалъ-демократія долгое время не придавала серьезнаго значенія національнымъ противорѣчіямъ своего отечества, объясняя уродливыя формы ихъ проявленія недостаточной демократичностью Австро-Венгріи. Гордая своей сплоченностью, своимъ умѣніемъ сливать въ одну организацію славянъ и нѣмцевъ, она презрительно третировала національную распрю въ Австріи, какъ грызню цензовой буржуазіи, и увѣренно заявляла, что съ введеніемъ всеобщаго избирательнаго права безпринципная и поверхностная борьба національностей отступитъ на задній планъ передъ глубокими соціальными проблемами. Всеобщее избирательное право было введено, но грызня національно-буржуазныхъ группъ отъ этого отнюдь не прекратилась,— напротивъ, она съ каждымъ годомъ росла и ширилась, захватывала все болѣе глубокіе слои демоса, не исключая и рабочихъ массъ, организованныхъ соціалистами. Въ результатѣ соціалъ-демократія вынуждена была сложить оружіе передъ національно-буржуазной идеологіей; дальнѣйшей существованіе единой многонаціональной партіи стало невозможнымъ; соціалисты—нѣмцы и соціалисты—чехи образовали „автономныя“ партійныя организаціи, связанныя между собой на федеративныхъ началахъ. Недолгая исторія этой федераціи изобилуетъ такими образчиками внутри-партійныхъ чешско-нѣмецкихъ столкновеній, которые далеко оставляютъ за собой самые пикантные инциденты австрійскаго рейхсрата, и даютъ очень яркій прообразъ счастливыхъ формъ жизни, ожидающихъ европейскую демократію въ томъ случаѣ, если она построитъ свои „государства будущаго“ въ видѣ федераціи автономныхъ національностей.

Исторически проектъ экстерриторіальной автономіи націй возникъ, какъ капитуляція соціалъ-демократической теоріи передъ торжествующей стихіей націонализма. Разъ нельзя преодолѣть націонализма, то надо по крайней мѣрѣ отвести

его въ безопасное русло. Надо создать такую организацію общества, въ которой національности, такъ сказать, автоматически отграничивались бы другъ отъ друга, получали каждая свою особую, абсолютно замкнутую сферу дѣятельности, избавлялись отъ необходимости совмѣстно работать на почвѣ, хоть сколько нибудь затрагивающей національные интересы.

Автономія національностей, построенная на личномъ началѣ, на добровольной припискѣ къ той или другой національности, гражданъ, считающихъ себя ея членами, повидимому, является идеальнымъ рѣшеніемъ этой проблемы. Какъ бы ни сталкивались между собой члены различныхъ націй физически, въ сутолокѣ повседневной жизни,—юридически, какъ члены личныхъ автономныхъ союзовъ, они защищены отъ возможности какихъ-либо взаимныхъ столкновеній абсолютно непроницаемой преградой. Бѣда только въ томъ, что въ предѣлахъ такого юридическаго изолятора, отрывающаго націю отъ почвы, отъ территоріи, возможна автономія исключительно въ духовной области, но, какъ мы уже упоминали, немыслимо требуемое націоналъ-демократической программой самоопредѣленіе націй во всѣхъ сферахъ культуры, какъ духовной, такъ и матеріальной. Организація всѣхъ чеховъ и всѣхъ нѣмцевъ Австріи по принципу „персональной“ автономіи, быть можетъ, и устранила бы споры о томъ, гдѣ и какія именно должны быть открыты школы, гимназіи, университеты, ибо, разъ каждая нація прикрѣплена къ своимъ автономнымъ просвѣтительнымъ учрежденіямъ, ей до учрежденій другой націи, дѣйствительно, нѣтъ никакого дѣла. Но совершенно непонятно, какимъ путемъ введеніе чешской и нѣмецкой автономій могло бы способствовать разрѣшенію вопроса о языкѣ офиціальнаго наименованія улицъ въ городахъ со смѣшаннымъ населеніемъ, о порядкѣ работъ по благоустройству въ нѣмецкихъ и чешскихъ районахъ смѣшанной зоны и т. п.

Бауэръ и Шпрингеръ исходятъ, въ сущности, изъ предположенія, что жажда національной самостоятельности можетъ быть вполнѣ утолена автономной организаціей народнаго просвѣщенія, юридической помощи и нѣкоторыхъ второстепенныхъ функцій административнаго характера,—что хозяйственныя отношенія представляютъ область сверхнаціональныхъ, общегосударственныхъ задачъ, которыя могутъ объединить въ совмѣстной работѣ націоналъ-демократовъ разнаго происхожденія.

На дѣлѣ, именно, въ экономической области національные антагонизмы проявляются особенно рѣзко, „засиліе“ иноплемен-

никовъ ощущается особенно болѣзненно, стремленіе къ независимости проявляется особенно остро.

Но можетъ ли итти рѣчь о хозяйственной независимости мелкихъ народностей въ эпоху, когда крупнѣйшія многонаціональныя государства не могутъ уже претендовать на полную экономическую самостоятельность? Когда проектируются гигантскіе тресты государствъ именно въ цѣляхъ созданія экономически самодовлѣющихъ областей? Ни одна изъ формъ автономіи не можетъ обезпечить націямъ и тѣни того самоопредѣленія, о которомъ грезятъ національно-демократическія программы. Послѣдовательный выводъ изъ постулата самоопредѣленія дѣлаетъ не робкій демократическій, а смѣлый имперіалистическій націонализмъ. Такъ какъ самостоятельность націи въ предѣлахъ заселяемой ею территоріи явно невозможна, то приходится либо отвергнуть идею національнаго самоопредѣленія, какъ наивную утопію, либо осуществлять ее посредствомъ распространенія власти данной націи на болѣе обширную территорію. Образованіе мощнаго колоніальнаго государства является первымъ,—объединеніе подъ своей гегемоніей нѣсколькихъ сосѣднихъ государствъ—вторымъ необходимымъ шагомъ націи на пути къ дѣйствительному самоопредѣленію. Но и на этомъ дѣло не можетъ закончиться. Все болѣе и болѣе интенсивное развитіе всемірно-хозяйственныхъ связей выдвигаетъ *міродержавіе*, соединеніе всѣхъ земель и народовъ подъ властью данной націи, какъ конечную цѣль послѣдовательнаго націонализма, какъ такое условіе, при которомъ только и возможно вполнѣ реализовать идеалъ національнаго самоопредѣленія.

Разумѣется, такой имперіалистическій путь къ самоопредѣленію очень не легокъ и отнюдь не можетъ быть спокойнымъ и мирнымъ. Въ настоящее время имѣются, минимумъ, четыре серьезныхъ претендента на міровое господство; и только длинный періодъ напряженнѣйшихъ экономическихъ и военныхъ состязаній рѣшитъ, кто имѣетъ больше шансовъ, а слѣдовательно и правъ на міродержавіе.

Исходъ этихъ гигантскихъ конфликтовъ не поддается пока никакому предвидѣнію. Несомнѣнно лишь одно: если имперіализмъ попрежнему останется единственной реальной силой сверхнаціональнаго масштаба, единственной политической формой всемірнаго объединенія народовъ, диктуемаго ходомъ хозяйственнаго развитія,—то, прежде чѣмъ такое объединеніе будетъ достигнуто, погибнетъ и не одна крупная національность, исчезнетъ съ лица земли не одинъ десятокъ

мелкихъ народностей и мерзость запустѣнія покроетъ многіе цвѣтущіе центры современной культуры.

Можно, однако, надѣяться, что борьба народовъ за осуществленіе идеала національной самостоятельности не будетъ все же настолько продолжительной и упорной, чтобы за это время успѣлъ подняться до культуры и вытѣснить человѣчество какой-нибудь иной видъ земныхъ животныхъ, менѣе склонныхъ къ взаимопожиранію, чѣмъ люди.

Какъ бы то ни было, уже теперь достаточно выяснилось, что обѣ разновидности націонализма, несмотря на всю ихъ кажущуюся противоположность, имѣютъ одинъ и тотъ же психологическій корень, одушевлены однимъ и тѣмъ же основнымъ стремленіемъ. Имперіализмъ—идеологія господствующихъ—болѣе послѣдователенъ, глубокъ и содержателенъ. Націоналъ-демократизмъ—достояніе низшихъ и среднихъ слоевъ—сравнительно поверхностенъ, идейно скуденъ, полонъ наивныхъ и смѣшныхъ противорѣчій. Имперіализмъ—это эзотерическая вѣра жреца; націоналъ-демократизмъ—простецкое идолопоклонство пастуха. И какъ жрецу нѣтъ никакой надобности сообщать низшимъ кастамъ свои подлинныя откровенія, но гораздо удобнѣе править чернью черезъ посредство деревянныхъ божковъ, въ которыхъ онъ самъ не вѣритъ,—точно также и для имперіалистовъ націоналъ-демократическое воодушевленіе низовъ—сущій кладъ: при всей своей словесной оппозиціи имперіализму національная демократія на дѣлѣ является его послушнымъ оружіемъ. Что за бѣда, если она мотивируетъ свою готовность работать во славу имперіализма особыми формулами, якобы „пацифистскими“ лишенными всякой агрессивности. Важно то, что эти плохо продуманныя формулы являются выраженіемъ подлиннаго національнаго чувства, что проникнутая этимъ чувствомъ демократія всегда здѣсь, подъ руками и, во имя борьбы съ агрессивностью, рада душу свою положить всякій разъ, когда имперіалистамъ удастся предпринять хорошенькую агрессію.

Либеральный и византійскій націонализмъ.

Идейное оправданіе войны, раскрытіе ея нравственнаго смысла въ художественныхъ образахъ и отвлеченныхъ разсужденіяхъ,—такова тема, приковывающая къ себѣ вниманіе большинства русскихъ писателей. Самые мирные поэты и беллетристы почувствовали себя въ наши дни „пѣвцами въ станѣ русскихъ воиновъ", самые штатскіе публицисты и философы пытаются стать истолкователями и вдохновителями воюющихъ массъ. Правда, о „станѣ" въ данномъ случаѣ умѣстно говорить лишь метафорически, ибо наша героическая поэзія, публицистика и философія имѣетъ ареной своей дѣятельности глубокій тылъ. Но кому же въ настоящее время неизвѣстно, что благоустройство тыла есть одна изъ важнѣйшихъ предпосылокъ побѣды? И для нашего теперешняго уха выраженія „герои тыла", „героизмъ тыла" звучатъ гордо и внушительно, совершенно утративъ тотъ легкомысленно-иронический оттѣнокъ, которымъ мы, по своему неразумію, окрасили эти почтенные термины въ эпоху японской войны.

Итакъ, вопреки вѣковой традиціи, поэты и философы нашихъ дней отнюдь не хотятъ сторониться отъ „житейскаго волненья", но вполнѣ сознательно отдаютъ свои силы на службу текущей злобѣ дня, ея „корысти", ея „битвамъ".—„Вы нѣмцевъ—шрапнелью, а мы ихъ философіей!"—удачно резюмировалъ содержаніе своей лекціи одинъ изъ наиболѣе яркихъ идейныхъ героевъ нашего тыла въ частномъ разговорѣ съ офицеромъ-слушателемъ.

Само собой разумѣется, однако, рѣшительность намѣреній не гарантируетъ еще удачнаго достиженія цѣли. Внезапный скачекъ въ сторону идей и настроеній, дотолѣ намъ совершенно чуждыхъ, не могъ, конечно, сразу найти себѣ достойнаго выраженія; чѣмъ глубже духовный переворотъ, тѣмъ труднѣе выявить и адэкватно формулировать его результаты; не удивительно, что новая, военная оріентація нашего общественнаго мнѣнія до сихъ поръ еще не отлилась въ твердыя формы и почти въ всѣхъ своихъ проявленіяхъ носитъ печать глубокаго идейнаго кризиса.

Въ особенности ярко этотъ критическій характеръ современной идеологіи, эта неспособность ея овладѣть наплывомъ новыхъ чувствъ и настроеній, обнаруживается въ художественной литературѣ. Произведенія нашей военной поэзіи таковы, что самая благожелательная критика вынуждена недоумѣнно разводить руками. „Копенгагенъ“ наложилъ свою властную руку не только на темы, но и на самые пріемы творчества, на стиль и манеру авторовъ, доведя ихъ почти до полнаго обезличенія. И кажется порой, что никакихъ писателей, кромѣ „нашего спеціальнаго корреспондента“ вообще не существуетъ, что это онъ, подъ псевдонимами извѣстнѣйшихъ русскихъ поэтовъ и беллетристовъ настрочилъ всѣ эти стихотворенія, драмы, разсказы...

„Думаю себѣ: пожалуй, изволь, братецъ. И тутъ же въ одинъ вечеръ, кажется, все написалъ“.

Въ гораздо болѣе благопріятномъ положеніи находится философія современаго націонализма. Она имѣетъ свои глубокіе, хотя и не слишкомъ широко развѣтвленные корни въ нашемъ прошломъ. Наслѣдница стараго славянофильства, подновленнаго задолго до войны трудами небольшой, но энергичной группы московскихъ философовъ и публицистовъ, она встрѣтила идейные запросы военнаго времени на заранѣе подготовленныхъ и хорошо укрѣпленныхъ позиціяхъ. Война не застигла защитниковъ этихъ позицій врасплохъ, не заставила ихъ торопливо перестраиваться въ виду непріятеля, неумѣло, хотя и ревностно, равняясь по командѣ копенгагенскихъ фельдфебелей. Внушительно, величаво, съ нескрываемымъ торжествомъ привѣтствовалъ патріархъ школы, г. Булгаковъ, военную катастрофу, какъ начало конца, „ново-европейской“ культуры. Истины старо-византійскаго міровоззрѣнія, призваннаго обновить гибнущую Европу, были давно уже провозглашены,—историческая миссія русскаго народа, какъ единственнаго носителя этихъ истинъ, давно уже поставлена внѣ всякаго сомнѣнія. Для того, чтобы довершить метафизическое оправданіе войны, оставалось сдѣлать немногое, а именно: объявить французовъ и англичанъ кающимися европейцами, или, по крайней мѣрѣ, способнымъ приблизиться къ покаянію подъ благодѣтельнымъ вліяніемъ союза съ нами,—а въ германизмѣ, наоборотъ, усмотрѣть самое законченное и непримиримое выраженіе „ново-европейскаго“ духа,—и благословить пылкаго приватъ-бомбардира отъ философіи, г. Эрна, открыть пальбу Круппомъ по Канту.

Но прежде чѣмъ перейти къ характеристикѣ византійскихъ боевыхъ мотивовъ, которые, на мой взглядъ являются вообще

единственными оформленными мотивами въ хаосѣ современнаго идеологическаго кризиса, необходимо оправдать эту высокую оцѣнку византійства, до сихъ поръ отнюдь не пользующаго у насъ широкими симпатіями.

Какъ извѣстно, во главѣ военно-патріотической мобилизаціи русскаго „общества" стали тѣ же лица, которые были его идейными вождями и выразителями въ предшествующую мирную эпоху. Это—кадеты и ихъ ближайшіе друзья,—либералы, полу-либералы и бывшіе либералы,—люди не очень устойчивые въ политикѣ, но во всякомъ случаѣ старающіеся сохранить вѣрность основнымъ традиціямъ западничества. Чѣмъ легче они идутъ на компромиссы съ политической практикой нашего византійства, тѣмъ горячѣе отстаиваютъ свое антивизантійство въ теоріи; въ этомъ ихъ point d'honneur, при всѣхъ своихъ уступкахъ, приспособленіяхъ и паденіяхъ, они *принципіально* все же рыцари безъ страха и упрека, паладины западной цивилизаціи, непримиримые противники византійскаго мракобѣсія. Повидимому, ихъ отношеніе къ Западу не измѣнилось и съ наступленіемъ военнаго времени: они рѣшительно защищаютъ нѣмецкую идеалистическаю философію отъ натиска москвичей и мотивируютъ свою волю къ побѣдѣ интересами европейской, а отнюдь не византійской культуры. Однако при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи не трудно замѣтить, что, столкнувшись съ проблемами, выдвинутыми войной, западническіе устои нашего либеральнаго національнаго націонализма дали уже не одну глубокую трещину и едва ли смогутъ долго выдержать.

Въ самомъ дѣлѣ націоналъ-либеральная идеологія пользуется такимъ широкимъ вліяніемъ въ обществѣ, имѣетъ въ своемъ распоряженіи такое обиліе умственныхъ силъ, что должна казалось бы стоять по меньшей мѣрѣ на уровнѣ націоналъ-византійства въ смыслѣ яркости, внутренней стройности и обоснованности. Между тѣмъ, сколько нибудь продуманной и философски мотивированной концепціи націоналъ-либерализма у насъ до сихъ поръ въ сущности нѣтъ. Разумъ здѣсь такъ же далеко отсталъ отъ чувства, какъ и въ сферѣ патріотической поэзіи. Въ настроеніи русскаго либерала несомнѣнно произошелъ рѣшительный сдвигъ: отъ старой космополитической закваски не осталось и слѣда; націоналистическое чувство полновластно царитъ въ душѣ, патріотическій подъемъ не оставляетъ желать ничего лучшаго. И все же либеральная мысль обнаруживаетъ поразительную робость, неувѣренность, граничащую порой съ полной растерянностью; лишенная прочной теоритической базы, она хватается за лозунги, болѣе или менѣе случайные, возникающіе подъ

впечатлѣніемъ текущихъ событій дня, при чемъ эти послѣднія разсматриваются все черезъ ту же копенгагенскую призму.

И чѣмъ дальше, тѣмъ безпомощнѣе становится либеральная теорія національности. Дѣло обстояло еще сравнительно благополучно въ первые мѣсяцы войны, когда многимъ казалось, что наши задачи точно опредѣляются и вполнѣ исчерпываются защитой свободы и самостоятельности угнетенныхъ національностей. Но, по мѣрѣ того какъ война расширяла свои рамки, по мѣрѣ того какъ наши войска своими успѣхами въ Австріи выдвинули вопросъ о возсоединеніи съ Россіей Галиціи — становилось все очевиднѣе, что вышеприведенный лозунгъ по меньшей мѣрѣ недостаточенъ. А вмѣстѣ съ тѣмъ задача оправданія войны съ традиціонно либеральной точки зрѣнія чрезвычайно усложнилась.

