Н. Минскій.

НА ОБЩЕСТВЕННЫЯ ТЕМЫ.

Изданіе второе.

НК
НЗЗ

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія т-ва „Общественная Польза", Б. Подъяческая, 39.
1909.

Н. Минскій.

Городская Совместная
Библиотека-читальня
имени Н. В. Гоголя

НА ОБЩЕСТВЕННЫЯ ТЕМЫ.

Изданіе второе.

9(47)
М62.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія т-ва „Общественная Польза", Б. Подъяческая, 39.
1909.

I.

НА ОБЩЕСТВЕННЫЯ ТЕМЫ.

Идея личности въ русской исторіи.

I.

Каждая революція имѣетъ не только свою собственную лѣтопись, но и свою психологію, свою внутреннюю идею, соединяющую всѣ ея эпизоды въ одно стройное цѣлое, подобно тому, какъ художественная идея смыкаетъ въ одно цѣлое всѣ эпизоды драмы. Но извѣстно, что актеры, разыгрывающіе пьесу, очень мало заботятся объ ея идеѣ, и въ большинствѣ случаевъ даже всей пьесы не читаютъ, довольствуясь—каждый своей тетрадкой, въ которой написана его роль и послѣднія слова чужихъ репликъ. Подобно имъ, и всѣ мы, современники и участники освободительнаго движенія, наибольшее значеніе придаемъ каждый своей роли въ этомъ движеніи, своей программѣ, своему партійному дѣлу, мало заботясь о философскомъ смыслѣ всѣхъ переживаемыхъ событій въ ихъ цѣломъ, объ ихъ исторической идеѣ. Между тѣмъ, сознательное отношеніе къ этой идеѣ имѣло бы для всѣхъ насъ не только теоретическое, но и громадное практическое значеніе, ибо помогло бы намъ яснѣе увидѣть будущее направленіе событій, избавило бы насъ отъ безполезной траты силъ и даже, быть можетъ, отъ ненужной взаимной борьбы.

Съ тѣмъ, что каждая революція имѣетъ не только свою лѣтопись, но и свою психологію, вы, вѣроятно, согласитесь безъ возраженій. Сравнимъ хотя бы переживаемыя нами событія съ событіями французской революціи и наряду съ чертами сходства намъ сразу бросятся въ глаза черты такого глубокаго

различія, которыя могутъ быть объяснены только изнутри, а не внѣшнимъ случаемъ. Такъ, французская революція вся насквозь была пропитана духомъ патріотизма и воинственнаго воодушевленія. Знаменитая сцена вербовки волонтеровъ въ Парижѣ—яркая иллюстрація къ психологіи французской революціи, въ которой страннымъ, для насъ непонятнымъ образомъ переплетались любовь къ свободѣ и духъ цезаризма, сознаніе всемірнаго братства народовъ и умиленіе предъ славой французскаго оружія, предъ всѣми эмблемами и побрякушками оффиціальной государственности. Въ сознаніи французскихъ революціонеровъ права человѣка еще не были отдѣлены отъ правъ гражданина, хотя съ нашей, современно революціонной точки зрѣнія кличка „citoyen“, привязывающая личность въ опредѣленной cité, къ государству и его механизму, кажется такою же условной, какъ кличка „sujet“, которую она замѣнила. Даже въ знаменитой Марсельезѣ многіе стихи кажутся намъ болѣе достойными бравой солдатской пѣсни, чѣмъ революціоннаго гимна.

Не слѣдуетъ, конечно, забывать, что патріотическій задоръ революціонной Франціи поддерживался тѣмъ обстоятельствомъ, что внѣшній врагъ, грозившій цѣлости государства, былъ, главнымъ образомъ, врагомъ революціонной свободы. Однако корни этого патріотизма скрывались гораздо глубже, и молодая республика, которой уже не грозилъ внѣшній врагъ, сама занялась авантюрой военныхъ походовъ.

Можно было бы привести не мало примѣровъ изъ исторіи революціи другихъ странъ. Вотъ одинъ изъ нихъ, наиболѣе яркій.

Въ разгарѣ мартовской революціи, два дня спустя послѣ столкновенія войскъ съ жителями Берлина, Фридрихъ Вильгельмъ, желая отвлечь народъ отъ революціонныхъ чувствъ въ сторону германскаго патріотизма, явился во главѣ процессіи съ трехцвѣтнымъ, столь дорогимъ нѣмецкимъ патріотамъ, знаменемъ въ рукахъ. И что же? Эта прогулка достигла цѣли. Жители Берлина устроили овацію королю и даже привѣтствовали его императоромъ.

Нѣмецкая свобода, прогуливавшаяся подъ трехцвѣтнымъ знаменемъ германскаго единства, должна была неминуемо угодить въ желѣзныя объятія Бисмарка, равно какъ французская революція, отправившись въ путь съ пѣсней: „Allons, enfants de la patrie“, неминуемо должна была придти въ объятья къ „père de la patrie“, къ новому цезарю.

Всѣ эти и подобные примѣры наглядно показываютъ, что каждая революція имѣетъ свои индивидуальныя черты, свою психологію. Но для того, чтобы эти черты не казались случайными, мы должны раскрыть внутреннюю сущность революціоннаго движенія, его историческую идею, основной мотивъ движенія, то, что можно назвать первопричиной революціи и, вмѣстѣ съ тѣмъ, ея конечной цѣлью. Только сдѣлать это нелегко— по той причинѣ, что идея каждой революціи находится въ неразрывной связи съ идеей предшествующей ей эволюціи, того мирнаго развитія, которое привело къ перевороту. Революція неизбѣжно наступаетъ въ исторіи народа лишь тогда, когда эта исторія пришла къ внутреннему противорѣчію. Не зная идеи этой исторіи, мы не поймемъ наступившаго противорѣчія. Революція въ этомъ отношеніи похожа на водопадъ, который образуется тогда, когда мирно текущія воды подошли къ обрыву и, не умѣя течь назадъ, должны низринуться вспѣненнымъ потокомъ. Обширность и сила водопада опредѣляется предшествующими данными, многоводностью рѣки, наклономъ русла, шириной устья. Такъ же неизбѣжно наступаетъ революція, когда исторія народа выродилась во внутреннее противорѣчіе, и такъ же неразрывна связь между силой революціи и глубиной этого противорѣчія. Возвращаясь къ нашей темѣ, мы видимъ, что для опредѣленія идеи освободительнаго движенія необходимо заранѣе опредѣлить идею русской исторіи, уяснить то внутреннее противорѣчіе, къ которому привелъ весь ходъ нашей исторической жизни. Задача наша, такимъ образомъ, страшно осложняется и затрудняется, такъ что разрѣшить ее мы въ состояніи только въ самыхъ общихъ намекающихъ чертахъ.

II.

Наше освободительное движеніе въ такой же мѣрѣ отличается отъ революціи европейскихъ народовъ, въ какой русская исторія отлична отъ исторической жизни остальной Европы. Основнымъ фактомъ европейской исторіи была развивающаяся личность, основнымъ ея мотивомъ—борьба за существованіе и власть. Историческій процессъ въ Европѣ заключался въ постоянномъ столкновеніи личностей, отдѣльныхъ или, для большей силы, объединенныхъ въ сословія и классы, и въ этомъ столкновеніи, подобно прибрежнымъ валунамъ въ прибоѣ, личность шлифовалась, дифференцировалась, самоопредѣлялась.

Поэтому европейская революція не была отрицаніемъ предшествующаго историческаго процесса, а лишь его видоизмѣненіемъ, перемѣщеніемъ центра тяжести изъ одного сословія въ другое, съ сохраненіемъ основного мотива жизни: развитія творческой личности и борьбы за власть. У насъ же историческій процессъ пришелъ къ своему отрицанію.

Чѣмъ объясняется такое различіе въ направленіи судебъ Европы и Россіи? Почему личность, эта живая творческая клѣтка европейской культуры, у насъ такъ рано обезсилѣла и обмерла? Это – одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые историкъ будетъ вѣчно ставить себѣ, не находя опредѣленнаго отвѣта, такъ какъ исторія человѣчества совершается однажды и экспериментальной провѣркѣ не подлежитъ. Можетъ быть, существуютъ какіе-то вѣчные типы и для народныхъ организмовъ, какъ для отдѣльныхъ людей. Можетъ быть, судьба народа зависитъ отъ условій среды, въ которыхъ онъ живетъ. Изъ всѣхъ такихъ условій наиболѣе очевидными по своимъ результатамъ кажутся намъ условія географическія. Человѣческая личность, для того, чтобы начался ростъ заложенныхъ въ ней культурныхъ силъ, нуждается въ нѣкоторой безопасности, во временной защитѣ отъ разрушительнаго дѣйствія внѣшнихъ враждебныхъ силъ,

подобно тому, какъ ростокъ нѣжнаго цвѣтка нуждается на время въ прикрытіи отъ рѣзкихъ атмосферическихъ перемѣнъ. Эту защиту отъ враждебныхъ силъ даютъ личности естественныя границы—воды морскія и рѣчныя, горные хребты. Почувствовавъ себя въ безопасности, личность немедленно начинаетъ расти и крѣпнуть, добывать орудія для защиты и борьбы. Вотъ почему въ странахъ, расположенныхъ на островахъ и полуостровахъ, и лучше всего защищенныхъ отъ внѣшнихъ нападеній,—въ Англіи, въ древней Греціи, въ Италіи и въ Японіи—всего раньше начался процессъ самоопредѣленія личности, всего пышнѣе расцвѣла культура, всего раньше добыта была свобода, которая есть ни что иное, какъ равнодѣйствующая многихъ личныхъ самосознаній. Въ мѣстностяхъ гористыхъ совершался такой же процессъ, хотя слабѣе и медленнѣе. На какой страницѣ вы ни раскроете исторію любого европейскаго народа, вы прочтете повѣсть о борьбѣ личностей, союзовъ, сословій. Исторія Европы—сплошной турниръ, сначала между церковью и государствомъ, затѣмъ феодальныхъ владѣльцевъ между собою, потомъ городского сословія противъ дворянства и духовенства и, наконецъ, въ наши дни, рабочаго класса противъ капиталистовъ. Первая борьба между императорами и папами была особенно благодѣтельна для культуры.