Очень поучительная въ этомъ отношеніи статья написана г. Франкомъ въ декабрьской книжкѣ „Русской Мысли", въ той же самой книжкѣ, гдѣ помѣщены боевыя рѣчи славянофиловъ московскаго религіозно-философскаго общества. „Оправданіе войны", пишетъ г. Франкъ, „должно опираться на интересы или блага общечеловѣческія, которыя одинаково цѣнны и обязательны для всѣхъ. Оправдать войну можно, лишь приведя такіе аргументы, съ которыми противникъ обязанъ былъ бы согласиться". Т. е. разумѣется, *логически* и *нравственно* обязанъ: на дѣлѣ такое соглашеніе можетъ оказаться недостижимымъ вслѣдствіе моральнаго ослѣпленія противника.

Это, дѣйствительно, строго западническая, либеральная, *кантіанская* постановка вопроса: „Дѣйствуй такъ, чтобы правило твоего поведенія являлось вмѣстѣ съ тѣмъ принципомъ всеобщаго законодательства". Какъ извѣстно, въ основѣ этой формулы лежитъ признаніе абсолютной цѣнности за каждой человѣческой личностью: человѣкъ не можетъ разсматриваться, какъ простое средство для достиженія какой либо внѣ лежащей цѣли; онъ самъ себѣ цѣль; онъ имѣетъ безусловное право на самоопредѣленіе и свободное развитіе, — а потому справедливъ лишь такой порядокъ между-человѣческихъ отношеній, который обезпечиваетъ это право за каждымъ индидуумомъ.

То, что Кантъ приписываетъ здѣсь личности, національ-либерализмъ, если онъ дѣйствительно хочетъ сохранить вѣрность завѣтамъ либеральной философіи, долженъ приписать національности. Это и дѣлаетъ г. Франкъ: „всякое національное бытіе", говоритъ онъ, „какъ и бытіе индивидуальной личности, въ своихъ послѣднихъ корняхъ... должно мыслиться однимъ изъ многообразныхъ проявленій абсолютнаго". — Съ этой точки зрѣнія, всѣ національныя культуры принципіально равноцѣнны.

И мы не можемъ, мы метафизически и морально не уполномочены судить ихъ по существу, ставить одну изъ нихъ выше другой не по степени развитія, но по самому типу, желать побѣды высшихъ культурныхъ типовъ надъ низшими и опредѣлять соображеніями этого порядка линію нашего политическаго поведенія. Мы сами—заинтересованная сторона. То, что намъ представляется абсолютной истиной, высшимъ началомъ всякаго культурнаго творчества, въ дѣйствительности есть лишь выраженіе нашего національнаго духа. Каждая такая національно-культурная идея истинна и въ сверхнаціональномъ, абсолютномъ смыслѣ. Но въ то время какъ субъективно, въ сознаніи заинтересованной національности, она представляется истинной вообще, обязательной для всякаго мыслящаго существа, въ дѣйствительности она есть лишь одинъ изъ многихъ необходимыхъ моментовъ вселенской истины. Такой же абсолютный, незамѣнимый, но вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно органиченный моментъ истины образуетъ и всякая другая національная идея. Конечно, общечеловѣческая культура мыслится при этомъ, какъ нѣкоторое высшее единство, какъ органическій синтезъ культурно-національныхъ монадъ, а не какъ ихъ механическая смѣсь. Однако эта всечеловѣческая гармонія является уже, до извѣстной степени, сверхчеловѣческой, чѣмъ то трансцендентнымъ по отношенію къ процессу культурнаго развитія каждой отдѣльной націи. Мы можемъ предчувствовать эту міровую музыку, смутно ее постигать, быть можетъ, даже воспринимать въ моменты особеннаго интунтивнаго озаренія, но не въ состояніи сдѣлать ее, какъ цѣлое, жизненнымъ мотивомъ нашей дѣятельности. Никакой народъ, никакой народный геній не въ силахъ преодолѣть свою національную ограниченность и творить непосредственно всеобщія цѣнности. Самыя высокія, самыя общечеловѣческія изъ нашихъ достиженій оказываются вмѣстѣ съ тѣмъ и самыми подлинными продуктами нашего національнаго духа въ его особенностяхъ. Пытаясь отрѣшиться отъ своей національной природы и стать космополитами, мы попадаемъ въ пустое пространство сухихъ абстракцій, утрачиваемъ способность жить и творить въ подлинномъ смыслѣ этихъ словъ и обрекаемъ себя на мертвенное, безсильное, отвлеченное резонированіе.

Таковы главныя архитектурныя линіи той единственной концепціи національности и націонализма, которая можетъ быть правильно построена и строго выдержана въ стилѣ дѣйствительно либеральной философіи. И въ прежніе годы теоретики нашего либерализма именно въ этомъ духѣ особенно

охотно разрабатывали проблему національности, тяготѣніе къ которой обнаружилось среди нихъ задолго до войны. Въ настоящій моментъ, какъ мы уже отмѣтили, положеніе существенно осложнилось и либеральная позиція становится явно недостаточной для философскаго оправданія нашихъ національныхъ задачъ. Съ точки зрѣнія либеральной догмы примѣненіе открытой силы въ международныхъ отношеніяхъ морально допустимо лишь тогда, когда оно направлено противъ народа, стѣсняющаго свободу и самоопредѣленіе другихъ народовъ, и лишь постольку, поскольку оно органичивается возстановленіемъ попранныхъ правъ и свободъ. Мѣжду тѣмъ нарушеніе правъ мелкихъ народностей, о которомъ такъ много говорилось въ началѣ войны, послужило, очевидно, лишь поводомъ къ современной міровой катастрофѣ,—глубокія причины послѣдней надо искать въ совершенно иной области. Соперничество между Англіей и Германіей изъ-за мірового рынка, французская колоніальная политика, наше стремленіе къ проливамъ и Константинополю,—всѣ эти *имперіалистическія* черты, столь характерныя для политики великихъ державъ нашего времени—никоимъ образомъ не укладываются въ рамки либеральной теоріи національзма.

Идея національнаго самоопредѣленія имѣетъ очень мало общаго съ имперіализмомъ, она рѣшительно ничего въ немъ не объясняетъ и не санкціонируетъ. Имперіализмъ требуетъ иной санкціи, иной морали, иной вѣры. Философія имперіализма можетъ быть построена только на убѣжденіи, что именно данный народъ, *мой народъ*, есть носитель вселенской правды, что онъ *преимущественно передъ всѣми прочими* призванъ осуществлять въ мірѣ высшія цѣнности. Тогда этотъ избранный народъ не только въ правѣ, но и нравственно обязанъ относиться къ другимъ народамъ, не озареннымъ свѣтомъ истины, какъ къ простому средству, орудію или матеріалу, служащему для достиженія верховной цѣли. Вѣра въ исключительную миссію родного народа, въ его всемирно-миссіонерское, если уже не мессіанское, призваніе,—таковъ долженъ быть фундаментъ философіи имперіализма. И въ самомъ дѣлѣ, тѣ ходячіе аргументы, которыми европейскій имперіализмъ оправдываетъ свою политическую линію, относятся почти всегда къ этому порядку идей: обычно подчеркивается исключительная способность прививать отсталымъ покореннымъ народамъ какія-либо особенно цѣнныя стороны культуры, и т. д. и т. д. При этомъ вовсе не обязательно видѣть въ своемъ народѣ носителя абсолютно своеобразной культуры, отличной отъ всѣхъ прочихъ по самому своему

типу. И нѣмецкіе, и англійскіе, и французскіе имперіалисты считаютъ себя дѣтьми общей европейской цивилизаціи. Но нѣмецъ убѣжденъ, что его народъ единственный жизнеспособный представитель Европы, тогда какъ англичане и французы уже выродились; англичанинъ смотритъ на нѣмецкихъ имперіалистовъ какъ на задорныхъ выскочекъ, неспособныхъ къ усвоенію элементарныхъ началъ здравой общественности и разумной колоніальной политики; французъ думаетъ, что всѣ прочіе народы, каковы бы ни были ихъ внѣшніе успѣхи, все-же болѣе или менѣе варвары, что подлинный духъ европейской цивилизаціи обитаетъ только во Франціи, въ ея сердцѣ—Парижѣ, откуда и долженъ излучаться по всему міру.

Для насъ аналогичная точка зрѣнія совершенно непріемлема. Сколько бы мы ни вглядывались въ европейскую культуру, съ одной стороны, въ продукты нашего національнаго творчества, съ другой, мы среди всего, созданнаго нами въ „западномъ" стилѣ, не отыщемъ ничего такого, что даже самый ослѣпленный взоръ націоналиста могъ бы воспринять, какъ образецъ, недосягаемый для прочихъ европейскихъ народовъ. Не будучи ни въ какой области первосортными представителями европейской цивилизаціи, мы для обоснованія своего наступательнаго націонализма, естественно, должны поискать иныхъ мотивовъ. Если у насъ есть какая-нибудь всемірно-историческая миссія, оправдывающая наши имперіалистическія притязанія, то она можетъ заключаться лишь въ осуществленіи такихъ духовныхъ цѣнностей, которыя намъ присущи *несмотря* на нашу всестороннюю отсталость отъ Европы, и, быть можетъ, именно *благодаря* ей. Наше національное призваніе должно состоять въ культивированіи началъ, Европѣ чуждыхъ, Европой обойденныхъ и незамѣченныхъ, или даже ей прямо враждебныхъ.

Но этой позиціи и стоитъ, какъ извѣстно, славянофильство. Мы приходимъ, слѣдовательно, къ выводу, что никакая другая постановка вопроса, кромѣ славянофильской, не можетъ привести къ построенію удовлетворительной философіи русскаго имперіализма; славянофильство есть единственное теоретически мыслимое рѣшеніе задачи. Я говорю, конечно, не о частныхъ взглядахъ тѣхъ или другихъ славянофиловъ, а лишь объ основномъ принципѣ ихъ національной философіи, объ ихъ общей вѣрѣ въ существованіе и величіе антиевропейской миссіи русскаго народа. Подъ это знамя рано или поздно вынужденъ будетъ стать всякій русскій націоналъ-либералъ, склонный философски обосновать свою программу. Когда для него выяснится безысходность попытокъ защитить „правду"

русскаго имперіализма въ стилѣ западно-европейскихъ образцовъ, его западническія симпатіи потукнѣютъ сами собой, традиціонная враждебность къ родному византійству растаетъ, какъ дымъ, а идея культурной равноцѣнности всѣхъ націй покажется такой-же „банальной“ и „плоской“, такой-же безжизненной и надуманной, какъ и космополитизмъ „безнародной русской интеллигенціи“.

Симптомы такой эволюціи отчетливо выступаютъ уже въ настоящее время. Наблюдаются они, между прочимъ, и въ цитированной статьѣ г. Франка, что особенно любопытно въ виду того, что статья эта исходитъ изъ положеній чистѣйшаго западнаго либерализма и имѣетъ своей задачей подвергнуть критикѣ „общій замыселъ“ шрапнельнаго славянофильства г.г. Эрновъ. „Мы должны понимать эту войну“, пишетъ г. Франкъ, „не какъ войну противъ національнаго духа нашего противника, а какъ войну противъ злого духа, овладѣвшаго національнымъ сознаніемъ Германіи и—тѣмъ самымъ—какъ войну за возстановленіе такихъ отношеній и понятій, при которыхъ возможно свободное развитіе всеевропейской культуры во *всѣхъ* ея національныхъ выраженіяхъ“. Нѣмецкій народъ, какъ цѣлое, подлежитъ отвѣтственности за то, что позволилъ злому духу исказить „метафизическую основу“ свой національности и за эту вину по всей справедливости несетъ наказаніе, осуществляемое военными дѣйствіями державъ согласія. Такимъ образомъ война ведется не между враждебными по своимъ метафизическимъ основамъ національностями, а „между хранителями святынь общечеловѣческаго духа—въ томъ числѣ и истинныхъ вкладовъ въ него нѣмецкаго генія—и его хулителями и разрушителями“.

Г. Франкъ полагаетъ, что въ этихъ своихъ разсужденіяхъ онъ остается вѣренъ принципу, освящающему основы каждаго національнаго бытія, какъ одного изъ „многообразныхъ проявленій Абсолютнаго“. И на первый взглядъ это дѣйствительно такъ. Вѣдь идея самоцѣнности націи отнюдь не санкціонируетъ всякаго эмпирически даннаго содержанія національной культуры. Нація, какъ и отдѣльный человѣкъ, можетъ впасть въ идолопоклонство, временно утратить свое подлинное „метафизическое“ лицо, отдаться въ плѣнъ „духу зла“. Вопросъ лишь въ томъ, *кто* призванъ быть судьей въ этомъ дѣлѣ? Какъ уже было отмѣчено выше, по духу того ученія, которое защищаетъ г. Франкъ, никто, кромѣ самого абсолютнаго существа, не имѣетъ права рѣшать, является ли данный національно-культурный типъ искаженіемъ метафизической сущности націи, или же, наоборотъ, истиннымъ образомъ

народной души, какъ одного изъ „многообразныхъ проявленій Абсолютнаго“. Славянофилы въ своемъ смиреніи паче гордости узурпируютъ эту верховную власть; въ качествѣ представителей народа-богоносца, считаютъ себя единственными обладателями подлиннаго божественнаго откровенія; ни мало не сомнѣваются въ своемъ правѣ изрекать прочимъ народамъ абсолютные приговоры. Они безповоротно осудили современную германскую, а въ ея лицѣ и всю „ново-европейскую“ культуру за то что она „феноменалистична“ и раціональна“, заботится только о всестороннемъ торжествѣ человѣческаго разума здѣсь на землѣ и не думаетъ о нашемъ потустороннемъ отечествѣ. Если бы г. Франкъ былъ дѣйствительно вѣренъ завѣтамъ либеральной философіи націонализма, онъ долженъ былъ бы рѣшительно сказать московскимъ проповѣдникамъ: руки прочь, вы—одно изъ проявленій Абсолютнаго—не призваны съ точки зрѣнія вашей частной правды расцѣнивать всѣ Его иныя проявленія; культура человѣческаго разума и вообще, человѣчности, гуманизма, какъ высшей цѣнности, можетъ казаться вамъ и дѣйствительно быть для васъ величайшимъ грѣхомъ и паденіемъ; но вполнѣ мыслимо, что въ планѣ Абсолютнаго, гдѣ, какъ извѣстно, „обителей много“, она является такимъ же полноцѣннымъ моментомъ всеобщей истины, такой же безусловной, хотя и частной правдой, какъ и ваша религіозная культура.

Вмѣсто того, чтобы въ такой категорической формѣ отвергнуть самую подсудность европейской культуры славянофильскому трибуналу, г. Франкъ ограничивается нѣсколькими робкими и неувѣренными замѣчаніями въ пользу подсудимаго, въ общемъ признаетъ его вину доказанной, и только проситъ судъ не вмѣнять содѣянныхъ злодѣяній метафизической природѣ обвиняемаго, отнеся ихъ на счетъ его эмпирическихъ ошибокъ и заблужденій. Но эта оговорка, за которую г. Франкъ ухватывается, какъ за какой то якорь спасенія, въ дѣйствительности нисколько не спасаетъ его отъ соучастія въ „общемъ замыслѣ“ славянофильства. Вѣдь и славянофилы не приписываютъ грѣховъ западной культуры самой природѣ того или другого европейскаго народа. Г. Булгаковъ отчетливо это формулируетъ въ своей брошюрѣ о „войнѣ и русскомъ самосознаніи“ и даже неистовый славянороссъ, г. Эрнъ счелъ въ концѣ концовъ необходимымъ внести соотвѣтственную поправку въ свою зубодробительную лекцію. При всемъ своемъ нерасположеніи къ европейской культурѣ человѣчности, славянофилы все-же не настолько безчеловѣчны, чтобы строить свою политику на убѣжденіи въ метафизической преступности европейскихъ націй.

Къ тому же признать, что всѣ погрязающіе въ грѣхахъ народы—по самой сущности своей носители лжи и зла, значило бы отказаться отъ всемірно-исторической миссіи своего избраннаго народа или, по меньшей мѣрѣ, существенно измѣнить обычное представленіе объ этой послѣдней. При такомъ предположеніи, раскаяніе и возрожденіе Европы абсолютно не мыслимы. Если данный народъ преступенъ по природѣ, то его нельзя усовѣстить ни моральными увѣщаніями, ни военной экзекуціей, даже самой внушительной; покореніе такого народа, принудительное воспитаніе его подростающихъ поколеній въ духѣ истинной культуры также не можетъ дать положительныхъ результатовъ,—никакими человѣческими мѣропріятіями нельзя измѣнить метафизической сущности, нельзя сдѣлать добромъ то, что въ самой основѣ своей есть зло. Эта точка зрѣнія лишаетъ, такимъ образомъ, всякаго смысла славянофильскій взглядъ на историческое призваніе русскаго народа. Не возродитъ европейскую культуру своей высшей правдой призванъ тогда народъ-богоносецъ, а вырвать эту преступную культуру съ корнемъ,— не стать во главѣ просвѣтленныхъ народовъ Европы, а физически ихъ уничтожить и заступить ихъ мѣсто. Такой программы дѣйствій по отношенію къ своимъ культурнымъ противникамъ не защищаетъ, насколько мнѣ извѣстно, ни одинъ изъ современныхъ славянофиловъ.

Отвергая метафизическую испорченность германской націи, г. Франкъ ломится въ открытую дверь, возстаетъ противъ изувѣрства, чуждаго славянофильской концепціи въ такой же степени, какъ и либеральной. Что же касается подлинной славянофильской вѣры, то передъ ней, какъ мы только что убѣдились, аргументація г. Франка совершенно пассуетъ.

Я остановился такъ подробно на статьѣ г. Франка потому, что весь ходъ, а слѣдовательно и исходъ его философствованія чрезвычайно типиченъ для нашего либеральнаго націонализма: продолжая считать себя западникомъ, отбиваясь отъ славянофильства и полемизируя съ нимъ, авторъ фактически обѣими ногами стоитъ на славянофильской почвѣ; и если ему еще чего-нибудь не хватаетъ, для того чтобы быть заправскимъ, славянофиломъ, то только выполненія древнѣйшаго изъ завѣтовъ европейской философіи: „познай самого себя".

Не менѣе поучительна судьба другой націоналистической концепціи, созданной нѣсколько лѣтъ тому назадъ однимъ изъ непримиримѣйшихъ въ то время нашихъ западниковъ, г. Струве.

Въ эпоху послѣ-революціоннаго Katzenjammer'a г. Струве впервые почувствовалъ себя русскимъ имперіалистомъ и

выдвинулъ лозунгъ: „Великая Россія". Лозунгъ этотъ опирался на своеобразную метафизику и религію самодавлѣющей государственности. По тогдашнему мнѣнію г. Струве, государство не подлежитъ критикѣ съ точки зрѣнія тѣхъ „началъ нравственности и цѣлесообразности, которыя кладутся въ основу при оцѣнкѣ поведенія отдѣльнаго человѣка или индивида". „Разумъ, интересъ, цѣли отдѣльныхъ индивидовъ и ростъ государственнаго могущества могутъ находиться въ непримиримомъ противорѣчіи" [1]). Государство нельзя разсматривать ни какъ простую совокупность индивидуумовъ, ни какъ систему отношеній между ними,—„государство есть существо мистическое" [2]), оно „сверхразумно и внѣразумно". Въ качествѣ такой сверхчеловѣческой „личности", государство само себѣ довлѣетъ; оно должно быть объектомъ религіознаго преклоненія и служенія со стороны гражданъ, а отнюдь не разсматриваться ими, какъ простое средство для удовлетворенія ихъ матеріальныхъ или духовныхъ нуждъ.

Я ограничусь этимъ бѣглымъ напоминаніемъ теоріи г. Струве, совершенно не касаясь ни ея деталей, ни тѣхъ непреодолимыхъ трудностей, на которыя она наталкивается при всякой попыткѣ сколько нибудь серьезнаго философскаго обоснованія. Въ этой религіи чистаго имперіализма, единственнымъ адептомъ которой былъ ея основатель, насъ интересуетъ не метафизическая, а психологическая сторона, не философская разработка догматовъ, а тѣ мотивы, которые привели къ столь изумительному религіозному заданію. Съ этой точки зрѣнія концепція г. Струве въ высшей степени поучительна, какъ по-истинѣ героическій выходъ изъ философскаго тупика, въ которомъ, какъ мы видѣли выше, неизбѣжно оказывается русскій западникъ, воспылавшій имперіалистическими чувствами.

Обоготвореніе государства въ томъ чистомъ его видѣ, какъ оно проектировано г. Струве, чуждо народамъ Западной Европы въ такой же степени, какъ и Россіи. Хотя у англичанъ и есть пословица „right or wrong, my country", на которую такъ любитъ ссылаться г. Струве, тѣмъ не менѣе англійскій имперіалистъ не видитъ въ государствѣ, какъ таковомъ, ни „мистическаго существа", ни даже самодовлѣющаго блага,— онъ цѣнитъ свою государственную организацію, какъ прекрасное средство сохраненія и распространенія англійской культуры, которая въ его глазахъ выше всякой другой. Такъ

---

[1]) „Patriotica", стр. 97.

[2]) Тамъ же, стр. 98.

же разсуждаетъ нѣмецкій и вообще всякій европейскій имперіалистъ. Трагедія русскаго имперіалиста, если онъ въ то же время поклонникъ западной культуры, заключается въ томъ, что для него закрыты подступы къ этому наиболѣе простому и естественному оправданію наступательной государственности. Ему приходится или, оставаясь западникомъ, отказаться отъ имперіализма, признать неправомѣрными свои мечты о ростѣ внѣшняго могущества, о міровой гегемоніи и т. д., или же, оставаясь имперіалистомъ, отказаться отъ западничества, провозгласить высшей цѣнностью антиевропейскія черты нашей общественной и государственной жизни.

Г. Струве не могъ сдѣлать ни того, ни другого. Имперіалистическія чувства, порожденныя духомъ времени, разгорались въ этой чуткой душѣ все сильнѣй и сильнѣй. Но и западничество было для него не направленскимъ мундиромъ, какъ для многихъ нашихъ либераловъ, а второю (быть можетъ, даже первою) природой, стихіей всего его предшествующаго развитія. Вотъ что писалъ онъ, полемизируя по вопросу о „Великой Россіи“ съ г. Мережковскимъ:

„Все это старая революціонная перелицовка славянофильства и его мессіанизма.

„Перефразируя Мережковскаго, я скажу: меня, стараго западника, на этой славянофильской мякинѣ не проведешь.

„Я западникъ и потому—націоналистъ.

„Я западникъ и потому—государственникъ“ [1]).

Оппонентомъ г. Струве былъ на этотъ разъ *революціонный* славянофилъ, но, конечно, mutatis mutandis, онъ повторилъ бы ту же реплику и по адресу консервативнаго славянофильства съ его мессіанской интерпретаціей русской государственности.

Сжигаемый съ равной силой пафосомъ западничества и пафосомъ русскаго имперіализма г. Струве очутился какъ бы въ тискахъ. Вся гибкость его мысли оказалась, въ данномъ случаѣ, безсильной. Никакими философскими ухищреніями нельзя было бы распутать этотъ трагически затянувшійся узелъ. И онъ разрубилъ его съ рѣшительностью героя-имперіалиста древней Македоніи. Самую необоснованность русскаго наступательнаго націонализма онъ объявилъ его высшимъ обоснованіемъ: завоевательная политика государства не нуждается ни въ какомъ оправданіи, ибо сама оправдываетъ себя; не ростъ государственной мощи долженъ цѣниться, какъ средство для осуществленія какихъ либо культурныхъ благъ, а наоборотъ, культурная работа гражданъ должна

[1]) Тамъ же стр. 116.

служить росту государственной мощи, какъ высшей цѣли и абсолютной цѣнности.

Посмотримъ, однако, что пишетъ *теперь* этотъ героическій имперіалистъ-западникъ.

„Мы знаемъ и любимъ не только Великую Россію". Мы знаемъ и любимъ еще другое лицо, которое являетъ передъ нами нашъ народъ и наша страна.

„Кромѣ Великой Россіи есть *Святая Русь*".

Если въ Великой Россіи для насъ выражается идея и фактъ русской силы, то въ Святой Руси мы выражаемъ идею и фактъ русской правды".

„Государство и государственная мощь не есть ни единственная, ни конечная цѣнность для человѣческаго сознанія". *Мы надѣемся, мы вѣримъ, мы хотимъ, чтобы само государственное наше бытіе было подчинено не механически и не доктринально, а органически, въ живомъ народномъ дѣланіи высшей религіозной идеи.* Словомъ мы вѣримъ въ союзъ Великой Россіи и Святой Руси" [1]).

„Святая Русь"—старая формула русскаго византійства. И эта формула, которая еще въ 1908 г. квалифицировалась нашимъ западникомъ, какъ „славянофильская мякина", демонстративно красуется теперь на его знамени. Идеалъ мощнаго государства утратилъ свою самодовлѣющую цѣнность. Отнынѣ онъ заимствуетъ свою силу отъ духовной силы Святой Руси, которую г. Струве—чуть не вчера соблазнявшій насъ бодрою и самоувѣренною религіозностью протестантизма—воспѣваетъ теперь въ традиціонно-византійскомъ стилѣ, какъ *„силу подвига, силу страданія и силу смиренія* [2]).

Такова сила духа времени. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

„Не удивительно, что передъ лицомъ этой философской трагедіи нашего западническаго имперіалиста многіе русскіе либералы-патріоты находятъ, что лучше вообще держаться отъ философіи подальше. Такъ, напримѣръ, г. Милюковъ въ одной изъ своихъ публичныхъ лекцій убѣждалъ слушателей не увлекаться панславизмомъ и византійскими мотивами, связанными съ идеей „Царьграда", а разсматривать наши задачи на Ближнемъ Востокѣ исключительно въ свѣтѣ трезво понятыхъ реальныхъ интересовъ отечественной политики, промышленности и торговли. И, какъ практическій политикъ, г. Милюковъ безспорно правъ. Трезвое наблюденіе даетъ очень

---

[1]) „Русская Мысль", дек. 1914 г., курсивъ мой В. Б.

[2]) Тамъ же.

мало данныхъ, оправдывающихъ славянофильскую вѣру въ то, что наши союзники готовы раскаяться въ своемъ европеизмѣ и преклониться передъ высшей славянской правдой; идеологія нашихъ византійцевъ по прежнему встрѣчаетъ и во Франціи, и въ Англіи очень холодный пріемъ, и, если бы она стала у насъ господствующей, это несомнѣнно вызвало бы въ англо-французскомъ общественномъ мнѣніи очень неблагопріятныя для насъ перемѣны.

Но если на время войны русскому имперіализму, дѣйствительно, всего благоразумнѣе воздержаться отъ всякой метафизики, та â la longue лозунгъ „подальше отъ философіи!“ все же является близорукимъ. „Философія“ не только украшеніе того или другого общественнаго строя но и цементъ сплачивающій отдѣльные элементы строя въ единое прочное зданіе. Глубоко правъ поэтому г. Франкъ, когда утверждаетъ: „Безъ вѣры въ абсолютную, объективно—нравственную цѣнность, а не только относительную, утилитарно-эгоистическую цѣнность своей цѣли—психологически невозможны ни то самоотверженіе и напряженіе дѣйственной воли, которое необходимо въ столь трудномъ и мучительномъ дѣлѣ, ни—что еще важнѣе—моральная отвѣтственность за участіе въ бѣдствіяхъ, которыя оно несетъ съ собой“.

Философія русскаго имперіализма должна быть построена, и она можетъ быть построена только въ славянофильскомъ стилѣ.

О мистической природѣ патріотизма.

(Открытое письмо къ русской интеллигенціи новообращеннаго патріота).

Я лѣвый, точнѣе, бывшій лѣвый интеллигентъ. Текущія событія заставили меня взглянуть на міръ новыми глазами, иновому оцѣнить наши національныя традиціи. Неисповѣдимыми—поистинѣ неисповѣдимыми—путями подходитъ наша родина къ осуществленію своего культурно-историческаго призванія. Наконецъ-то, послѣ столькихъ прискорбныхъ зигзаговъ, послѣ столькихъ тягостныхъ блужданій, наступаетъ какъ будто бы эпоха всеобщаго просвѣтленія. Національное сознаніе перестаетъ быть удѣломъ одинокихъ мыслителей, не признаваемыхъ общественнымъ мнѣніемъ. Патріотизмъ—уже не привилегія компрометирующихъ его слугъ реакціи, но священное достояніе всего нашего общества, не исключая и лѣвыхъ его элементовъ. И вотъ, въ этотъ великій, торжественный моментъ никто изъ прогрессивныхъ писателей и дѣятелей и не заикается о самой глубокой и важной сторонѣ переживаемаго нами Возрожденія, о *религіозной природѣ* охватившаго насъ патріотическаго чувства.

Въ безчисленныхъ нашихъ попыткахъ обосновать и оправдать нашъ долгъ передъ отечествомъ, наше „пріятіе войны до конца“,—игнорируется самая природа патріотизма. Казалось бы прежде чѣмъ приступить къ обоснованію патріотизма, каждый долженъ спросить себя: возможно ли вообще обосновать патріотизмъ доводами разума? Возможно ли *доказать*, что отечественное государство должно быть тѣмъ высшимъ „цѣлымъ“, тѣмъ самодовлѣющимъ и суверенномъ единеніемъ людей, которому мы всѣ призваны служить?

Какъ извѣстно, сила доказательствъ далеко не безгранична. „Доказать“ значитъ свести одно положеніе къ другому, болѣе общему; идя такимъ путемъ, мы приходимъ въ концѣ концовъ къ первичнымъ положеніямъ, къ такъ называемымъ „аксіомамъ“, которыя никакому доказательству не подлежатъ, а, напротивъ, сами являются основой всякаго возможнаго доказательства. Истинность аксіомъ для насъ самоочевидна, она непосредственно усматривается нашей познательной интуиціей.

Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и въ области нашихъ идеаловъ, нашихъ вѣрованій, однимъ словомъ, въ области нашихъ „цѣнностей“. И здѣсь „доказательство“, „обоснованіе“, „оправданіе“ есть лишь сведеніе низшихъ и подчиненныхъ началъ къ высшимъ и самодовлѣющимъ. И здѣсь есть свои аксіомы, свои „категорическіе императивы“, не опирающіеся ни на какое доказательство, не нуждающіеся ни въ какомъ оправданіи, но непосредственно диктуемые намъ моральнымъ сознаніемъ, или же чувствомъ религіознымъ, интуиціей мистической.

Попытки обосновать познательныя аксіомы неизбѣжно вовлекаютъ насъ въ такъ называемые „порочные круги“ т. е. мы вынуждены молчаливо предполагать то, что должно быть доказано, и такимъ образомъ грѣшимъ противъ логики,— но только противъ нея. Попытки обосновать верховныя „цѣнности“ грѣшатъ сверхъ того противъ Духа святого, оскорбляютъ наше религіозно-нравственное сознаніе, расшатываютъ и принижаютъ ту цѣнность, которую стараются укрѣпить и возвысить. Такъ напримѣръ, съ легкой руки Бентама долгое время было въ модѣ „сводить“ альтруизмъ къ эгоизму, обосновывать любовь къ ближнему, чувство коллективной солидарности соображеніями личной выгоды. Философская критика давно уже разоблачила тѣ порочные круги, въ которыхъ запуталась мысль Бентама и его послѣдователей. Но аргументація сторонниковъ этого ученія не только логически ошибочна,— она, сверхъ того, несостоятельна нравственно: въ ней есть что-то безнадежно смердяковское, что-то глубоко опошляющее и предметъ доказательства и, прежде всего, самое орудіе доказательства—разумъ человѣческій. Вотъ почему философія Бентама, несмотря на всѣ ея благія намѣренія, возбуждаетъ почти брезгливость во всякомъ человѣкѣ, способномъ глубоко мыслить и чувствовать, каковы бы ни были его убѣжденія; вспомнимъ напримѣръ, какъ пренебрежительно третировалъ Бентама Марксъ.

Но развѣ не тотъ же Бентамъ воскресаетъ нынѣ въ столь популярныхъ опытахъ *экономическаго оправданія* войны? Мы должны довести войну до конца, проповѣдуютъ наши лѣвые и крайніе лѣвые публицисты, ибо успѣхъ Германіи грозитъ намъ разорительнымъ торговымъ договоромъ, въ то время какъ пораженіе Германіи сулитъ неисчислимыя выгоды. Меня не интересуетъ здѣсь правильность или неправильность этихъ расчетовъ; я спрашиваю: допустимы ли они, вообще, въ качествѣ *оправданія* войны, „адэкватны“ ли они своему предмету? Допустимо ли, чтобы въ странѣ—я уже не говорю

„христіанской", а хоть мало-мальски поднявшейся надъ уровнемъ людоѣдства,— принесеніе въ жертву сотенъ тысячъ, а быть можетъ, и милліоновъ молодыхъ жизней обосновывалось и оправдывалось тѣмъ, что оставшіеся въ живыхъ извлекутъ изъ этихъ смертей хозяйственныя выгоды?

Для того чтобы яснѣе представить, насколько чудовищно такое „обоснованіе", я прошу читателя произвести надъ собой небольшой психологическій опытъ. Пусть всѣ условія проблемы остаются тѣми же самыми, и отпадаетъ лишь одно: честь родины. Пусть, напримѣръ, какой-нибудь ученый совершенно неопровержимо докажетъ, что Россія достигнетъ величайшаго экономическаго и политическаго процвѣтанія, быстро догонитъ и обгонитъ самыя передовыя страны міра, если мы рѣшимся вырѣзать населеніе 2—3 нашихъ губерній. Всякій изъ насъ съ ужасомъ и отвращеніемъ отвернулся бы, конечно, отъ подобнаго проекта, совершенно независимо отъ его большей или меньшей обоснованности. Никто, даже самый отъявленный матеріалистъ, не призналъ бы, конечно, возможнымъ строить благополучіе одной части гражданъ на костяхъ и крови другой.

Не очевидно ли, что, пока мы еще не превратились въ каннибаловъ, мы не можемъ *обосновывать* нашего „пріятія" войны никакими экономическими соображеніями, никакими перспективами хозяйственнаго развитія. Выгода, которую мы надѣемся извлечь изъ побѣды, можетъ разсматриваться лишь какъ пріятный результатъ нашего исполненія долга передъ отечествомъ, но отнюдь не какъ его оправданіе. Намъ повелѣваетъ бороться до конца, до полной побѣды надъ врагомъ, не какой либо смердяковскій расчетецъ или балансикъ выгодъ и убытковъ, а единственно оскорбленное достоинство нашего отечества, его поруганная непріятельскимъ вторженіемъ честь, т. е. та священная, религіозная идея отечества, которая вздымается высоко надъ выгодами или интересами, желаніями или чувствами каждаго отдѣльнаго гражданина и даже всѣхъ насъ, вмѣстѣ взятыхъ.

Судьба бельгійцевъ еще нагляднѣе показываетъ, насколько мало общаго имѣетъ отечество, какъ мистическая цѣнность, съ наличной совокупностью гражданъ, съ ихъ нуждами, интересами и правами. Всѣ мы знаемъ, какому разгрому подверглась Бельгія во время непріятельскаго нашествія. Но, конечно, еще несравненно большія опустошенія должна претерпѣть эта насчастная страна при изгнаніи изъ нея непріятеля. Союзники вынуждены будутъ буквально вспахать всю почву маленькаго королевства тяжелыми снарядами, ибо нѣтъ иного способа выбить нѣмцевъ изъ тѣхъ

безчисленыхъ, укрѣпленныхъ бетоновъ, окоповъ, которыми они изрыли оккупированную страну. Освобожденная Бельгія будетъ представлять собой груду развалинъ, ужасную пустыню, среди которой истомленнымъ, обнищавшимъ бѣженцамъ придется, вернувшись на свои пепелища, заново строить жизнь.—Тѣмъ не менѣе очищеніе Бельгіи отъ германскихъ полчищъ и сами бельгійскіе патріоты и ихъ могущественные союзники ставятъ непремѣннымъ предварительнымъ условіемъ какихъ бы то ни было мирныхъ переговоровъ.

Тщетно пытались бы мы „объяснить" этотъ, поистинѣ, священный порывъ патріотизма какими-либо соображеніями пользы и выгоды, какими-либо естественными чувствами любви къ людямъ съ ихъ земными интересами, потребностями, запросами. Только исторія религіозныхъ преслѣдованій можетъ дать намъ примѣры энтузіазма, столь же возвышеннаго, столь же безкорыстнаго, столь же отрѣшеннаго отъ земли. Христіанская община, обрекающая себя въ полномъ своемъ составѣ на мучительную смерть за отказъ вкусить идоложертвенное мясо—вотъ истинный прообразъ героической Бельгіи. Какъ мистическая небесная церковь не гибнетъ со смертью всѣхъ вѣрующихъ въ нее людей, но вящше прославляется ихъ мученической кончиной,—такъ и мистическая идея государства-отечества получаетъ лишь новый ореолъ, новую нетлѣнную красоту, когда всѣ граждане, составляющіе земное тѣло отечества, падаютъ священной жертвой на алтарѣ патріотизма.