Къ счастію для Европы, церковь поступала вопреки слову Евангелія, монахи дѣйствовали вопреки обѣтамъ нищеты и смиренія, искали власти и вступали въ борьбу съ государствомъ изъза власти. Это столкновеніе родило самыя яркія искры средневѣковой мысли. Оба меча, духовной и свѣтской власти, не ржавѣли, а, постоянно сшибаясь, острились одинъ о другой. Монастыри превращались въ такія же твердыни индивидуальнаго самосознанія и гордости, какъ и замки; въ духовныхъ орденахъ личность пріобрѣла такой же закалъ, какъ и въ рыцарствѣ. Закалъ же личности означаетъ ни что иное, какъ ея способность къ культурному творчеству, къ созиданію предметовъ, знаній, формъ общежитія, всего того, что мы обнимаемъ общимъ опредѣленіемъ: „культура“. Борясь между собой, церковь и государство побуждали другъ

друга къ культурному творчеству: церковь—орудіемъ теологіи и схоластической науки, рыцарство—исканіемъ высшихъ формъ общежитія. Иногда церковь и государство мирились между собой, и въ этихъ пунктахъ касанія возникали такія чудеса культуры, какъ поэзія Данте, какъ живопись Боттичелли. Въ то же время личность гранилась и закалялась во внутренней борьбѣ феодаловъ между собой, въ ихъ непрерывныхъ турнирахъ, состязаніяхъ, набѣгахъ и войнахъ. Когда вы проѣзжаете по средней и южной Европѣ и видите развалины рыцарскихъ замковъ на вершинѣ холмовъ, знайте, что эти холмы —истинные фундаменты нашей современной культуры. Только благодаря этимъ естественнымъ твердынямъ, могла окрѣпнуть личность рыцаря, а подъ угрозой его меча закалилась личность горожанина и мѣщанина. Горе дѣлало слабаго сильнымъ, сила же рождала силу. По образцу рыцарскихъ твердынь на вершинахъ холмовъ, стали возникать укрѣпленія на равнинѣ, вокругъ городовъ. По образцу рыцарскаго ордена, и ремесленники сплачивались въ корпораціи и цехи—для защиты противъ феодальнаго владыки и для борьбы съ нимъ. Подъ прикрытіемъ городскихъ стѣнъ выросла настоящая, уже не схоластическая, а опытная наука, и родилась новая гражданственность и свобода.

Мы знаемъ всѣ, какую роль сыграли городскія общины въ борьбѣ между баронами и королемъ, бывшимъ такимъ же барономъ, какъ другіе, только болѣе сильнымъ. Лишь при помощи городскихъ общинъ, т. е. будущаго третьяго сословія, королевскому дому удалось сосредоточить въ своихъ рукахъ власть. Такимъ образомъ возникъ монархизмъ, съ ореоломъ внѣшняго всемогущества, но внутренно неустойчивый, такъ какъ отъ таилъ въ себѣ неразрѣшимое противорѣчіе. Короли достигли власти при помощи третьяго сословія, а, достигнувъ ея, отдѣлили себя отъ народа стѣной придворной знати и провинціальной аристократіи, которымъ и передали власть надъ городомъ и деревней. Выходило, что городскія общины сами себя ограбили и наказали. Когда это противорѣчіе раскрылось народному сознанію, революція должна

была вспыхнуть и королевская власть исчезнуть. Но революція нисколько не коснулась принципа государственности. Новое революціонное вино было влито въ старые псевдо-классическіе мѣха централизаціи, военной славы и національнаго шовинизма. Революція не только не препятствовала, но еще способствовала государственному процессу, напримѣръ, въ Германіи и Италіи, гдѣ борьба за свободу была однимъ изъ стимуловъ національнаго объединенія и образованія новыхъ обширныхъ государствъ изъ прежнихъ мелкихъ. Даже такой борецъ за свободу, какъ Гарибальди, находился подъ обаяніемъ идеи государственнаго единства, и на привѣтствіе толпы отвѣчалъ, поднявъ палецъ: Una! Единая Италія! Революція, парламентаризмъ, республика,—все это разные этапы на одномъ пути, разныя воплощенія одного и того же начала: культурно-творческой, борющейся за власть личности.

III.