Какъ же можемъ мы говорить о „пріятіи войны до конца", не сходя съ нашей земной, ограниченной, съ нашей только-человѣческой точки зрѣнія? Вѣдь бо́льшаго паденія, бо́льшаго духовнаго одичанія нельзя себѣ и представить! Только безумецъ или нравственный уродъ, только Поприщинъ или Смердяковъ способенъ помыслить, что его разумъ въ силахъ оправдать, что его совѣсть полномочна освятить тѣ рѣки крови и потоки слезъ, которые уже пролились и еще прольются во славу священнаго принципа суверенности государствъ.

Любовь къ отечеству сверхразумна и сверхнравственна, т. е. божественна, мистична по самому существу своему. Amour sacré de la patrie", поется въ національномъ гимнѣ французовъ. Sacré, полатыни „sacer", означаетъ и „священный" и „страшный",—да и по-французски слово это говорятъ намъ не только о святынѣ, но также о проклятіи. „Священный страхъ", трепетъ восторга и содроганіе ужаса,—вотъ то чувство, которое всегда рождаетъ въ насъ созерцаніе Божества. Въ этомъ сочетаніи, казалось бы, несовмѣстимыхъ

чувствъ и пріоткрываются нашей душѣ темныя глубины тайнъ Господнихъ; здѣсь основное отличіе могучаго мистическаго вдохновенія отъ нашего земного энтузіазма, не омраченнаго никакими тайнами, яркаго и яснаго, разумнаго и нравственнаго, но—увы!—хрупкаго и непрочнаго, какъ все человѣческое.

А между тѣмъ какимъ шумомъ наполнялъ Европу этотъ земной энтузіазмъ всего нѣсколько лѣтъ тому назадъ! Какимъ близкимъ казалось ему окончательное торжество свободы и разума! Объединеніе всего культурнаго человѣчества въ одно свободно и разумно организованное цѣлое, построеніе этой, по выраженію Достоевскаго, „вавилонской башни" соціализма, вотъ-вотъ готово было осуществиться...—На грянула священная война,—и гдѣ вы, строители башни вавилонской? Смѣшались языки ваши, и на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ должно было увѣнчаться зданіе всечеловѣческаго единства, умираете вы теперь за разъединеніе людей, за мистическое начало самодержавія отдѣльныхъ отечествъ!

Надо, впрочемъ, отмѣтить, что нѣкоторыя изъ нашихъ публицистовъ поняли, повидимому, пророческое иносказаніе Достоевскаго слишкомъ буквально. Такъ, инымъ представляется, что пока европейскіе народы говорятъ на разныхъ языкахъ, пока они не ввели во всеобщее употребленіе эсперанто, политически объединить ихъ въ одно цѣлое невозможно даже съ чисто человѣческой точки зрѣнія. Это, разумѣется, наивное заблужденіе. Если бы наши предки были столь же прозорливы, какъ севременные публицисты, мы и по сію пору не состояли бы гражданами государства Россійскаго, но, въ качествѣ „московитовъ", вели войны съ татарами, мордвой, черемисами и прочими большими и малыми народностями, входящими нынѣ въ составъ нашего обширнаго и славнаго отечества. Конечно, нашъ способъ объединенія національностей не можетъ быть названъ идеальнымъ. Но вотъ уже не одно столѣтіе существуетъ въ Европѣ страна „Швейцарія", населенная французами, нѣмцами и итальянцами, которые прекрасно уживаются между собой, образуютъ очень прочное политическое единство, и, несмотря на это, обнаруживаютъ поразительное равнодушіе къ эсперанто.

Въ томъ то и сказывается мистичность любви къ отечеству, что она не только сверхморальна въ высшихъ своихъ проявленіяхъ, но и сверхразумна, т. е., на нашъ человѣческій взглядъ, какъ бы безсодержательна въ своемъ предметѣ. Она, очевидно, не связана съ психическимъ или культурнымъ единствомъ тѣхъ или другихъ этническихъ группъ, ибо

безконечно различны, напримѣръ, психическія и культурныя особенности финновъ и грузинъ, латышей и якутовъ, великороссовъ и калмыковъ. А если мы припишемъ чувству культурнаго единства всеобъемлющую силу, способность охватить высшимъ синтезомъ всѣ эти различія, то станетъ непонятнымъ, почему же оно не въ состояніи включить въ свои любвеобильныя объятія народы Западной Европы, гораздо болѣе близкіе другъ къ другу въ культурномъ отношеніи.

Нѣтъ, на аргументахъ отъ „эсперанто“ и тому подобныхъ наивностяхъ мы далеко не уѣдемъ. Знаменательно именно то, что все, доступное нашему естественному чувству симпатіи,—любовь къ живымъ конкретнымъ людямъ, къ ихъ духовному складу, къ ихъ формамъ жизни,—все это совершенно ничтожно передъ святыней любви къ отечеству, все это мы безъ малѣйшаго колебанія приносимъ въ жертву чистой идеѣ государственнаго суверенитета. А между тѣмъ, само государство—носитель священнаго суверенитета—нашему эвклидовскому разуму представляется результатомъ слѣпой игры историческихъ силъ, продуктомъ столкновенія страстей и интересовъ, отнюдь не священныхъ, нерѣдко очень низменныхъ, и всегда человѣческихъ, слишкомъ человѣческихъ по своему происхожденію. Вѣдь извѣстно, что въ построеніи государствъ не малую роль играли и насильственныя присоединенія, и династическія комбинаціи, и дипломатическія интриги. Распредѣленіе человѣчества по государствамъ носитъ всегому печать явной случайности, или, лучше сказать, стихійности, и никоимъ образомъ не можетъ быть обосновано ни національными, ни культурными, ни хозяйственными, ни какими-либо иными разумными соображеніями или принципами. И, однако такъ велика преданность людей этому ускользающему отъ ихъ разума началу, этому неуловимому для ихъ чувства предмету, что въ періоды военныхъ катастрофъ служеніе государству въ порошокъ размалываетъ скрижали человѣческихъ цѣнностей, что въ душѣ человѣка не остается уже ничего человѣческаго, и побѣдно звучитъ тамъ одинъ только сверхчеловѣческій голосъ мистическаго вдохновенія, которому „все дозволено“, передъ которымъ почтительно отступаютъ заповѣди земной чести и совѣсти.

Съ другой стороны, вовсе не тѣмъ было вызвано крушеніе соціалистической „башни вавилонской“, что планъ ея плохо продуманъ, что еще не созрѣли условія для ея осуществленія, Наоборотъ, въ современномъ обиходѣ немного найдется идей. обоснованныхъ столь основательно. Написаны цѣлыя горы книгъ, въ которыхъ очень убѣдительно доказывается, что общественно-хозяйственная жизнь культурныхъ народовъ уже

теперь едина, уже переросла рамки государственныхъ и классовыхъ ограниченій, что сама европейская война вызвана не чѣмъ инымъ, какъ столкновеніемъ потребностей хозяйственнаго развитія съ его государственно-классовыми оковами. И едва ли можно отрицать, что съ точки зрѣнія чисто человѣческихъ понятій и чувствъ нѣтъ задачи болѣе высокой, болѣе достойной всякихъ жертвъ, чѣмъ всемірное устроеніе человѣчества на началахъ свободы и разума. Ибо здѣсь люди жертвуютъ собой не во имя того, чтобы другіе, вполнѣ подобные имъ люди повысили свое благосостояніе за ихъ счетъ, а во имя полнаго преображенія жизни, во имя созданія новаго человѣчества, болѣе высокаго по самому типу своему.

Въ противовѣсъ современнымъ публицистамъ, мудрый Достоевскій усматривалъ слабую сторону соціализма отнюдь не въ его необоснованности, а въ его, такъ сказать, чрезмѣрной обоснованности, въ его слишкомъ идеальномъ совпаденіи съ запросами разумнаго и моральнаго сознанія. Какъ человѣкъ глубоко религіозный, Достоевскій не вѣрилъ въ силу земного энтузіазма человѣчности, онъ пророчески предвидѣлъ, что даже въ Западной Европѣ, не говоря уже о нашемъ отечествѣ, идея свободы и гармоніи не устоитъ подъ напоромъ мистическаго чувства, требующаго чуда, тайны и авторитета.

Пророчество Достоевскаго исполнилось. Будущій историкъ прослѣдитъ, какъ въ процессѣ европейской войны,—по мѣрѣ выявленія ея священнаго смысла,—гасли одна за другой идеи, заимствованныя изъ стараго міровоззрѣнія. Первоначально война была провозглашена „освободительной“. Мы воюемъ не съ нѣмецкимъ народомъ, а съ нѣмецкимъ правительствомъ, писали соціалистическія и нѣкоторыя буржуазныя газеты союзниковъ; низвергнувъ прусскій милитаризмъ, мы покончимъ съ милитаризмомъ вообще, учредимъ „Соединенные Штаты Европы“, утвердимъ на незыблимыхъ основаніяхъ принципы демократизма! Что осталось теперь отъ этихъ лозунговъ? Только одно: рѣшимость довести войну до полнаго разгрома нѣмцевъ. Но уже не во имя „Соединенныхъ Штатовъ Европы“ ведется теперь борьба, а во имя самодержавія каждаго изъ отечествъ. Начало это, осознанное какъ высшая религіозная цѣнность, похоронило идею соединенныхъ штатовъ, идею преодолѣнія милитаризма, заставило европейскіе народы, въ интересахъ усовершенствованія государственной обороны, все дальше и дальше отклоняться отъ принциповъ демократіи. Параллельно съ этимъ крушеніемъ завѣтовъ раціонализма растетъ религіозное сознаніе. Въ Англіи умами овладѣлъ Апокалипсисъ и нѣтъ темы болѣе популярной, чѣмъ „церковь

и война". Франція, гдѣ еще такъ недавно ни одно оффиціальное учрежденіе не могло заикнуться о религіи, гдѣ школьники изучали правила свѣтской морали на мѣсто закона Божія,— эта свободномыслящая Франція нынѣ совершенно измѣнила ликъ свой. Ея военные госпитали уподобились монастырямъ: проповѣди священнослужителей и ихъ благочестивыхъ духовныхъ дочерей, молитвенники, всевозможныя священныя изображенія, амулеты врачуютъ духъ раненаго воина съ неменьшей энергіей, чѣмъ медикаменты тѣло; даже солдаты, оставшіеся свободомыслящими, вынуждены порой выполнять церковные обряды изъ опасенія оскорбить чувства окружающихъ,—такъ великъ религіозный подъемъ.

Однако католичество съ его традиціями международности, съ его сверхгосударственными претензіями не можетъ, не отрекаясь отъ себя самого, насытить религіозныхъ алканій современности, сущность которыхъ—мистическое воспріятіе идеи государства. Протестантизмъ, вообще, враждебенъ подлинной мистикѣ по своей основной тенденціи. Только нашей православной церкви по плечу та задача, которую ставитъ передъ христіанствомъ новая эпоха европейской исторіи. Наша церковность искони неразрывно слита съ нашей государственностью. Нигдѣ мистическая природа государства не была осознана такъ глубоко, какъ въ русской церкви. Нынѣ эта наша національная идея,—идея религіозной общественности, идея теократическаго государства,—готовится выполнить свое всемірно-историческое призваніе свершить свое побѣдное шествіе по градамъ и весямъ духовно-опустошенной Европы. Съ Востока свѣтъ!

И вотъ въ моментъ этого величайшаго историческаго перелома мы, лѣвые патріоты, обнаруживаемъ поразительное легкомысліе. Когда группа московскихъ философовъ сдѣлала попытку,—правда, не совсѣмъ удачную,—осмыслить совершающіяся событія, мы съ обычнымъ презрѣніемъ отвернулись отъ этой „реакціонной", „славянофильской" идеологіи. Но мы отнюдь не отвернулись отъ тѣхъ фактовъ, которые эта идеологія осмысливаетъ. Нѣтъ, мы всячески стараемся подчинить ихъ себѣ, стать во главѣ патріотическаго движенія, руководить имъ. Каково же наше собственное пониманіе его смысла? Нѣсколько наспѣхъ состряпанныхъ лозунговъ, нѣсколько фразъ объ экономическомъ преуспѣяніи нашего отечества послѣ побѣды, о необходимости бороться до конца, чтобы покончить съ милитаризмомъ, о грядущимъ успѣхахъ демократіи,—вотъ и весь нашъ багажъ. Въ эти принципіально несостоятельныя теорійки мы и сами уже перестали вѣрить, но все еще

повторяемъ ихъ, ибо намъ лѣнь, да и недосугъ замѣнить ихъ чѣмъ-либо получше. Всякія разсмотрѣнія по существу мы откладываемъ до окончанія войны, а теперь намъ страшно некогда. Мы „организуемъ побѣду“... въ глубокомъ тылу. Устно и письменно, въ стихахъ и прозѣ призываемъ мы вѣрныхъ сыновъ нашей родины мужественно держаться до конца, мы „поднимаемъ духъ“ борцовъ, и въ этомъ видимъ свое общественное призваніе. Оставленные дома вслѣдствіе преклоннаго возраста или физическихъ немощей, мы почему-то увѣрены, что обладаемъ большей бодростью и крѣпостью духа, чѣмъ тѣ молодые и сильные, которые несутъ военную страду.

Я боюсь, что мы ошибаемся, что наша суетливая тыловая дѣятельность очень напоминаетъ работу тѣхъ мухъ, которыя такъ усердно „пахали“. Я боюсь, что младшіе члены нашихъ семей, вернувшись съ фронта, заклеймятъ насъ презрительнымъ укоромъ, „насмѣшкой горькою обманутаго сына надъ промотавшимся отцомъ“.

Напрасно вы думали, скажутъ они, что мы нуждались въ вашихъ поощрительныхъ возгласахъ, чтобы мужественно бороться,— мы вовсе не такъ слабы. И напрасно вамъ казалось, что къ грохоту нашихъ военныхъ барабановъ могутъ хоть что-нибудь прибавить ваши издали несущіеся голоса, — они вовсе не такъ сильны. Стихійное чувство, гораздо болѣе мощное, чѣмъ всѣ ваши разглагольствованія, заставляло насъ грудью отстаивать родину. Но у насъ не было досуга, чтобы дать себѣ отчетъ въ этомъ чувствѣ, чтобы вдуматься въ смыслъ нашихъ ратныхъ подвиговъ. Въ этомъ мы ожидали помощи отъ васъ, отцовъ и старшихъ братьевъ нашихъ. И вы увѣряли насъ, что успѣшное окончаніе войны сокрушитъ навсегда милитаризмъ и принесетъ намъ неисчислимыя выгоды, цѣлыя горы всякаго благополучія.— Вотъ мы вернулись, увѣнчанные лаврами, но не видимъ, чтобы исполнилось хоть что-нибудь изъ обѣщаннаго, не замѣчаемъ, чтобы сколько-нибудь приблизился тотъ рай земной, который вы намъ сулили. Впрочемъ, не вы ли, всего нѣсколько лѣтъ тому назадъ, призывали насъ идти къ землѣ обѣтованной совсѣмъ иными путями? Не компасу, а флюгеру подобно ученіе ваше: не цѣль и путь къ цѣли указуетъ оно кормчему, а лишь направленіе вѣтра, гоняющаго волны морскія то въ ту, то въ другую сторону!

Нѣтъ, не „послѣ войны“, а именно теперь, пока еще такъ ярко горитъ стихійное патріотическое чувство необходимо осмыслить и закрѣпить его, необходимо всѣми силами способствовать его религіозному осознанію. Надо воспитать въ душѣ народа готовность самоотверженно и безкорыстно служить

священному суверенитету отечества, благоговѣйно нести ради него величайшія лишенія не только во время войны, но и послѣ ея окончанія, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Нація должна проникнуться сознаніемъ, что подвиги преданности родному государству, какъ и всякое религіозное служеніе, вознаграждается не суетнымъ земнымъ раемъ, а лишь нетлѣннымъ раемъ небеснымъ.

Иначе возстанутъ призраки прошлаго, возгорится борьба, и уже не кроткія хоругви священнаго патріотизма будутъ рѣять надъ легіонами, а гнѣвнымъ пламенемъ вспыхнутъ снова нынѣ забытыя знамена гордыни человѣческой. Но и тогда едва ли возродится организующая сила нашихъ прежнихъ идей: такъ опорочили, такъ опошлили мы ихъ усерднымъ приспособленіемъ къ нуждамъ текущаго времени. Стихійной бурей пронесется взрывъ посѣяннаго нами отчаянія и, ничего не создавъ, но многое опустошивъ, замретъ въ безсильныхъ конвульсіяхъ.

Однако, ничто не въ состояніи убѣдить насъ въ нелѣпости нашего намѣренія строить священный градъ Божій по чертежамъ башни Вавилонской. Когда намъ указываютъ на неумѣстность нашей „позиціи", когда намъ даютъ понять что наша реалистическая поддержка унижаетъ религіозное чувство патріотизма, мы приходимъ въ благородное негодованіе, мы вламываемся въ амбицію, кричимъ о неуваженіи къ нашимъ незапятнаннымъ репутаціямъ, къ нашимъ великимъ традиціямъ—этой красѣ и гордости родной культуры.

Боже, какъ все это мизерно! Исторія не знаетъ репутаціи, боляѣе незапятнанной, чѣмъ репутація римской матроны. Но надвинулись времена упадка,—и женщинами легкаго поведенія стали матроны доблестнѣйшихъ римскихъ фамилій, вплоть до самой жены Цезаря, которая, по римской поговоркѣ, „выше подозрѣній". Неужели же проституція перестаетъ быть порокомъ и превращается въ образецъ женской благодѣтели, разъ она освящена репутаціей римской матроны?

Не о своихъ репутаціяхъ надлежитъ помышлять намъ, лѣвымъ и бывшимъ лѣвымъ интеллигентамъ, а безбоязненно, безъ постыдныхъ опасеній („что скажутъ"?), вскрыть подлинный смыслъ того патріотическаго чувства, которое насъ охватило. И, если тщательно испытавъ себя, мы найдемъ, что наше увлеченіе неверхностно, что мы просто захвачены общимъ потокомъ, что мы отдаемся могучей волнѣ изъ страха остаться одинокими, по привычкѣ играть общественную роль; если мы найдемъ, что въ душѣ нашей нѣтъ еще новой вѣры и живы старые боги,—тогда мы *обязаны* отойти въ сторону. Мы должны

понять, что истолковывая чуждыя намъ стремленія въ духѣ нашихъ привычныхъ идей, мы совершаемъ двойное предательство: мы проституируемъ наше собственное ученіе, превращая его въ смердяковскую разсудительность передъ лицомъ трагедіи,— и оскорбляемъ невѣдомаго намъ Бога, которому такъ лицемѣрно тщимся послужить нашимъ іудинымъ лобзаніемъ.