Ничего подобнаго не было у насъ въ Россіи, гдѣ личность оказалась не творцомъ, а жертвой историческаго процесса, можетъ быть, потому, что Россія больше другихъ была удалена отъ морей и лишена горъ. Отсутствіе естественныхъ границъ—вотъ нашъ тысячелѣтній недугъ, исканіе границъ—вотъ нашъ тысячелѣтній кошмаръ. Лишенная естественныхъ границъ, личность не чувствовала себя въ безопасности, не начинала расти и развиваться. Еще въ началѣ, когда центръ русской исторіи сталъ складываться на окраинахъ, въ Новгородѣ, въ Кіевѣ, личность какъ будто просыпается для жизни, а вмѣстѣ съ нею даютъ первые ростки культура и гражданственность. Но по мѣрѣ того, какъ этотъ центръ передвигается въ необъятную русскую равнину, поближе къ Москвѣ, отсутствіе естественныхъ границъ становится рокомъ всего народа. Некогда было сосредоточиться, отдохнуть, начать жить для себя. Надо

было постоянно ждать не нападенія, нашествія, набѣга опредѣленнаго сосѣда, которые изощряютъ и поддерживаютъ собственную энергію, а нападенія невѣдомо кого и невѣдомо откуда, разрушительнаго, обезсиливающаго разлива враждебной стихіи. Со всѣхъ сторонъ открытые горизонты, вѣчное стояніе на распутьѣ ста дорогъ. Въ особенности роковое значеніе для народной психологіи имѣло татарское нашествіе и не столько по матеріальнымъ, сколько по нравственнымъ послѣдствіямъ. Татары, въ сущности, мало вмѣшивались во внутреннюю жизнь народа, довольствуясь данью и внѣшними знаками покорности. Но воображеніе народа было навсегда потрясено, парализовано испугомъ Вся Россія, какъ одинъ человѣкъ, сознала ужасъ своей судьбы; для всѣхъ стала очевидной невозможность культурнаго строительства. Нельзя воздвигать зданіе среди Сахары, подъ угрозой песчаныхъ урагановъ. Нельзя закладывать фундаментъ на морскомъ днѣ, на время обнаженномъ въ часы отлива и вскорѣ опять затопляемомъ волнами. При отсутствіи границъ, эта песчаная степь, этотъ враждебный океанъ грозили Россіи со всѣхъ сторонъ: они были вездѣ и нигдѣ.

Врагомъ русской земли стала сама земля, ея „величіе и изобиліе“, безкрайность, безграничность, отсутствіе границъ. Мать своимъ тѣломъ наваливалась на собственное дитя, грозя его задушить. Первое дѣло культуры, прокладываніе дорогъ, связываніе своего родного угла со всей страною въ одно живое цѣлое, стало невозможнымъ въ московской Руси. Равнина и безъ того обманываетъ своего жителя мнимой легкостью сообщеній. Зачѣмъ строить дороги, когда земля сама стелется скатертью, какъ дорога? Но, помимо этого, прокладывать дороги казалось опаснымъ, ибо ими можетъ воспользоваться „ворогъ“, непріятельская орда. При отсутствіи же дорогъ весенняя и осенняя распутица прерывали на цѣлые мѣсяцы общеніе между людьми. Отсутствіе границъ вело къ бездорожью, бездорожье къ безлюдью, а безлюдье къ отсутствію внутренней шлифовки, которую даетъ личности борьба за превосходство, за власть,

даже грубая борьба за блага жизни, конкурренція. Отсутствіе этой борьбы привело къ умаленію личной энергіи, къ усыпленію потребностей, къ заспанности, къ обезличенію.

IV.

Но отсутствіе естественныхъ границъ имѣло для насъ еще болѣе роковыя послѣдствія. Оно было причиной того, что исторія Россіи превратилась въ процессъ собиранія земли и созиданія единаго государства, которое не стояло бы на распутьѣ ста дорогъ, а упиралось бы въ моря и горы, которое не боялось бы нашествія дикихъ ордъ, а само покорило бы всѣ народы и племена, живущіе въ предѣлахъ этихъ горъ и морей. Дѣйствительно ли необходимъ для бытія Россіи былъ этотъ процессъ собиранія и покоренія или нѣтъ, рѣшить нелегко. Важно то, что необходимость эту признавалъ въ свое время весь русскій народъ, отъ князя до землепашца, отъ воина до священника. Всѣ равно вѣрили, что собираніе земли отъ моря до моря въ единое государство и защита этого государства составляютъ не только самое жизненное, но единственно жизненное дѣло всякаго гражданина. Подъ вліяніемъ этой вѣры русская личность уже не по принужденію, а добровольно отказалась отъ своего первородства. А такъ какъ культура создается только личностью и только въ борьбѣ за гегемонію и власть, то неудивительно, что всѣ сословія прозябали у насъ внѣ культуры, въ потемкахъ одичанія. Этотъ мракъ нельзя даже объяснять тѣмъ, что Россія лежала вдали отъ очага культуры. Съ принятіемъ изъ Византіи греческой вѣры, Россія вошла въ соприкосновеніе съ античнымъ міромъ, но вслѣдствіе захуданія личности не въ силахъ была развить въ себѣ принятое извнѣ сѣмя. Вотъ одинъ изъ многихъ примѣровъ, не изъ самыхъ значительныхъ. Въ X вѣкѣ тѣ же самые византійскіе мозаичисты, которые украшали церкви во Флоренціи и