Но если мы, дѣйствительно, обрѣли новую вѣру, то отбросимъ же ложный стыдъ передъ самими собой—этотъ позорнѣйшій изъ всѣхъ видовъ трусости—и скажемъ просто и мужественно: Мы вѣруемъ. Не какъ каннибалы, мечтающіе утучнить себя и своихъ потомковъ трупами павшихъ братьевъ, а какъ смиренные рабы Господни пріемлемъ мы войну:— да свершится великій и страшный судъ Божій!

Толстой и русская интеллигенція.

Внѣшняя картина толстовскихъ дней въ Россіи являетъ нѣчто, на первый взглядъ, не только неожиданное, но и прямо-таки невозможное. Этотъ не смотря на массу „почитателей" неизмѣнно одинокій человѣкъ, для котораго самымъ нужнымъ, самымъ важнымъ и самымъ разумнымъ всегда было то, что большинству—по крайней мѣрѣ, большинству образованныхъ людей—не представлялось ни важнымъ, ни разумнымъ, ни возможнымъ, что возбуждало къ себѣ если не прямо насмѣшливое, то какое-то конфузливо-недоумѣвающее отношеніе,—человѣкъ этотъ дѣйствительно оказался, какъ будто бы духовнымъ средоточіемъ своей родины, „совѣстью" русскаго народа и, что всего изумительнѣе, совѣстью русскаго интеллигентнаго „общества".

Наша интеллигенція, разбитая и раскисшая, обратившаяся въ какую-то безформенную умственную и нравственную слякоть, достигшая послѣдней грани духовнаго разложенія, единодушно признала Толстого—*всего* Толстого—своей совѣстью. И не смотря на многочисленныя проявленія постыдной трусости въ самой организаціи чествованія памяти Толстого, это настроеніе, повидимому, *пока* переживается довольно глубоко и искренно. Пока не отошла недѣля о Толстомъ, русскій интеллигентъ поддерживаетъ „общенаціональный трауръ" не только по соображеніямъ оффиціально-параднаго характера, но и въ силу дѣйствительной потребности взять, такъ сказать, духовную ванну: хоть немного, хоть на время омыться и очиститься отъ тѣхъ нечистотъ, которыя въ такомъ изобиліи налипли на его душу за послѣдніе годы. Конечно, желаніе это уже заранѣе ограничено довольно скромными рамками, ибо если начать отмывать и отскабливать грязь съ современной интеллигентской души какъ слѣдуетъ, въ серьезъ, по Толстовски, то, пожалуй, и отъ души то ничего не останется.

Пройдетъ недѣля о Толстомъ и—если только не совершится событій, которыя насильно вышибутъ изъ колеи „руководящіе круги" русской интеллигенціи—жизнь опять войдетъ

въ свое русло, т. е. нависнетъ обычная наша мразь всеобщаго безразличія и мертвящей тоски, которую не въ состояніи разогнать ни словесныя колѣнца модныхъ литературныхъ фокусниковъ, ни даже столь участившіеся у насъ скандальчики въ благородномъ семействѣ.

Скоро мысль о Толстомъ, о нашей „великой совѣсти", будетъ тревожить насъ меньше, чѣмъ мысль о прошлогоднемъ снѣгѣ. Но пока этотъ моментъ еще не насталъ, пока Толстовское настроеніе еще не прошло, мнѣ хочется напомнить о нѣкоторыхъ несправедливостяхъ по отношенію къ Толстому, въ которыхъ повинны русскіе интеллигенты вообще, а мы—радикалы разныхъ толковъ—въ особенности.

„Толстовецъ" рисуется намъ обыкновенно въ образѣ ограниченнаго педанта, всецѣло поглощеннаго, такъ называемымъ, „самоусовершенствованіемъ". Не пить, не курить, не ѣсть мяса, заниматься физическимъ трудомъ на лонѣ природы, избѣгать всего того, что насъ можетъ сдѣлать непосредственными участниками какого бы то нибыло насилія (личнаго, общественнаго, государственнаго), отнюдь однако не противясь злу активно,—вотъ тотъ чисто отрицательный кодексъ воздержанія и добродѣтельнаго квіетизма, которымъ по господствующему представленію исчерпывается толстовство.

И несомнѣнно, что многіе толстовцы вполнѣ подходятъ подъ такую характеристику. Столь же несомнѣнно, однако, что это упрощенное и схематизированное толстовство, отрекшееся отъ традиціонныхъ условностей и догматовъ только для того, чтобы замѣнить ихъ новыми условностями и догматами своего собственнаго изобрѣтенія, не столько воплощаетъ въ себѣ, сколько извращаетъ подлинный духъ ученія Толстого.

Начнемъ съ проповѣди „трезвости". Для Толстого дѣло отнюдь не исчерпывается здѣсь извѣстнымъ гигіеническимъ, или хотя бы даже аскетическимъ режимомъ тѣла и души. Практическое выполненіе заповѣдей трезвости—„не пей", „не кури", „не опьяняйся торжественной обстановкой обрядовъ и церемоній" и т. п.—отнюдь не создаетъ еще само по себѣ положительнаго блага. Это чисто формальное требованіе: Толстой учитъ здѣсь не тому, *что* надо дѣлать, а тому, *какъ* надо дѣлать: „Грѣхъ опьяненія", пишетъ онъ, „...состоитъ въ томъ, что человѣкъ вмѣсто того, чтобы всѣ силы своего вниманія употребить на то, чтобы устранить все то, что можетъ затуманить его сознаніе, открывающее ему смыслъ его истинной жизни, старается напротивъ, ослабить и затемнить это сознаніе внѣшними средствами возбужденія".

Это—требованіе послѣдней искренности, глубокое убѣжденіе въ томъ, что всякое опьяненіе себя и другихъ „внѣшними средствами", всякая прикраса, всякая искусственная шумиха, всякое привлеченіе постороннихъ мотивовъ можетъ только повредить успѣху истиннаго, живого дѣла. „Не опьяняться" значитъ: приступая къ дѣлу, дать себѣ строгій и трезвый отчетъ въ томъ, дѣйствительно ли этого дѣла требуетъ отъ меня „смыслъ жизни",— и разъ это такъ, разъ данная задача есть дѣйствительно то, внѣ чего жизнь лишена для меня всякаго смыла, выполнять ее лишь тѣми средствами, которыя вытекаютъ изъ ея внутренней сущности. „Не опьяняться" значитъ не лгать себѣ и другимъ.

И въ этомъ смыслѣ поучиться у Толстого „трезвости" очень и очень не мѣшаетъ даже тѣмъ изъ насъ, которые искренно убѣждены, что „Spiritus ist Privatsche", а всякая Privatsache есть Nebensache. Въ самомъ дѣлѣ, многіе ли способны защищать свое дѣло, не взвинчивая своего и чужого настроенія извѣстными упроченными традиціей нарадными формами, не играя на такихъ струнахъ души, которыя совершенно не соотвѣтствуютъ данной цѣли, и не опьяняясь тѣмъ особенно распространеннымъ среди насъ наркотикомъ, который Толстой называетъ „озлобленіемъ спора".

Конечно, не въ полемикѣ и даже не въ рѣзкости полемики заключается этотъ „грѣхъ опьяненія", а въ общемъ характерѣ и направленіи ея. Болѣе рѣзкой, болѣе уничтожающей полемики, чѣмъ та, которую Толстой велъ съ представителями господствующей церкви, трудно себѣ и представить. И однако тутъ не было озлобленія спора; какъ бы низко во всѣхъ отношеніяхъ ни стоялъ противникъ, вы не найдете въ полемитическихъ пріемахъ Толстого даже намека на столь распространенную въ нашихъ рядахъ аргументацію ad hominem.

Но само собою разумѣется, голый призывъ къ искренности былъ бы самъ по себѣ безплоденъ. Я вовсе не заговорилъ бы о „трезвости" истины и „пьянствѣ" лжи, если бы настроеніе толстовскихъ дней не давало надежды, что мы будемъ склонны хоть что нибудь *практически* почерпнуть изъ того недосягаемаго образчика внутренней правдивости, которымъ являются проповѣдническія сочиненія Толстого.

И не отсутствіе „озлобленія спора" въ самомъ злѣйшемъ разгарѣ его тутъ особенно изумительно, а торжество надъ „соблазномъ" внѣшней художественности. На удочку внѣшней красоты легче всего ловится образованное человѣчество конца прошлаго и начала нынѣшняго вѣка; стоило бы такому могучему художнику, какъ Толстой, хоть немножко злоупотре-

бить своимъ дарованіемъ, стоило бы ему хоть слегка сдобрить свою проповѣдь пьяными и пряными элементами эстетизма,— и интеллигентная международная толпа тотчасъ же зачуяла бы въ немъ „своего“, простила бы ему всѣ его прегрѣшенія противъ культуры, государства и другихъ устоевъ, и массами устремилась бы по его стопамъ. *Такая* популярность была бы, конечно, могилой для того, что Толстой созналъ, какъ дѣло своей жизни; и Толстой отнюдь не чуждый соблазну честолюбія, и еще менѣе чуждый соблазнамъ художественности, ни на іоту не отклонился отъ того, чего требовала съ него внутренняя логика его жизненнаго призванія.

Выразить мысль возможно болѣе кратко и ясно, и притомъ ясно не только для образованныхъ, но и для самыхъ невѣжественныхъ, безграмотныхъ людей, таково требованіе, отъ котораго онъ никогда не отступалъ. Разумѣется съ этимъ требованіемъ несовѣстимо разукрашиваніе мысли утонченными нюансами; не совмѣстима даже внѣшняя красивость фразы. Но Толстой пошелъ дальше: онъ умышленно пренебрегалъ элементарнымъ грамматическимъ благообразіемъ рѣчи, съ полной беззаботностью нагромождая другъ на друга ряды „что“, „который“, „чтобы“; онъ всѣми силами отталкивалъ отъ себя эстетовъ, и дѣйствительно добился того, что одинъ изъ нашихъ высоко-эстетическихъ критиковъ, назвалъ его языкъ „безпомощнымъ“. Но вотъ тутъ-то и совершилось настоящее чудо. „Безпомощный“ языкъ Толстого-проповѣдника обнаружилъ неожиданную мощь. Мысли, которыя люди слышали сотни разъ въ гораздо болѣе красивомъ и гладкомъ выраженіи, и мимо которыхъ они сотни разъ проходили равнодушно, пріобрѣли для нѣкоторыхъ изъ этихъ людей какую-то неизъяснимую, демоническую силу именно въ неуклюжихъ фразахъ Толстого. И этими демоническими чарами, этой внутренней красотой, ничуть не страдающей отъ внѣшняго безобразія, захватывался уже не случайный человѣкъ, а человѣкъ дѣйствительно близкій по духу; эта красота не могла „опьянить“; она была видима только тому, кто въ „трезвомъ“ состояніи опредѣлялъ смыслъ жизни такъ же, какъ Толстой, и выступала тѣмъ ярче, чѣмъ отчетливѣе становилось это трезвое сознаніе. Такимъ образомъ Толстой доказалъ экспериментально, что настоящая красота,— не та красота, которая опьяняетъ и развлекаетъ, или отвлекаетъ временно отъ жизни,— а та, которая отрезвляетъ и сосредоточиваетъ человѣка на его жизненной задачѣ,— что красота эта не есть нѣчто отличное отъ *истины* жизни, но вполнѣ совпадаетъ съ отчетливымъ и яснымъ пониманіемъ послѣдней.

Тутъ мы подошли къ другой мнимой „ограниченности“ Толстого, за которую ему сильно доставалось уже не со стороны политическихъ радикаловъ, а со стороны радикальныхъ мистиковъ-эстетовъ. Я имѣю въ виду, такъ называемую, *разсудочность* Толстого, какъ проповѣдника и учителя жизни. Отрицаніе сверхъ-человѣческой благодати и основанной на вѣрѣ въ небесную благодать земной іерархіи посредниковъ, отрицаніе всякаго вообще мистицизма, всякаго какъ выражался Толстой, „внѣшняго“ Бога, признаніе Богомъ той внутри человѣка находящейся „силы жизни“, которая даетъ смыслъ нашему существованію, и открывается только сосредоточенному въ себѣ, ничѣмъ не опьяненному, безстрашно трезвому разуму,—вся эта разрушительно-творческая работа Толстого однаково возмущала и правовѣрныхъ, и „революціонныхъ“ мистиковъ. Толстой осмѣлился сказать, что Іисусъ „только училъ людей не дѣлать глупостей“; этого не могли переварить люди, проповѣдующіе огненный мистицизмъ, вѣру въ апокалипсическое чудо преображенія міра и т. п. Но вотъ удивительная вещь: въ то время, какъ пламенные мистики въ большинствѣ случаевъ безсильны практически выступить изъ границъ „разума“ нашей обыденной жизни, Толстой, этотъ фанатикъ разума,—разума самаго обыкновеннаго, человѣческаго, „эвклидовскаго“,—только и дѣлалъ, что самымъ неразумнымъ, самымъ нерасчетливымъ образомъ нарушалъ сложившіяся нормы жизни, и закончилъ свой земной путь совершенно ни съ чѣмъ не сообразной, почти безумной „глупостью“: 82 лѣтъ отъ роду, въ возрастѣ, когда не только обыкновенные люди, но и нѣкоторые настоящіе пророки и религіозные реформаторы считали себя въ правѣ спокойно умереть въ кругу близкихъ людей, Толстой покинулъ семью и направился куда-то въ туманную даль искать праведной жизни.

Уже отсюда ясно, что съ „разсудочностью“ Толстого дѣло обстоитъ не совсѣмъ ладно. Въ самомъ дѣлѣ, припомните, какъ описываетъ Толстой наиболѣе важные моменты исторіи своего обращенія: „Не умомъ, не сердцемъ“, говоритъ онъ, „*а всѣмъ существомъ своимъ я понялъ*“. Толстой *понимаетъ* „всѣмъ своимъ существомъ“ и такое пониманіе онъ называетъ дѣятельностью разума. Это не разсудочность, не одностороннее развитіе одной функціи, а сосредоченность и гармонія всѣхъ сторонъ душевной дѣятельности, настолько полная, что при самомъ свободномъ, самомъ „автономномъ“ развитіи каждой изъ нихъ, не получается никакого противорѣчія, даже никакаго обособленія, но царствуетъ совершенное единство. Подобнымъ же складомъ души обладали тѣ древніе философы, которые

справедливость и красоту познавали совершенно такъ-же, какъ познаютъ истину извѣстныхъ положеній. Часто говорятъ, что тутъ сказывается наивность древнихъ, ихъ неумѣніе отдѣлить другъ отъ друга автономныя области познавательныхъ, эстетическихъ и нравственныхъ цѣнностей. Но дѣло здѣсь не въ *утонченіи* методовъ анализа, а въ дѣйствительномъ раздробленіи, въ распадѣ того единства, которое имѣлось у древнихъ. Современные культурные люди только потому и могутъ такъ хорошо выдѣлять анализомъ автономныя сферы свей душевной жизни, что душа ихъ фактически разложилась на самостоятельныя, ни чѣмъ между собою не связанные куски и кусочки. И уже конечно въ этомъ слабость, болѣе того, въ этомъ неизлѣчимая, смертельная болѣзнь современной культуры, а отнюдь не ея сила. Для иллюстраціи я напомню читателямъ-марксистамъ то время, когда мы не умѣли отличать добро отъ истины, когда мы гордо заявили, что мѣсто нравственности у насъ заступаетъ причинность, и когда наши противники вопили по поводу марксистскаго бездушія. Теперь многіе изъ насъ научились отдѣлять въ себѣ нравственность отъ познанія, „сознали автономную цѣнность моральныхъ нормъ“,— кажется, чего лучше? А между тѣмъ я увѣренъ, никто изъ людей, претерпѣвшихъ сіе высоко культурное превращеніе, не скажетъ, положа руку на сердце, что убѣжденія его выиграли отъ этого во внутренней силѣ и внѣшней притягательности.

Главная сила Толстого именно въ томъ и состоитъ, что онъ, пройдя черезъ всѣ ступени типичнаго для современныхъ образованныхъ людей разложенія, сумѣлъ найти синтезъ; онъ сумѣлъ осуществить настолько полное единство всѣхъ душевныхъ силъ, что тотъ распадъ, тотъ „анализъ“, отъ котораго онъ въ былое время готовъ былъ искать спасенія въ самоубійствѣ, перестадъ быть ему понятнымъ, даже чисто теоретически. И новое единство было дѣйствительно синтезомъ, т. е, Толстому не пришлось сдѣлать никакого принципіальнаго пожертвованія, не пришлось отказаться ни отъ одного изъ тѣхъ правъ разума, которыя онъ считалъ неотъемлемыми, не пришлось признать ни одного изъ тѣхъ суевѣрій, которыя онъ отвергъ въ періодъ своего невѣрія. „Вѣрующимъ“ въ обычномъ смыслѣ онъ не сталъ и послѣ. „Вѣру“ въ смыслѣ *довѣрія* къ тому, что намъ сообщаютъ другіе, но чего мы не въ состояніи провѣрить сами, въ особенности же вѣру въ положенія, недоступныя или противорѣчащія человѣческому разуму, онъ объявилъ обманомъ и главнымъ препятствіемъ на пути къ открывшейся ему религіозной истинѣ. Толстой объективировалъ, т. е. создалъ не только для себя, но и для

другихъ, ту *чисто человѣческую* религію, о которой Контъ, Фейербахъ и другіе представители современной культуры, могли только субъективо мечтать.

Несмотря на всю ненависть къ „прогрессу“, несмотря на яростное отрицаніе современной культуры, Толстой въ самой основѣ своей проповѣди является вѣрнымъ сыномъ этой культуры. Онъ далъ завершеніе ея основной тенденціи. Борьба съ вѣрой въ сверхчеловѣческія начала, борьба съ церковными и политическими учрежденіями, опирающимися на эту вѣру, имѣла не мало героевъ и мучениковъ. Но значеніе ихъ заключалось главнымъ образомъ въ разрушительной работѣ. Положительно исповѣдать ту „силу жизни“, ту силу человѣческой „любви“, которая двигала ими, имъ какъ-то не удавалось. Одни вовсе уклонялись отъ такого исповѣдыванія, другіе тщетно прибѣгали къ „опьяняющимъ“ средствамъ декламаціи и реторики, третьи, сознавъ всю слабость, измѣняли своему дѣлу и старались опереться на то самое уваженіе къ авторитетамъ, къ іерархіи жрецовъ и правителей, къ церемоніямъ и обрядамъ, противъ которого они боролись. Толстому первому дано было выявить вѣру въ человѣка и его чисто человѣческое призваніе въ такой простотѣ, въ такой ясности и такой несокрушимости, какихъ до него достигали только религіозные подвижники на почвѣ вѣры въ сверхчеловѣческихъ „внѣшнихъ“ боговъ. Въ этомъ и только въ этомъ смыслѣ ученіе Толстого есть „религія“. Онъ открылъ въ себѣ и помогъ открыть въ себѣ другимъ ту внутреннюю силу жизни — любви, которую испытывали нѣкогда христіанскіе мистики, приписывая ее „непосредственному единенію съ Богомъ“, и которой давно уже нѣтъ ни въ одной существующей церкви. Это, очевидно, почувствовали тѣ изъ нашихъ духовныхъ и свѣтскихъ администратовъ, которые въ послѣдніе дни жизни Толстого такъ хлопотали о его примиреніи съ церковью. Они поняли, что нравственное обаяніе одинокого человѣка Толстого и его чисто человѣческаго ученія, даже въ глазахъ простого и по простотѣ вѣрующаго народа, начинаетъ перевѣшивать авторитетъ свыше установленной іерархіи, и что этимъ подрывается не только уваженіе къ современнымъ представителямъ іерархіи, котораго давно уже нѣтъ, но и самая вѣра въ небесный принципъ этого земного установленія, которая еще не исчезла.

Но Толстой не могъ быть членомъ православной церкви, онъ можетъ стать только ея преемникомъ.

Само собою разумѣется, основанное Толстымъ движеніе должно претерпѣть глубокія перемѣны, если ему дѣйствительно

суждено сыграть великую всемірно-историческую роль: идеализація патріархально крестьянскаго быта, тяготѣніе къ натуральному хозяйству и многія другія утопическія черты толстовства, которыя въ настоящее время выпячиваются на первый планъ и кажутся самымъ существеннымъ, въ дѣйствительности являются какъ разъ субъективными элементами, не связанными необходимой связью съ основой толстовской „религіи“. Изъ всѣхъ, писавшихъ въ послѣдніе дни о Толстомъ, какъ проповѣдникѣ, всего ближе къ истинѣ, повидимому, Гергардъ Гауптманъ, сказавшій, что Толстой *болѣе, чѣмъ религіозный реформаторъ*, но что это его значеніе можетъ опредѣлиться не ранѣе, какъ черезъ 20—30 лѣтъ.

Въ непосредственной связи съ „трезвой разсудочностью“ толстовскаго ученія находится и тотъ послѣдній пунктъ, о которомъ я хотѣлъ упомянуть, и который вызвалъ особенно рѣзкую критику со стороны радикальной интеллигенціи. Я имѣю въ виду „непротивленіе злу насиліемъ“. Что вполнѣ послѣдовательный толстовецъ не можетъ противиться злу насиліемъ, это ясно само собой: если человѣкъ дѣйствуетъ всегда „трезво“ и „разумно“ въ толстовскомъ смыслѣ, если онъ даетъ себѣ совершенный отчетъ въ каждомъ своемъ поступкѣ, и рѣшается лишь на такіе поступки, которые *органически* вытекаютъ изъ познаннаго имъ „смысла жизни“, то, конечно, никакое противорѣчіе между цѣлью и средствомъ здѣсь не мыслимо, никакое злое средство ради достиженія доброй цѣли не можетъ быть примѣнено. Вѣрно ли, однако, господствующее убѣжденіе, что этотъ избытокъ моральнаго сознанія неизбѣжно влечетъ за собою квіетизмъ, добродѣтельное умываніе рукъ, пассивное „недѣланіе“? Нѣтъ надобности пускаться въ длинныя разсужденія, для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ; передъ нами классическій образчикъ послѣдовательной борьбы со зломъ путемъ непротивленія ему насиліемъ, знаменитое „не могу молчать!“ Мораль, его, очевидно, такова. Разъ мы, въ силу связи съ извѣстнымъ обществомъ—хотя бы только связи сосуществованія—чувствуемъ себя участниками нѣкотораго укоренившагося въ этомъ обществѣ зла, разъ мы „трезво“ сознали, что „разумъ“ нашъ абсолютно не въ состояніи примириться съ этимъ зломъ, мы должны и въ одиночку и сколомъ, и келейно и публично, рѣшительно всѣми доступными для насъ способами обличать это зло, донимая въ особенности тѣхъ, отъ кого оно непосредственно зависитъ, —мы должны, ни на минуту не отдыхая, вести эту „непротивляющуюся“ борьбу со зломъ до тѣхъ поръ, пока или зло будетъ уничтожено, или сами мы будемъ лишены физической

возможности продолжать наше непротивленіе, т. е. пока намъ самимъ не накинутъ на шею веревки. Ясно что о „пассивности“ и „квіетизмѣ“ тутъ говорить не приходится. Не фарисейскаго отстраненія отъ зла, не Пилатовскаго „умываю руки“, а величайшаго подвижничества, почти сверхчеловѣческаго героизма требуетъ отъ личности Толстовское противленія злу безъ насилія.

Но, повидимому, требованіе это совершенно не примѣнимо къ общественной жизни. Въ своей извѣстной сказкѣ объ „Иванѣ Дуракѣ“ Толстой даетъ картину торжества непротивленія злу въ общественномъ масштабѣ. „Дураки“ не оказываютъ никакого сопротивленія солдатамъ тараканскаго царя, объявившаго имъ войну,—наоборотъ, жалѣютъ этихъ солдатъ, даютъ имъ сколько угодно всяческаго добра и зовутъ къ себѣ жить. А когда солдаты начали огнемъ и мечемъ опустошать царство дураковъ, эти послѣдніе только плакали:

„За что, говорятъ, вы насъ обижаете? Зачѣмъ, говорятъ, вы добро даромъ губите? Коли вамъ нужно, вы лучше себѣ берите“.

„Гнусно стало солдатамъ. Не пошли дальше, и все войско разбѣжалось“.

Малому ребенку понятно, что такъ идиллически дѣло не могло бы кончиться, что дураки стали бы въ концѣ концовъ рабами тараканскаго царя. И однако въ этой повидимому младенческой наивности далеко не все такъ наивно, какъ можетъ показаться съ перваго взгляда. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ себѣ только представить, что солдатъ посылаетъ на дураковъ не тараканскій царь, а ихъ собственный поумнѣвшій повелитель Иванъ, что при помощи этихъ солдатъ, набранныхъ изъ самыхъ же дураковъ и, слѣдовательно, близкихъ къ нимъ по всему своему душевному складу, Иванъ хочетъ принудить своихъ подданныхъ къ выполненію какихъ либо неправедныхъ требованій. Совершенно очевидно, что дуракамъ, почти безоружнымъ и не знакомымъ съ ратнымъ строемъ, нечего и мечтать о *физической* побѣдѣ надъ войскомъ Ивана. Даже при условіи самаго энергичнаго „сопротивленія съ насиліемъ“ дураки могутъ побѣдить Ивана не физическимъ, а только *моральнымъ* воздѣйствіемъ, т. е. только путемъ такъ называемой „деморализаціи“ солдатъ Иванова войска. И конечно, странно было бы думать, что наилучшимъ средствомъ для такой деморализаціи, для такого возбужденія къ себѣ сочувствія, является насиліе надъ нѣкоторыми изъ тѣхъ самыхъ людей, сочувствіе которыхъ имѣется въ виду возбудить.

Простая внѣшняя цѣлесообразность, простой разсудочный расчетъ говоритъ здѣсь дуракамъ совершенно то же самое, что и голосъ совѣсти. И если мы тѣмъ не менѣе убѣждены, что подобнаго рода побѣды безъ насилія никогда никѣмъ не одерживались и не могутъ одерживаться, то отнюдь не потому, что методъ Толстого по самому принципу своему есть санкція соціальной пассивности, а потому наоборотъ, что онъ требуетъ отъ рядовыхъ членовъ данной соціальной группы совершенно непосильнаго для рядового чѣловѣка героизма. Сопротивленіе дураковъ съ насиліемъ достигаетъ того же результата (но только хуже и съ большими жертвами), какъ и сопротивленіе безъ насилія; все практическое преимущество насилія состоитъ лишь въ томъ, что оно позволяетъ замѣнить тѣхъ „первыхъ попавшихся“ рядовыхъ дураковъ, на которыхъ нападутъ солдаты, лучшими, наиболѣе стойкими изъ нихъ, и отъ этихъ послѣднихъ требуетъ обыкновеннаго человѣческаго, а не исключительнаго мужества.

Непротивленіе злу насиліемъ или, общѣе, гармонія средства и цѣли отнюдь не является идеей, свойственной только внѣобщественнымъ моральнымъ проповѣдникамъ. Идея эта есть необходимая составная часть всякаго цѣльнаго міровоззрѣнія. Она исповѣдывалась, напримѣръ, Гегелемъ, по ученію котораго цѣль и средство органически связаны между собою и средство, противорѣчащее цѣли, не то—что „не дозволено“, но просто „не дѣйствительно“, т. е. не есть средство, ведущее къ данной цѣли. И если для насъ никакая общественная практика не возможна при абсолютномъ осуществленіи этого требованія, то и обратно, никакая общественная практика не возможна при абсолютномъ его игнорированіи. Я позволю себѣ привѣсти только одинъ примѣръ. Какъ извѣстно, революціонныя общественныя группы въ періодъ борьбы за господство и въ интересахъ этой борьбы, вынуждены зачастую въ своей организаціи и въ своей дѣятельности заимствовать многіе внѣшніе пріемы у противника. При этомъ неизбѣжно измѣняются въ соотвѣтствующую сторону и многіе внутренніе навыки, привычки, весь психическій складъ. Конечно, теоретически эта перемѣна обыкновенно не сознается; люди каждый свой фактическій шагъ сопровождаютъ извѣстнымъ reservatio mentalis,— что это, молъ, лишь *пока*, лишь до побѣды и въ цѣляхъ побѣды. Но вотъ побѣда наступаетъ,— и оказывается, что побѣдившіе не въ силахъ вынести своей побѣды, что они въ состояніи господствовать лишь при помощи тѣхъ принциповъ, противъ которыхъ они вели побѣдоносную борьбу. Тогда говорятъ о реакціи, объ измѣнѣ; и измѣна тутъ дѣйст-

вительно есть, но она произошла не тогда, когда люди сознали и открыто признали происшедшій въ нихъ переворотъ, а когда они позволили этому перевороту совершиться, когда они наивно вѣрили, что голое reservatio mentalis можетъ нарализовать органическое несоотвѣтствіе между средствомъ и цѣлью. Но, конечно, *полной* внутренней реакціи никогда не бываетъ, ибо совершенно игнорировать принципъ внутренняго соотвѣтствія между цѣлью и средствомъ не можетъ ни одно общественное движеніе. Въ противномъ случаѣ борящаяся группа такъ быстро выродилась бы, что она не только не смогла бы одержать побѣды, но вообще немедленно утратила бы всякое общественное значеніе.

Въ послѣднее время у насъ въ Россіи многіе люди, любящіе не столько моральное дѣйствіе, сколько моралзирующее бездѣйствіе, стараются замаскировать свою внутреннюю дряблость и выдать ее за обсолютную внутреннюю цѣлесообразность, противопоставляя послѣднюю цѣлесообразности внѣшней. Мы должны напомнить такимъ людямъ, что абсолютная цѣлесообразность *обязываетъ*, и обязываетъ къ героическому подвижничеству. Видѣть въ ней оправданіе самодовольного примиренія съ существующимъ строемъ жизни есть величайшее лицемѣріе, величайшее преступленіе не только противъ „общественности", но и противъ личной морали.

Что же касается самаго противопоставленія внутренней и внѣшней цѣлесообразности, то, какъ мы только что видѣли, оно лишено всякаго смысла. Взятыя абсолютно, въ чистомъ видѣ, внутренняя и внѣшняя цѣлесообразность не различныя вещи, а совершенно одно и тоже. Полная внутренняя гармонія средства и цѣли есть въ то же время наивысшая внѣшняя успѣшность; идеальное осуществленіе *разумности* въ нашихъ дѣйствіяхъ есть въ то же время идеальное осуществленіе въ нихъ *добра*. Но мы не идеальные, а средніе люди и потому сплошь да рядомъ поступаемся... не внутренней цѣлесообразностью въ угоду внѣшней, и не внѣшней цѣлесообразностью въ угоду внутренней, а обѣими ими сразу.

Мы не въ силахъ принять цѣликомъ ни Толстовской „трезвости", ни Толстовской „разсудочности", ни Толстовскаго „непротивленія". Мы *вовсе* бы не были въ состояніи выполнять нашей жизненной задачи, если бы мы не взвинчивали себя немного кое-какими „опьяняющими" средствами, не укрывались бы горою подъ сѣнь „вѣры" въ смыслѣ слѣпого довѣрія къ извѣстной догмѣ, или извѣстному авторитету, если бы не прибѣгали въ нѣкоторыхъ случаяхъ къ борьбѣ со зломъ при

помощи зла. Но совершенно незачѣмъ изъ нужды дѣлать добродѣтель. Незачѣмъ изображать нашу слабость въ видѣ силы, въ видѣ превосходства надъ „квіетизмомъ“ и „ограниченной разсудочностью“ Толстого. Этого не слѣдуетъ говорить не только потому, что это противорѣчить истинѣ, но и потому также, что это мѣшаетъ намъ учиться у величайшаго человѣка нашего времени. А поучиться у него есть чему каждому изъ насъ, къ какому бы общественному лагерю мы ни принадлежали.

Чему слѣдуетъ учиться у Толстого?

I.

„Толстой—великій художникъ, но очень плохой мыслитель".

Съ самаго момента извѣстнаго *перелома* въ жизни и дѣятельности Толстого и вплоть до недавныхъ „толстовскихъ дней" тезисъ этотъ пользовался завидной и совершенно исключительной репутаціей: по различнымъ мотивамъ, но съ одинаковой горячностью защищали его представители чуть ли не всѣхъ нашихъ партій и направленій.

— Какой прекрасный романистъ и какой неудачный философъ!—слышалъ я еще маленькимъ мальчикомъ отъ радикальныхъ и либеральныхъ интеллигентовъ родного городка.

„Написалъ рядъ высоко-художественныхъ произведеній, но къ сожалѣнію подъ старость отрекся отъ своего призванія и зафилософствовался"—зубрилъ я гимназистомъ въ консервативной „Исторіи" Иловайскаго[1]). Въ позднѣйшіе годы тотъ же лейтъ-мотивъ неизмѣнно звучалъ и слѣва, и въ центрѣ, и справа,—и въ голосахъ, раздававшихся изъ „подполья", и въ заявленіяхъ высоко-оффиціальнаго характера.

Казалось бы, мы имѣемъ передъ собой рѣдкій въ наше исполненное противорѣчій и быстро-текущее время образчикъ безспорной, общепризнанной истины; нѣчто прочное, какъ сталь, незыблемое, какъ гранитъ. Но вотъ наступили толстовскіе дни,—и, [illegible] совершилось чудо: сталь сдѣлалась мягче воска, [illegible] скала растаяла въ воздухѣ, какъ легкое облачко. Тѣ самые люди, которые еще вчера презрительно пожимали плечами, читая брошюры и статьи Толстого, теперь пали ницъ передъ Толстымъ-мыслителемъ и разразились въ честь его восторженными дифирамбами. Арсеналы метереологическихъ и геологическихъ метафоръ были расхищены начисто. Не пощадили ни вѣчныхъ снѣговъ подоблачныхъ горъ, ни могучихъ валовъ сѣдого океана: о буряхъ и ураганахъ, громѣ

---

[1]) Въ то время гимназическая „Исторія словесности" заканчивалась Гоголемъ.

и молніи и говорить нечего... Неудивительно, что передъ лицомъ столь мощнаго натиска всѣхъ стихій нѣкоторые сторонники традиціоннаго взгляда на Толстого внезапно почувствовали себя сирыми и безпріютными „еретиками“ въ рядахъ русской интеллигенціи.

Однако въ дѣйствительности никакого чуда не произошло. Цвѣты юбилейно-похороннаго краснорѣчія, такъ пышно разросшіеся у насъ за послѣдніе годы, не знаменовали въ данномъ случаѣ никакого общественнаго сдвига въ сторону Толстого, и, разумѣется, сами по себѣ, ни въ кого не могли заронить искры подлиннаго энтузіазма. Можно съ полною увѣренностью сказать, что толстовскіе дни не прибавили ни одного адепта къ маленькому кружку старыхъ толстовцевъ.

„Идеалы Толстого утопичны“, „идеалы Толстого реакціонны“,— съ этимъ въ настоящее время всѣ или почти всѣ согласны. Чтобы представить себѣ такую соціально-политическую среду, въ которой Толстовскій натурально-хозяйственный коммунизмъ могъ бы стать знаменемъ реальнаго общественнаго движенія, надо вернуться на много вѣковъ назадъ, къ эпохѣ таборитовъ, къ эпохѣ Ѳомы Мюнцера и Іоанна Лейденскаго, или англійскихъ левеллеровъ. Да и тогда подъ этимъ знаменемъ осуществлялись не прогрессивныя тенденціи времени, а отчаянныя попытки возстановить давно уже распавшійся укладъ жизни.

Такимъ образомъ традиціонная формула „Толстой—великій художникъ, но плохой философъ“ безусловно правильна, поскольку имѣется въ виду общественное содержаніе толстовской „философіи“.

Но этого мало. Она правильна и въ другомъ смыслѣ: философія Толстого плоха, если подъ „хорошей“ философіей разумѣть упорядоченное, логически безупречное построеніе— „ein wohlgeordnetes System“. Толстой очень мало заботился о внѣшней систематизаціи своихъ воззрѣній и отнюдь не обнаруживалъ особой ловкости въ силлогистическомъ искусствѣ. Отдѣльныхъ, порою бьющихся въ глаза противорѣчій можно насчитать у него сколько угодно.

Однако, этимъ еще не исчерпывается вопросъ о достоинствѣ или значительности „философіи“—особенно философіи практической, представляющей не столько міросозерцаніе, сколько жизнеученіе. Тутъ подъ благовидной логической внѣшностью скрывается зачастую самая неприглядная смѣсь противорѣчивыхъ мотивовъ, совершенно не согласованныхъ и не согласуемыхъ между собой. И, съ другой стороны крайняя логическая небрежность можетъ совмѣщаться съ

глубочайшимъ, и напряжнѣйшимъ стремленіемъ къ внутренней цѣлостности и стройности.