Венеціи, работали также и въ Кіевѣ. И что же мы видимъ? Въ Италіи византійская мозаика принесла плоды: подъ ея вліяніемъ выросло самобытное искусство Чимабуэ, потомъ Джіотто, до великихъ художниковъ Возрожденія. Въ Россіи зерно заглохло и не дало ростковъ. Личности талантливыя и геніальныя возникали среди народа, но отцвѣтали, не расцвѣтши, и правъ былъ О. Буслаевъ, говоря, что „однообразіе и неразвитость религіознаго, полу-византійскаго стиля разныхъ поощбовъ русской иконописи вполнѣ соотвѣтствуютъ такому же косиѣнію древней Руси до XII столѣтія и въ литературномъ, и вообще въ умственномъ отношеніи“. Вотъ почему въ то время, когда стѣны сикстинской капеллы покрывались безсмертными фресками, московскіе князья, занятые собираніемъ земли, жили въ деревянныхъ хоромахъ-избахъ и воздвигали при помощи выписанныхъ мастеровъ храмы въ чужомъ стилѣ съ причудливыми куполами въ формѣ дынь и огурцовъ.

Наше духовенство, въ отличіе отъ европейскаго, со свѣтскою властью не состязалось, а, подобно другимъ сословіямъ, самовольно уступало свои прерогативы князю во имя собиранія земли. Въ великіе моменты этого собиранія русскіе святители, какъ Сергій Радонежскій, становятся почти оруженосцами князя. Въ остальное время они прозябаютъ въ тѣни своихъ монастырей, безъ библіотекъ и картинъ, не занимаясь ни теологіей, ни свѣтской наукой, внѣ борьбы, внѣ власти. Церковь учительская занималась тѣмъ, что свидѣтельствовала передъ народомъ о божественномъ происхожденіи власти. Церковь подвижническая освящала и оправдывала умаленіе личности, и народъ тысячами посѣщалъ обители этихъ подвижниковъ, ища какого-нибудь оправданія для своего собственнаго историческаго подвига. Церковная проповѣдь смиренія и святительскій примѣръ смиренія еще рѣзче опредѣлили сложившуюся подъ вліяніемъ многовѣковой исторіи столь необычайную, столь непонятную для европейца, двойственную, двухполярную психологію русскаго крестьянства. На одномъ полюсѣ, обращенномъ къ государству, къ отысканію и

охраненію его границъ,—безпримѣрное самопожертвованіе и энергія на другомъ полюсѣ, обращенномъ къ своей собственной личности, — столь же безпримѣрная апатія и нетребовательность. Лучшій воинъ въ мірѣ и худшій въ мірѣ земледѣлецъ—русскій народъ мирился съ такой нищетой и грязью, съ коими почти несовмѣстимо сознаніе человѣческаго образа. Но велика была вѣра народа въ призваніе государственной цѣлости, такъ велика, что мысль о цѣльной счастливой личности казалась ему грѣхомъ, почти преступленіемъ. Въ своемъ деревенскомъ быту, куда княжеская власть не вмѣшивалась, народъ устраивался такъ, что личность стиралась въ мірѣ и общинѣ, а не развивалась въ нихъ. Даже тогда, когда возмущенная личность протестовала и бѣжала за волей въ широкую степь, даже тогда, уже совершенно добровольно, она все же продолжала прежній подвигъ, становилась на стражѣ границъ государства (днѣпровское казачество), или искала новыхъ границъ (казачество уральское). Изъ всѣхъ сословій крестьянство больше другихъ пострадало отъ историческаго процесса въ матеріальномъ отношеніи и меньше другихъ—въ нравственномъ. Умаленіе личности отзывалось на крестьянствѣ только страданіями и жертвами, а жертва, на какой бы алтарь она ни была принесена, всегда очищаетъ. Вотъ почему слѣды культурнаго творчества въ московской Руси встрѣчаются только въ крестьянской массѣ. Такъ называемый „русскій стиль“ былъ созданъ только въ деревнѣ, русская пѣсня выросла только въ крестьянствѣ, былины сохранились только въ мужицкомъ быту. Любопытная черта: во всѣхъ странахъ простой народъ говоритъ на испорченномъ „patois“, чистый же языкъ составляетъ преимущество привилегированныхъ сословій; у насъ, наоборотъ, чистая великорусская рѣчь сохранилась только въ народной средѣ, и Пушкинъ учился языку у своей крестьянки-няни. Можно принять, какъ законъ, что чѣмъ выше какое-либо сословіе стояло у насъ въ государственномъ рангѣ, тѣмъ ниже оно стояло въ отношеніи культуры.

V.

Во всякомъ случаѣ, нѣтъ сомнѣнія, что въ культурномъ отношеніи наше боярство и дворянство стояло гораздо ниже тѣхъ, кого прежде называли голью, а теперь называютъ босяками. Боярство московской Руси не выработало никакихъ формъ рыцарской культуры, не создало никакого стиля, не украсило общежитія никакимъ благородствомъ. Психологія боярства отличалась такою же полярностью, какъ и психологія другихъ нашихъ сословій. Обращенный къ своей собственной личности, русскій дворянинъ проявлялъ такую же апатію, неряшливость и лѣнь, какъ и крестьянинъ и мѣщанинъ. И боярин, подобно смерду, добровольно отрекался отъ своихъ личныхъ прерогативъ во имя того же идеала государственнаго единства. Культъ чести, point d'honneur, этотъ изысканнѣйшій цвѣтокъ рыцарской культуры, у насъ выродился въ мѣстничество. Когда Лермонтовъ хотѣлъ воспѣть древне-русскаго рыцаря, онъ долженъ былъ искать своего героя не среди дворянъ, а среди купцовъ,—фактъ, съ европейской точки зрѣнія, непонятный.

Можетъ быть, въ европейскомъ смыслѣ, родового дворянства въ Россіи вовсе и не было. Оно замѣнялось личнымъ и потомственнымъ служилымъ сословіемъ, ибо дворянинъ былъ не только холопомъ князя, какъ личность, но еще помощникомъ князя, какъ защитникъ государственной цѣлости, какъ его намѣстникъ. Въ роли воина, на полѣ битвы, дворянинъ, боярин отличался такою же беззавѣтной храбростью, какъ крестьянинъ, но, къ несчастью, дворянинъ былъ не только воиномъ, но и чиновникомъ. Тутъ раскрывается передъ нами самая мрачная страница русской исторіи. Чиновничья власть выросла въ Россіи внѣ движенія культуры, внѣ свѣта контроля. Рука, протянутая для взятки, и рука, сжатая въ кулакъ, — вотъ двѣ эмблемы двоякой дѣятельности русскаго служилаго сословія, чиновничьей и полицейской. На од-

номъ полюсѣ — лѣнтяй Обломовъ, на другомъ, — насильникъ Сквозникъ-Дмухановскій. Конечно, въ свое время и Европа знала бюрократическій и полицейскій режимъ. Но „полицейскимъ государствомъ“ въ Европѣ называлось такое, которое, не довольствуясь своей функціей—охранять свободу и безопасность личности, само вмѣшивалось въ частную дѣятельность гражданъ, регулируя и предписывая тамъ, гдѣ хозяиномъ жизни должна быть только личность. Никакихъ подобныхъ притязаній у нашей бюрократіи не было. Ея задача была и проще и зловреднѣе: мѣшать возникновенію какихъ бы то ни было личныхъ и общественныхъ центровъ.

VI.

Но если единственной задачей нашей бюрократіи въ Россіи было подавленіе человѣческой личности въ интересахъ личности государственной, ради отысканія и защиты границъ, то ради чего, во имя какой исторической идеи, во имя какой культурной миссіи совершалось это расширеніе границъ? Когда римскіе легіоны покоряли всѣ извѣстныя тогда племена, они вдохновлялись идеей „pax romana“, римскаго мира, который долженъ былъ охранять свѣточъ античной культуры отъ окружавшаго океана варварства. Наполеонъ, какъ нѣкогда Александръ Великій, побѣждалъ мечомъ только непріятельскія арміи; сердца же народовъ онъ прельщалъ надеждой новой свободы. Англія въ своихъ колоніальныхъ завоеваніяхъ вдохновлялась идеаломъ промышленной культуры, какъ теперь Германія, почуявъ свою промышленную силу, вступаетъ на путь міровой политики. Можно не одобрять завоевательной политики всѣхъ этихъ народовъ, но нельзя отрицать ея культурной идейности. И только въ завоеваніяхъ русскихъ князей мы не въ силахъ открыть слѣдовъ какой бы то ни было миссіи. Завоевательная исторія Россіи была сплошнымъ географическимъ эпизодомъ безъ всякаго

историческаго содержанія. Привыкши у себя дома считать человѣческую личность врагомъ государственнаго единства, русская бюрократія переносила этотъ взглядъ на завоеванныя области, гдѣ, прежде всего, она старалась оборвать между людьми всѣ живыя связи языка, школъ, книгъ, собраній и союзовъ. Съ каждымъ новымъ завоеваніемъ сердце Россіи слабѣло, великорусскій центръ хирѣлъ, съ каждымъ завоеваніемъ на периферіи накоплялось все больше протеста. Историческій процессъ вырождался въ то противорѣчіе, о которомъ мы говорили выше и которое теоретически можетъ быть выражено такъ: государство, строющее свое географическое единство на гибели культурной личности, неминуемо должно придти къ географическому же распаденію,—по той причинѣ, что съ усовершенствованіемъ оружія, военное могущество страны все болѣе зависитъ отъ культурнаго развитія и самосознанія ея жителей. Практически противорѣчіе это раскрывалось съ поражающей очевидностью во весь петербургскій періодъ нашей исторіи.