Я умышленно говорю о *стремленіи* къ внутреннему единству, а не о фактѣ такого единства. Бываютъ натуры, гармоничныя, такъ сказать, отъ природы,— натуры, которыя быстро нашли себя и ни разу затѣмъ не испытывали серьезныхъ сомнѣній, которыя ровно и увѣренно шествуютъ по избранному пути, никогда не оглядываясь, не вѣдая внутренняго разлада, не зная, что такое борьба съ самимъ собой. Но именно у такихъ натуръ отношеніе къ жизненному призванію представляетъ обыкновенно мало интереснаго: суженіе кругозора и обмелѣніе души, ограниченность и поверхностное самодовольство,—вотъ неизбѣжное возмездіе за слишкомъ дешево доставшуюся гармонію.

Гораздо поучительнѣе тотъ случай, когда богато и разнообразно одаренная натура носитъ въ себѣ неутолимую жажду высшаго, совершеннаго единства жизни, пробивается къ этой цѣли путемъ напряженной внутренней работы, и въ силу своей чрезвычайной требовательности не въ состояніи удовлетвориться никакой уже достигнутой ступенью гармоніи. На этой почвѣ выростаетъ поразительная чуткость къ малѣйшимъ уклоненіямъ отъ основной идеи, способность вскрывать во всей ихъ лживости самые, повидимому, невинные и ничтожные компромиссы, стремленіе довести свою задачу до кристальной чистоты и ясности. Свойства, создающія при особо благопріятныхъ условіяхъ тѣхъ великихъ проповѣдниковъ и учителей жизни, у которыхъ можно и нужно *учиться* не только ихъ послѣдователямъ (что понятно само собой), но и ихъ принципіальнымъ противникамъ.

Къ числу такихъ учителей и принадлежитъ Толстой.

II.

Итакъ на мой взглядъ, въ Толстомъ поучительны не содержаніе его ученія и не логическая обработка его мыслей,— не то, *чему* училъ Толстой, а то, *какъ* онъ относился къ своему ученію, къ своей жизненной задачѣ, къ своему нравственному призванію.

Вотъ почему я совершенно оставлю въ сторонѣ аргументы тѣхъ противниковъ толстовства, которые, желая парализовать мнимое „увлеченіе“ Толстымъ, занимаются въ настоящее время критикой толстовской проповѣди со стороны ея формально логической выдержанности, со стороны ея соотвѣтствія потребностямъ современной жизни и т. п. Побѣда надъ Толстымъ *на этой почвѣ* столь же легка, какъ безплодна.

Но среди современныхъ критиковъ Толстого есть и такіе, которые, не соблазняясь дешевыми трофеями, пытаются разрушить то, что является дѣйствительнымъ источникомъ обаянія Толстого.— и сюда прежде всего надо отнести Плеханова. Въ своихъ недавнихъ статьяхъ, посвященныхъ Толстому [1]), онъ обращаетъ главное вниманіе какъ разъ на интересующій насъ вопросъ: были ли у Толстого тѣ черты, которыя характеризуютъ *всякаго* „великаго учителя", независимо отъ содержанія проповѣдываемаго имъ ученія? Плехановъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно. По его мнѣнію, отношеніе Толстого къ своему ученію отнюдь не можетъ считаться образчикомъ выдающейся силы, послѣдовательности и строгости; наоборотъ, это образчикъ величайшей непослѣдовательности, безнадежной слабости.

Вся бѣда въ томъ, что Толстой былъ крайнимъ „идеалистомъ". Ученіе Толстого, въ толкованіи Плеханова, требуетъ только одного,— чтобы человѣкъ *внутренно* очистился, почувствовалъ себя *духовно* свободнымъ отъ всякаго зла: отъ соблазновъ себялюбія, собственности, власти, эксплоатаціи и т. д. Но съ точки зрѣнія этой внутренней свободы является ненужной и даже вредной всякая *дѣятельность*, направленная на фактическое устраненіе зла. Ученіе Толстого есть абсолютный квіетизмъ. И поскольку Толстой выступалъ противъ смертной казни и вообще боролся съ внѣшними, матеріальными проявленіями зла, онъ противорѣчилъ своему собственному ученію. „Толстой", пишетъ Плехановъ, „представлялся своимъ современникамъ великимъ учителемъ жизни только тогда, когда онъ отказывался отъ своего ученія о жизни" [2]).

Любопытная вещь! Называя ученіе Толстого „крайнимъ идеализмомъ", Плехановъ характеризуетъ его такими чертами, что оно оказывается вовсе не *крайнимъ* идеализмомъ, а самымъ *половинчатымъ* дуализмомъ. „Духъ" самъ по себѣ; „матерія" — сама по себѣ. „Духъ" самодовлѣетъ, не подчиненъ никакому вліянію со стороны матеріи; но и „матерія" самодовлѣетъ, не испытываетъ, и не должна испытывать никакого вліянія со стороны духа. Внѣшнія условія жизни не могутъ помѣшать внутреннему самоусовершенствованію; но и внутреннее самоусовершенствованіе оставляетъ въ полной неприкосновенности внѣшнія условія жизни.

Такой спокойный уравновѣшанный дуализмъ дѣйствительно очень распространенъ среди современныхъ вѣрующихъ людей, особенно изъ „высшаго" круга. Но именно эта двойная

[1]) См. въ особенности „Смѣшеніе представленій" въ №№ 1 и 2 „Мысли".

[2]) „Мысль", № 1, стр. 7.

бухгалтерія и оттолкнула отъ нихъ Толстого. И не только *лично* не могъ онъ мириться съ обычнымъ дуалистическимъ христіанствомъ, но и *принципіально*, въ самомъ „ученіи“ своемъ призналъ его ложью и лицемѣріемъ. Вотъ что писалъ онъ еще въ „Исповѣди“ про религіозныхъ людей своего круга:

„Меня оттолкнуло то, что жизнь этихъ людей была таже, какъ и моя съ тою только разницею, что она не соотвѣтствовала тѣмъ самымъ началамъ, которыя они излагали въ своихъ вѣроученіяхъ. Я ясно чувствовалъ, что они обманываютъ себя... И я понялъ, что вѣра этихъ людей—не та вѣра, которой я искалъ, что ихъ вѣра не есть вѣра, а только одно изъ эпикурейскихъ утѣшеній жизни. Я понялъ, что эта вѣра годится, быть можетъ, хотя не для утѣшеній, а для нѣкотораго разсѣянія раскаивающемуся Соломону на смертномъ одрѣ, но она не можетъ годиться для огромнаго большинства человѣчества, которое призвано не потѣшаться, пользуясь трудами другихъ, а творить жизнь“

Итакъ, истинная вѣра должна помочь „творить жизнь“, творить *внѣшнюю*, трудовую жизнь; она не имѣетъ ничего общаго съ духовнымъ „эпикурействомъ“, внутреннимъ „утѣшеніемъ“ или убѣжищемъ отъ внѣшнихъ жизненныхъ золъ. Этому взгляду, съ такою ясностью выраженному уже въ „Исповѣди“, Толстой остался вѣренъ до конца своей жизни. И всѣ тѣ цитаты, на которыхъ Плехановъ основываетъ свое толкованіе толстовства, въ дѣйствительности свидѣтельствуютъ вовсе не о томъ, что въ глазахъ Толстого внѣшнее и внутреннее отдѣлялись непроходимой пропастью, а только о томъ, что источникомъ преобразованія *всей* жизни—какъ внѣшней, такъ и внутренней—Толстой считалъ не матерію, а духъ.

Воздѣйствіе на людей при помощи однихъ только внѣшнихъ, матеріальныхъ средствъ представлялось Толстому недопустимымъ „насиліемъ“. Борьба со зломъ должна начаться изнутри, съ духовнаго освобожденія. Но разъ такое внутреннее освобожденіе дѣйствительно совершится, оно неизбѣжно, „само собой“, сотретъ съ лица земли всякія матеріальныя проявленія зла. Въ противномъ случаѣ не будетъ никакого духовнаго освобожденія, а будетъ только обманъ или, по меньшей мѣрѣ, самообманъ.

Но и въ области чисто духовнаго, чисто идейнаго вліянія на человѣка возможны, по Толстому, внѣшнія или насильственныя средства воздѣйствія. Противъ этихъ послѣднихъ онъ и выступалъ, напоминая, что никакого злодѣя нельзя „раскаять„ помимо его доброй воли, порицая „желаніе прозелитизма“ и т. п.

Что нѣтъ такихъ средствъ, которыми можно было бы насильственно „раскаять“ человѣка,—это, какъ мнѣ кажется, слишкомъ очевидно. Противъ этого не слѣдовало бы спорить даже самому отъявленному матерьялисту. Столь же безспорно, однако, что при извѣстныхъ условіяхъ „увѣщанія“ могутъ пробудить самую *волю* къ покаянію. При чемъ тутъ опять-таки возможны два случая: увѣщевающій или стремится къ тому,

чтобы увѣщеваемый дѣйствительно „покаялся", т. е. внутренно принялъ извѣстную истину со всѣми ея послѣдствіями, или же онъ добивается только внѣшняго исповѣданія истины, мало интересуясь мотивами послѣдняго. Играя на струнахъ честолюбія, самолюбія, прикрываясь подходящимъ случаю авторитетомъ, наконецъ просто взвинчивая настроеніе, гипнотизируя или, какъ любилъ говорить Толстой, „опьяняя" людей различными эффектами, нерѣдко удается создавать очень неглубокихъ, несерьезныхъ и непослѣдовательныхъ, но, на первый взглядъ, весьма ревностныхъ адентовъ извѣстнаго ученія. Соблазнъ такого рода *внѣшней* вербовки сторонниковъ, очевидно, и имѣетъ въ виду Толстой, радуясь, что въ немъ погасло „желаніе прозелитизма". Это вовсе не значитъ, что по ученію Толстого, „не нужно распространять своихъ идей", какъ хочетъ увѣрить насъ Плехановъ. Идеи распространять нужно. Но только тотъ можетъ *хорошо* распространять ихъ, для кого желаніе прозелитизма не играетъ роли опредѣляющаго мотива, кому „не интересно" имѣть какъ можно больше послѣдователей, а интересно лишь видѣть въ другихъ людяхъ—во *всѣхъ* людяхъ—торжество той самой истины, которая живетъ въ немъ самомъ, и является его высшей цѣнностью. Толстовское ученіе не исключаетъ, а требуетъ дѣятельности, но, разумѣется, дѣятельности, строго отвѣчающей его началамъ. Вообще, „крайній идеализмъ"—именно поскольку онъ *крайній*—не менѣе монистиченъ, чѣмъ крайній матерьялизмъ, хотя и приступаетъ къ жизни съ противоположнаго конца.

III

По Плеханову, ученіе Толстого имѣетъ свою внутреннюю логику; „поступки" Толстого, какъ личности, также не лишены извѣстной цѣльности. Но между ученіемъ Толстого и его жизнью, между его доктриной и его личностью зіяетъ непроходимая пропасть. Радикально преодолѣть это противорѣчіе Толстой не могъ, да и не хотѣлъ, онъ лишь неизмѣнно мучился имъ,—и въ этомъ весь „пафосъ" трагедіи Толстого.

Случаи полнаго разлада между личностью и ученіемъ безспорно бываютъ Но если скинуть со счета обывательскую беззаботность насчетъ идей, которая очевидно, никакого отношенія къ Толстому не имѣетъ, то останутся лишь двѣ психологически возможныя опоры для такого непримиримаго разлада: либо раболѣпство передъ внѣшнимъ авторитетомъ, либо раболѣпство передъ самимъ собой.

Случается, напримѣръ, что человѣкъ, воспитанный въ лонѣ какой-либо священной традиціи—скажемъ, православія

или абсолютизма—вырабатываетъ мало по-малу взгляды, совершенно не согласимые съ это традиціей; но ему и въ голову не приходитъ порвать съ ней; онъ всю жизнь доказываетъ, что „истинная“ свобода, „истинный“ прогрессъ возможны исключительно на почвѣ православія или абсолютизма, тогда какъ всѣ враждебныя имъ теченія только извращаютъ идею свободы и прогресса.

Случается и наоборотъ. Человѣкъ, призванный быть идеальнымъ бюрократомъ или синодскимъ миссіонеромъ, безъ лести преданнымъ велѣніямъ свыше, твердымъ и неуклоннымъ съ низшими, попадаетъ въ потокъ освободительнаго движенія, и, сыгравъ тамъ извѣстную роль, становится навѣки связаннымъ. Небходимость открыто порвать со своимъ прошлымъ, подвергнуться неизбѣжнымъ при этомъ нападкамъ и издѣвательствамъ устрашаетъ его до такой степени, что онъ не смѣетъ сознаться въ ошибкѣ даже самому себѣ, и до гробовой доски остается добровольнымъ кандальникомъ освободительной идеи.

Очевидно, ни одинъ изъ этихъ случаевъ не подходитъ къ Толстому. Едва ли нужно доказывать, что Толстой, который постоянно каялся передъ собой и другими въ своихъ грѣхахъ и ошибкахъ, не былъ рабомъ мелкаго самолюбія. Еще менѣе можно заподозрить Толстого въ слѣпомъ преклоненіи передъ традиціей, ибо какъ разъ борьба противъ всякаго рода традиціонныхъ святынь и составляла „пафосъ“ проповѣди Толстого.

Толстой отнюдь не идеально гармоничная натура; онъ постоянно борется съ самимъ собой; но именно энергія и беззавѣтная искренность этой борьбы совершенно исключаетъ предположеніе, что Толстой всю жизнь таскалъ на себѣ вериги мертвой догмы, враждебной самымъ завѣтнымъ стремленіямъ его нравственной личности.

IV.

Никокого непримиримаго противорѣчія между личностью и ученіемъ Толстого не было и быть не могло. И въ своемъ ученіи, и въ своей практической дѣятельности Толстой былъ— или, по меньшей мѣрѣ, старался быть— послѣдовательнымъ, *крайнимъ* идеалистомъ. Не теорія Толстого противорѣчитъ его практикѣ, а его теорія и практика, составляя одно стройное цѣлое, противорѣчатъ окружающей дѣйствительности.

Какъ и всѣ крайніе идеалисты, Толстой проповѣдывалъ свою истину каждому человѣку, начиная „сливками“ современнаго общества, и кончая его „подонками“; ни на одно разумное существо не считалъ онъ возможнымъ махнуть рукой или оказывать внѣшнее, „насильственное“ воздѣйствіе.

Никакія неудачи, никакіе уроки жизни не могли его убѣдить въ томъ, что исповѣдуемая имъ истина въ данный моментъ не всѣмъ доступна, что она можетъ быть воспринята лишь людьми, живущими въ опредѣленныхъ матерьяльныхъ условіяхъ. Не сомнѣнія въ возможности немедленнаго и всеобщаго признанія истины, а сомнѣнія въ себѣ рождались у него подъ вліяніемъ неуспѣха. Ему казалось, онъ самъ недостаточно чистъ, недостаточно свободенъ отъ соблазновъ самолюбія, властолюбія, прозелитизма, для того чтобы найти ключъ къ истинѣ и передать этотъ ключъ другимъ. Отсюда мучительная покаянная работа надъ самимъ собой. Отсюда, въ минуты отчаянія, попытки навсегда замкнуться въ рамкахъ своей индивидуальной „души",—попытки, стоящія въ такомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ основнымъ характеромъ какъ его ученія, такъ и его личности. Осюда безысходность трагедіи Толстого. Но отсюда же та небычайная чуткость, та величайшая строгость и требовательность въ области пріемовъ и средствъ проповѣди, которыя сообщаютъ Толстому обаяніе даже въ глазахъ его непримиримыхъ противниковъ.

И въ этомъ отношеніи у крайняго идеалиста—Толстого есть чему поучиться многимъ крайнымъ матерьялистамъ,—въ особенности, если они въ то же время являются соціалистами.

Въ самомъ дѣлѣ, девизъ современныхъ соціалистовъ: „освобожденіе должно быть дѣломъ самихъ освобождающихся"; ихъ главная задача: помочь выработкѣ соціалистическаго „сознанія". Для нихъ текущая общественная борьба есть не только источникъ непосредственныхъ матерьяльныхъ улучшеній, но и „школа соціализма",—та школа, въ которой долженъ *духовно* перевоспитаться современный человѣкъ, долженъ внутренно подготовиться къ новому строю жизни; ибо безъ такой внутренней подготовки нельзя овладѣть и необходимой для соціальнаго переустройства внѣшней силой.

Признавая зависимость „духа" отъ „матеріи", соціалисты обращаютъ свою проповѣдь не ко всѣмъ людямъ, а только къ тѣмъ изъ нихъ, которыхъ перевоспитываютъ въ желательномъ направленіи сами матерьяльныя условія ихъ жизни; соціалисты хотятъ лишь сдѣлать этотъ стихійный процессъ болѣе планомѣрнымъ, облегчить новому сознанію „муки родовъ". И, конечно, лишь по отношенію къ тому классу современныхъ людей, который можетъ воспринять соціалистическое сознаніе, возникаетъ вопросъ о наилучшихъ способахъ распространенія этого сознанія. Лишь по отношенію къ тому классу современныхъ людей, въ нѣдрахъ котораго совершается рожденіе грядущаго высшаго и лучшаго человѣка, примѣнимо

съ точки зрѣнія соціалиста, толстовское ученіе о недопустимости физическаго и духовнаго „насилія“. Зато здѣсь оно примѣнимо вполнѣ и безусловно.

Но развѣ съ этой стороны дѣятельность соціалистовъ совершенно безупречна? Развѣ можно, положа руку на сердце, сказать, что они всегда проявляютъ надлежащую заботливость о томъ, чтобы идеи ихъ усваивались дѣйствительно свободно и самостоятельно? Развѣ уже такъ рѣдки случаи, когда для ускоренія дѣла, точка зрѣнія противника, да и своя собственная, упрощаются до крайнихъ предѣловъ? Развѣ не принимаются порой даже чисто *внѣшнія* мѣры къ тому, чтобы не допустить въ извѣстную среду устнаго или печатнаго слова противника? Развѣ не пускаются въ ходъ самыя разнообразныя средства опьяненія, всякаго рода гипнотизирующіе эффекты съ цѣлью вызвать желаемое „настроеніе“? „Создать“ или „поднять настроеніе“ — вотъ формула, которая чаще, чѣмъ это бы слѣдовало, заступаетъ мѣсто формулы — „развить самосознаніе“.

Никто, конечно, принципіально не защищаетъ подобнаго рода пріемовъ. Но плохо то, что на дѣлѣ они встрѣчаютъ слишкомъ слабый отпоръ,— особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда увѣнчиваются непосредственнымъ успѣхомъ.