Если идея русской бюрократіи заключалась въ географическомъ единствѣ, то понятно, что исключительной ея заботой была мысль о сильномъ вооруженіи, о могучей арміи. Но сила войска—величина производная и зависящая отъ многихъ факторовъ. При низкомъ уровнѣ культуры и техники центромъ военной силы является выносливость арміи, готовность каждаго отказаться отъ своей личности во имя цѣлаго. На такой стадіи развитія армія-полипъ сильнѣе арміи, состоящей изъ самостоятельныхъ личностей. Но вотъ уровень культуры поднимается, и вмѣстѣ съ ней совершенствуется военная техника. Индивидуальное личное самосознаніе становится и необходимымъ условіемъ военнаго могущества народа, главнымъ образомъ потому, что только самоцѣльная личность творитъ. Народъ-полипъ защищается, покоряетъ, умираетъ, но онъ не въ силахъ что-нибудь создать, не въ силахъ придумать не только новый типъ орудія или корабля, но и малѣйшій винтикъ измѣнить въ нихъ, для творческой работы у него нѣтъ органовъ. При развитіи



техники, государству некультурному или антикультурному остается пользоваться творчествомъ чужой культуры, становясь въ непримиримое противорѣчіе съ своей внутренней политикой. Даже краснокожіе дикари при столкновеніи съ культурой не долго защищаются своими отравленными стрѣлами и томагавками. Вскорѣ они бываютъ вынуждены заимствовать вооруженіе у ненавистныхъ имъ бѣлыхъ, отстрѣливаться отъ культуры созданными культурой ружьями. Неужели частная побѣда такихъ дикарей означаетъ пораженіе культуры? Не знаменуетъ ли она, наоборотъ, побѣду культуры даже въ рукахъ дикарей? Однако, эти частныя побѣды не могутъ долго длиться: наступаетъ моментъ, когда техника достигла такой сложности и точности, что личное самосознаніе становится необходимымъ не только для творчества, но и для пользованія плодами чужого творчества. Если краснокожій можетъ стрѣлять изъ магазиннаго ружья, то уже со сложнымъ механизмомъ броненосца ему не справиться. Когда техника достигла такой высоты, участь антикультурной государственности безповоротно рѣшена.

VII.

При московскихъ князьяхъ военная техника находилась въ младенчествѣ, и наша армія-полипъ, въ которой солдатъ почти ничѣмъ не отличался отъ военачальника, могла считаться непобѣдимой. Но бюрократія забывала, что все человѣчество—живой организмъ, что, если народъ въ своемъ подвижничествѣ согласился выпить такую чашу, какъ царствованіе Ивана Грознаго, то гдѣ-то тамъ, за предѣлами московскаго государства, живутъ и мыслятъ личности, создается культура, составляются чертежи, льются пушки, строятся корабли, и что каждый взмахъ творческой руки, каждое движеніе культурной мысли все глубже роетъ могилу, въ которую неминуемо, въ свой часъ, будетъ свалено все то, что было враждебно свободной личности и мысли.

Первымъ самодержцемъ, сознавшимъ необходимость перевооружить свое войско на культурный ладъ, былъ Петръ Великій. Разсматривая русскую исторію съ высоты ея государственной идеи, мы видимъ, что названіе „Преобразователя“ должно быть понято скорѣе въ смыслѣ результатовъ, чѣмъ намѣреній. Если Петръ и былъ реформаторомъ, то трагическимъ. Сознательно онъ мечталъ не о преобразованіи Россіи, а о ея перевооруженіи. Трагизмъ Петра заключается въ томъ, что, желая укрѣпить нашу государственность, онъ своими руками создалъ ея ахиллесову пяту—флотъ. Не культуру хотѣлъ онъ заимствовать у Европы, а у культуры хотѣлъ подслушать для своихъ государственныхъ цѣлей ея военные совѣты. Поневолѣ привезъ онъ въ Россію сѣмена личнаго самосознанія, ибо всякое научное знаніе, всякое культурное дѣланіе, будучи создано личностью, въ свою очередь таитъ въ себѣ магію вызывать къ жизни и формировать личность.

Однако, на первыхъ порахъ случай благословилъ взятое у культуры оружіе. И такъ велико обаяніе силы, что въ побѣдахъ русской арміи при Петрѣ, Екатеринѣ, Александрѣ I долгое время видѣли торжество нашей государственной идеи, между тѣмъ какъ, на самомъ дѣлѣ, побѣждалъ народъ. Центръ тяжести все еще находился въ стихійныхъ свойствахъ солдата. Въ послѣдній разъ стихія одержала побѣду надъ личностью въ 1812 году, и Толстой въ „Войнѣ и Мирѣ“, разгадавъ своимъ геніемъ внутреннюю сущность отечественной войны, все же находился подъ обаяніемъ случая и удачи. Но съ этого момента центръ тяжести мѣняется; изъ стихійной храбрости онъ переносится въ культурное самосознаніе офицера и солдата. Когда въ слѣдующій разъ русскія войска и флотъ помѣрялись силами съ европейскими, народный героизмъ уже не могъ перевѣсить недостатковъ бюрократическаго организма. Надъ Россіей разразился сперва севастопольскій, а затѣмъ цусимскій погромъ, приведшіе къ освободительному движенію.

Соціалъ-гуманизмъ.

I.