„Побѣдителя не судятъ“. Въ устахъ буржуазныхъ партій, ведущихъ, такъ называемую, „реальную политику“, т. е. не преслѣдующихъ никакой другой цѣли, кромѣ немедленнаго успѣха, такой девизъ вполнѣ понятенъ; партіи реальной политики поступаютъ вполнѣ послѣдовательно, избирая всегда линію наименьшаго сопротивленія при вербовкѣ сторонниковъ. Но quod lice bovi, non licet Jovi[1]): діалектика историческаго движенія къ „конечной цѣли“ зачастую приводитъ къ тому, что для марксиста какъ разъ линія *наибольшаго* сопротивленія оказывается кратчайшей.

V.

Итакъ, какъ послѣдовательный раціоналистъ, какъ непримиримый врагъ всего того, что одинъ щедринскій педагогъ называлъ „системой оглушенія“, Толстой не лишенъ поучительности даже для своихъ рьяныхъ противниковъ—марксистовъ.

Въ правѣ ли мы, однако, назвать Толстого *послѣдовательнымъ* раціоналистомъ? Вѣдь онъ былъ религіознымъ человѣкомъ, признавалъ Бога, считалъ жизнь безсмысленной безъ вѣры въ ирраціональное, сверхразумное начало.

И, дѣйствительно, здѣсь мы имѣемъ въ ученіи Толстого одно изъ тѣхъ противорѣчій, которыхъ у него такъ много,

[1]) Соотвѣтственную поговорку древнихъ римлянъ—этихъ реальныхъ политиковъ par excellence,—давно уже пора переверзнуть.

и которыя, повидимому, такъ непримиримы. Съ одной стороны Толстой не уставалъ повторять, что люди призваны творить не свою волю, а волю „Пославшаго“ ихъ въ жизнь: все зло міра отъ того и произошло, что люди вообразили, будто жизнь дана имъ для того, чтобы удовлетворять свои собственныя желанія. Съ другой стороны, онъ не менѣе настойчиво и горячо проповѣдывалъ, что никакого „внѣшняго бога“ нѣтъ, что всякія сверхразумныя откровенія—только обманъ, изобрѣтенный для духовного порабощенія однихъ людей другими, что единственный истинный богъ есть та любовь, которая живетъ въ людяхъ и можетъ осуществляться лишь силой человѣческаго разума. Однако, если присмотрѣться къ этому противорѣчію поближе, оно окажется вовсе не такимъ безвыходнымъ, какъ это представляется съ перваго взгляда.

Толстой былъ крайнимъ идеалистомъ. Нравственный законъ, законъ любви—для него абсолютная, вѣчная истина. И для того, чтобы увѣровать въ полное торжество этой истины въ общественной жизни, Толстому не нужно было сверхразумнаго начала. Когда всѣ люди сознаютъ присущій ихъ душѣ законъ любви, они тотчасъ же въ соотвѣтствіи съ нимъ перестроятъ свою общественную жизнь. Ничего кромѣ человѣческаго разума для выполненія этой задачи не требуется.

Но препятствіемъ на пути къ торжеству нравственнаго идеала являются не только человѣческія учрежденія; этому *вѣчному* торжеству мѣшаютъ также законы природы, какъ ихъ постигаетъ человѣческій разумъ. Если болѣзни еще можно признать не нарушающими „истиннаго“ блаженства, то уже гораздо труднѣе это по отношенію къ смерти. Если зло личной смерти еще можно преодолѣть на почвѣ сверхличной „любви ко всѣмъ людямъ“, то этимъ путемъ немыслимо нравственно обезвредить смерть рода человѣческаго, которая, какъ говоритъ намъ разумъ, неизбѣжно должна произойти, когда достаточно остынетъ наша планета. Правда, это будетъ черезъ милліоны лѣтъ, но для послѣдовательнаго идеалиста между одной секундой и милліономъ лѣтъ нѣтъ никакой разницы, разъ дѣло идетъ о вѣчной цѣнности его идеала. Если нравственный законъ есть только „временное“ человѣческое чувство, то принципіально онъ ничуть не выше всякихъ другихъ временныхъ чувствъ, побужденій, желаній. Значитъ, наше нравственное сознаніе *лжетъ* намъ, говоря, что его истина по достоинству своему абсолютно несоизмѣрима съ эгоистическими чувственными вождѣленіями. Значитъ нѣтъ истинной цѣли жизни. Значитъ жизнь—безсмыслица. Если же нравственное сознаніе не лжетъ, если нравственная истина дѣйстви-

тельно абсолютна и вѣчна, то существуетъ нравственный *міропорядокъ*, существуетъ въ мірѣ начало, которое какими-то, совершенно непостижимыми для насъ путями, гарантируетъ внѣвременное значеніе нашего идеала. Послѣ долгихъ и мучительныхъ колебаній, описанныхъ въ „Исповѣди", въ душѣ Толстого одержала побѣду эта вторая часть альтернативы. Онъ увѣровалъ въ абсолютную цѣнность нравственнаго закона любви. Другими словами, увѣровалъ въ то, что, исполняя этотъ свой внутренній законъ, направляя силы своего разума на его осуществленіе, человѣкъ *тѣмъ самымъ* творитъ волю „Пославшаго", т. е. способствуетъ не только преодолѣнію общественнаго, человѣческаго, но и космическаго, природнаго зла.

Какъ извѣстно, религіозные люди, обыкновенно, на этомъ не останавливаются: они пытаются хоть отчасти постигнуть разумомъ сверхразумное начало; создаютъ представленія о будущей жизни, гдѣ космическое зло окончательно обезврежено; допускаютъ, что божество открываетъ людямъ нѣкоторые сверхразумные пути къ этой будущей жизни, что знаніе этихъ путей хранится въ извѣстныхъ организаціяхъ особо близкихъ къ Богу людей, напримѣръ, жрецовъ и т. п.

Толстой рѣшительно, и со своей точки зрѣнія вполнѣ послѣдовательно, отвергалъ все это. Въ самомъ дѣлѣ. Нравственное чувство совершенно ясно, понятно для насъ, „разумно" говоритъ намъ о нашей обязанности устранять зло въ человѣческихъ отношеніяхъ. Но о преодолѣніи космическаго зла оно даже не заикается; къ борьбѣ съ нимъ мы вовсе не чувствуемъ себя нравственно обязанными; мало того: съ точки зрѣнія нашей *разумной* нравственности борьба эта представляется полной нелѣпостью. Отсюда Толстой дѣлаетъ тотъ выводъ, что постиженіе нравственнаго „міропорядка" не только не возможно, но и *не нужно* для человѣка, что въ этомъ состоитъ та самая воля Пославшаго, которая запечатлѣлась и въ нашемъ нравственномъ законѣ, и въ нашемъ разумѣ.

Вѣдь вѣра въ Пославшаго опирается исключительно на то чувство безусловной, вѣчной истинности, какимъ окрашено у Толстого его разумно-нравственное сознаніе. Вѣдь Пославшій и существуетъ только какъ опора, какъ гарантія тѣхъ правъ, которыя фактически предъявляетъ моральное чувство въ своихъ разумныхъ велѣніяхъ. Естественно, Толстой отказывается допустить, чтобы эта опора нравственности и разума могла подрывать самое себя, выступая съ велѣніями „сверхразумными" и „сверхнравственными", которыя съ точки зрѣнія нашего разума представляются просто неразумными, которыя съ точки зрѣнія нашей нравственности могутъ оказаться—

и дѣйствительно нерѣдко оказываются — безнравственными. Слѣдовательно никакого другого проявленія, обнаруженія или откровенія Бога, кромѣ нашей естественной нравственности и нашего естественнаго разума нѣтъ и быть не можетъ. Это и хотѣлъ сказать Толстой, отрицая „внѣшняго бога". Поэтому онъ и былъ такимъ непримиримымъ противникомъ христіанскихъ ученій объ откровеніи и благодати. Отсюда его борьба противъ церкви,—не какой-либо данной церкви, а противъ самой *идеи* церкви, противъ всякаго вообще обоготворенія человѣческихъ учрежденій.

VI.

Несмотря на вѣру въ Бога, и именно въ силу этой вѣры, Толстой въ своемъ отношеніи къ человѣческому обществу былъ строжайшимъ раціоналистомъ. Всякій союзъ людей долженъ быть только *средствомъ* для осуществленія въ жизни добра. Если же какое бы то ни было человѣческое соединеніе— будетъ ли то церковь, государство, народъ—становиться самостоятельной цѣлью, не служитъ людямъ, но требуетъ, чтобы люди ему схужили, окружается въ глазахъ послѣднихъ мистическимъ ореоломъ авторитета, патріотизма, національнизма, Толстой тотчасъ же берется за оружіе и не щадитъ ударовъ. Всѣ виды соціальной мистики имѣли въ Толстомъ своего наиболѣе послѣдовательнаго, внимательнаго и неумолимаго врага.

Можетъ показаться, что еще рѣзче, еще рѣшительнѣе, чѣмъ Толстой, борются съ общественнымъ мистицизмомъ анархисты обычнаго типа. Они пропагандируютъ не только словами, но и „дѣломъ"; они стараются прочистить мистическій туманъ въ головахъ народа, раболѣпствующаго передъ богами буржуазнаго общества, не только нравственнымъ, но и химическимъ воздѣйствіемъ. Однако въ дѣйствительности эти рѣшительные методы не достигаютъ цѣли именно въ силу своей черезмѣрной рѣшительности. Тѣ человѣческія жертвы, которыя приносятся здѣсь буржуазнымъ богамъ, не разсѣиваютъ мистическаго ореола послѣднихъ, а увеличиваютъ его, и, въ лучшемъ случаѣ, измѣняютъ только его знакъ: божество превращается въ глазахъ „народа" изъ добраго въ злое, но отъ этого не менѣе грозное и всемогущее. Съ анархистами происходитъ то же самое, что, по остроумному замѣчанію Гейне, произошло съ католическими проповѣдниками, боровшимися противъ язычества: они не уничтожили языческихъ боговъ, а „одьяволили" ихъ (haben sie „verteufelt"). Анархическая „пропаганда дѣломъ" одьяволяетъ боговъ буржуазнаго общества.

Напротивъ, Толстой, особенно въ художественныхъ произведеніяхъ послѣдняго періода, является несравненнымъ, никѣмъ еще не превзойденнымъ мастеромъ обезцѣниванія этихъ высшихъ святынь буржуазнаго строя. И достигаетъ онъ этого поразительнаго эффекта не патегическими обличеніями, не пробужденіемъ чувства возмущенія, гнѣва, мести, а какъ разъ отказомъ отъ всякаго прямого воздѣйствія на чувство, обращеніемъ къ одному только интеллекту. Толстой даетъ точныя, безыскуственныя, почти протокольныя описанія фактическаго хода событій; Толстой только рисуетъ процедуру богослуженія, суда, различныхъ отправленій государственной власти; тутъ нѣтъ ни преувеличеній, ни подчеркиваній, ни даже ироніи,—удалены только тѣ многоцвѣтныя эмоціи, сквозь которыя разсматриваетъ все это современный человѣкъ. И можно сказать съ полной увѣренностью, что толстовскія *описанія* опустошаютъ современный Олимпъ гораздо успѣшнѣе, чѣмъ самыя рѣшительныя боевыя выступленія анархистовъ.

Конечно сила Толстого заключается здѣсь не только въ чистотѣ его раціонализма, но и въ могуществѣ его художественнаго таланта. Но тѣмъ болѣе основаній цѣнить эту рѣдкую силу тѣмъ, кому она можетъ помочь въ осуществленіи ихъ жизненной задачи.

Въ этомъ отношеніи Толстой опять таки союзникъ соціализма. По Марксу источникомъ современнаго соціальнаго мистицизма, или какъ онъ выражался „фетишизма“, являются классовыя противорѣчія и анархія производства. Пока не люди господствуютъ надъ общественными отношеніями, а общественныя отношенія, складываясь за спиною людей, господствуютъ надъ ними, до тѣхъ поръ отношенія эти естественно выступаютъ въ сознаніи людей, какъ „фетиши“ какъ самостоятельныя мистическія силы. Но когда осуществится конечная цѣль соціализма, когда классовыя противорѣчія исчезнутъ, а общественное производство будетъ до конца раціонализировано, устранится почва и для какого бы то ни было общественнаго фетишизма. Если съ внѣшней стороны организація грядущаго общества и можетъ напомнить собою современное государство, то по своему духу она должна быть кореннымъ образомъ отлична отъ него. Центральный аппаратъ планомѣрнаго общественнаго хозяйства есть не столько органъ „власти“, сколько органъ точнаго подсчета и учета; это лишь одно изъ многочисленныхъ подраздѣленій общественно-комбинированнаго труда; въ его функціяхъ нѣтъ рѣшительно ничего, *принципіально* болѣе „возвышеннаго“ или „авторитетнаго,“ чѣмъ въ шитьѣ сапогъ или обжиганіи кирпичей.

И въ общемъ соціалъ-демократы ведутъ очень послѣдовательную борьбу противъ всѣхъ формъ соціальнаго фетишизма. Ихъ методъ заключается въ томъ, чтобы вскрывать тѣ классовые *интересы*, которые облекаются всякаго рода „самодовлѣющими“ и „самоцѣнными“ принципами: принципомъ государственности, принципомъ церковности и т. п. Однако психологія мистицизма гибка и изворотлива; критика, какъ бы она ни была правильна, еще не поражаетъ ее на смерть. Пусть доказано, что всѣ существовавшіе до сихъ поръ виды государственности, національности или церковности лишь прикрывали собой интересы господствующихъ класовъ. Развѣ изъ этого слѣдуетъ, что самый *принципъ* церковности, *принципъ* государственности, *принципъ* націонализма не святъ, не самоцѣненъ? До сихъ поръ были „злоупотребленія“. Ихъ надо устранить,—и тогда авторитетъ святыни станетъ еще выше и непререкаемѣе. Въ самомъ дѣлѣ: развѣ плохо разоблачала критика эпохи возрожденія тѣ корыстные интересы, которые прятались за авторитетъ католической церкви? Но успѣхъ этой проповѣди не убилъ принципа церковности, а обновилъ и укрѣпилъ его. Соціальный мистицизмъ нельзя разрушить однимъ только отрицаніемъ и разоблаченіемъ, его можно лишь *преодолѣть* положительно, творчески.

Само собою разумѣется, однако, что такое преодолѣніе неосуществимо сразу, въ моментъ реализаціи соціалистическаго переворота; оно, какъ и многое другое, должно быть подготовлено въ той „школѣ соціализма“, какую представляетъ собой современная практика соціалистовъ. Начало строгаго общественнаго раціонализма должно уже теперь воплощаться въ с. д. организаціяхъ. Являясь орудіемъ, созданнымъ для планомѣрнаго осуществленія извѣстныхъ цѣлей, организаціи эти должны каждый свой шагъ, каждую свою функцію оправдывать содержаніемъ своихъ задачъ. Но совершенно недопустимо обратное, т. е., чтобы задачи, идеи, „лозунги“ оправдывались или подкрѣплялись авторитетомъ организаціи.

Удовлетворяетъ ли дѣятельность марксистовъ этому требованію? Въ принципѣ, какъ буто бы, да. Марксистскія организаціи строятся на началахъ широкаго демократизма. Общепризнаннымъ является здѣсь принципъ: единство дѣйствій при полной свободѣ критики.

Чего, казалось бы, лучше? Но ни для кого не тайна, что духъ церковности и государственности не вполнѣ еще отлетѣлъ отъ соціалъ—демократіи. Стремленіе воздѣйствовать на „массу“ не только посредствомъ распространенія въ ней марксистскихъ взглядовъ, но и посредствомъ авторитета,

распространяющихъ эти взгляды учрежденій, принадлежитъ къ числу обычныхъ, весьма часто торжествующихъ „соблазновъ".

Особенно уродливыя формы этотъ „соблазнъ" принимаетъ въ эпохи, такъ называемыхъ реакцій[1]), когда вліятельность учрежденія временно понижается, и въ связи съ этимъ борьба между различными группирующимися вокругъ него оттѣнками принимаетъ наиболѣе острый и въ то же время наименѣе принципіальный характеръ. Тутъ нерѣдко пускаются въ дѣло чисто внѣшнія махинаціи съ цѣлью освятить авторитетомъ „цѣлаго" лозунгъ, особенно дорогой для одной изъ частей. На сцену выступаютъ настоящія „исидоровы декреталіи". Но гдѣ есть махинаціи, тамъ неизбѣжны и контръ-махинаціи. И вотъ противная сторона, въ свою очередь, доказываетъ, что означенный лозунгъ „подложно" приписанъ цѣлому, что декреталіи вовсе не „исидоровы", а лже-исидоровы. Въ результатѣ создается такая атмосфера, что тѣ самые люди, для воздѣйствія на которыхъ какъ разъ и эксплоатируется „авторитетъ" учрежденія, начинаютъ сторониться отъ этого послѣдняго, несмотря на то, что они подписываются подъ всѣми проповѣдуемыми имъ взглядами, какъ въ области теоріи, такъ и въ области практики. Такимъ образомъ, тутъ не достигается даже та ближайшая цѣль, которая служитъ главнымъ источникомъ „соблазна"; своей погоней за „авторитетомъ" люди не способствуютъ, а препятствуютъ даже чисто внѣшнему успѣху дѣла.

По скольку въ соціалистической средѣ еще живъ духъ церковности—хотя бы и подъ порогомъ сознанія,—соціалистамъ *практически важно* обратить самое серьзное вниманіе на „десницу" Толстого: на его строгій раціонализмъ, на его несравненныя по своей силѣ разоблаченія всяческихъ формъ соціальнаго мистицизма и „опьяненія".

Что касается „шуйцы" Толстого—его крайняго идеализма, его отрицанія матеріальной культуры, его реакціонныхъ натурально-хозяйственныхъ идеаловъ и т. п.—то, конечно, ее вовсе не надо замалчивать или затушевывать; ее надо критиковать; но особо важнаго практическаго значенія эта критика не имѣетъ, ибо отсюда не грозитъ въ настоящее время рѣшительно никакой опасности.

---

[1]) О пятъ побѣдоносной революціи показалъ, что власть отнюдь не облагораживаетъ партійныхъ нравовъ. Всѣ тѣ отрицательныя черты, которыя настоящая статья отмѣчаетъ въ с.-д. партійной жизни, какъ она сложилась 8 лѣтъ тому назадъ, въ еще гораздо болѣе рѣзкой и одіозной формѣ обнаруживаются въ настоящее время.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе автора . . . . . I—II

Предпосылки осуществленія соціализма 3

Единство культуры и національнизмъ 23

О національномъ вопросѣ 40

Либеральный и византійскій національнизмъ 58

О мистической природѣ патріотизма 72

Толстой и русская интеллигенція 83

Чему слѣдуетъ учиться у Толстого? 95