Разрушительная задача освободительнаго движенія заключается въ устраненіи тѣхъ условій, которыя, угнетая русскую личность, дѣлали ее неспособной для культурнаго творчества. Отсюда логически слѣдуетъ, что положительная задача движенія должна заключаться въ томъ, чтобы разбудить освобожденную личность для культурной работы.

Такое опредѣленіе творческой задачи революціи, будучи логически неоспоримымъ, однако, практически безполезно, какъ слишкомъ формальное. Никто не сомнѣвается, что политически обновленная Россія вступитъ на путь культурнаго строительства; вопросъ лишь въ томъ, каково будетъ направленіе этого пути и содержаніе этой творческой работы.

Мы должны твердо помнить, что законовъ историческаго развитія, обязательныхъ во всѣ времена и для всѣхъ народовъ, не существуетъ вовсе. Исторія каждаго народа складывается подъ вліяніемъ многихъ и сложныхъ условій, изъ которыхъ одни, вродѣ экономическихъ, имѣютъ какъ бы универсальный характеръ, а другія — географическія, психологическія, культурныя—для каждаго народа свои. Вотъ почему духовный обликъ двухъ народовъ, даже современныхъ другъ другу, и живущихъ по сосѣдству, иногда отличается многими своеобразными чертами. Такъ, напримѣръ, условія экономическаго производства были почти одинаковы въ древней Греціи и Персіи, ба-

зируя и тутъ, и тамъ на принудительномъ трудѣ рабовъ. Однако, Персія коснѣла въ деспотизмѣ и варварствѣ, между тѣмъ, какъ Греція расцвѣла для свободы и культуры. Въ Іудеѣ, при появленіи Христа, хозяйственныя отношенія остались неизмѣнными, какими были до Него. Однако, благодаря условіямъ историческимъ и созданнымъ ими психологическимъ переживаніямъ, возникло религіозное воодушевленіе, которое само сдѣлалось исторической силой для другихъ народовъ. То же различіе народной психологіи мы замѣчаемъ и въ наши дни. Въ Германіи соціалистическія идеи разливаются по всей странѣ могучимъ потокомъ; въ Англіи соціализмъ еле брезжитъ, еле бьется, какъ обморочный пульсъ. Въ той же Англіи идея монархизма почитается всѣми, какъ народная святыня: въ современной Франціи народъ смотритъ на монархизмъ, какъ на реакціонное пугало. А между тѣмъ Франція, Англія, Германія стоятъ на той же ступени культурнаго развитія и по историческимъ воспоминаніямъ и личной психологіи почти ничѣмъ не отличаются одна отъ другой.

Сколь же громадное должно быть различіе между душевнымъ строемъ европейской личности и русской, выросшихъ при совершенно иныхъ условіяхъ внѣшнихъ и внутреннихъ, и какъ великъ долженъ быть уклонъ предстоящаго намъ историческаго пути отъ европейскаго. Если вѣрно только то, что характеръ и судьба народа опредѣляются не капризомъ судьбы, но условіями реальности, то несомнѣнно, что русская личность, выступая теперь на арену культуры и творчества, не представляетъ собою tabula rasa, на которой безъ измѣненій могутъ быть скопированы европейская мысль и чувство. Тѣ долгія столѣтія, которыя Россія провела подъ гнетомъ своей исторической идеи, прошли для самосознанія русской личности не безслѣдно. Въ хорошую или дурную сторону они опредѣлили ея своеобразный душевный строй, и оттого предстоящее намъ теперь культурное творчество не можетъ не отличаться своеобразіемъ и самобытностью.

О томъ, что русское строительство должно отличаться какими-то самобытными чертами, мечтали у насъ представители самыхъ противоположныхъ политическихъ партій, отъ патріотовъ-славянофиловъ до революціонера-Герцена, но громче всѣхъ о русской самобытности кричали славянофилы, и оттого самое слово „самобытность“ сдѣлалось для насъ ненавистнымъ и слегка подозрительнымъ. Но ложь славянофиловъ заключалась не въ томъ, что они вѣрили въ опредѣляющую силу историческихъ условій, а въ томъ, что они выдавали за положительныя особенности русской исторіи ея отрицательныя, уродливыя стороны, подлежавшія ломкѣ. Представьте себѣ, что кто-нибудь, подъ предлогомъ культа человѣческаго „я“, сталъ бы совѣтовать людямъ развивать въ себѣ случайные недостатки и уродства,—хромому усиливать свою хромоту, заикѣ—утрировать свое заиканіе, а горбатому—накладывать на горбъ еще подушку. Нѣчто подобное проповѣдывали и славянофилы, убѣждая насъ во имя самобытности культивировать уродливые недостатки нашей исторіи—хромоту произвола, заиканіе суевѣрія, вѣками натертый горбъ народнаго испуга и смиренія.

Теперь исторія исцѣлила насъ отъ этихъ недуговъ. Теперь мысль о своеобразномъ направленіи нашего культурнаго творчества не должна болѣе ни пугать, ни смущать насъ. Не слѣдуетъ забывать, что направленіе это не зависитъ ни отъ нашихъ намѣреній, ни отъ нашего сознанія. Народъ, какъ и отдѣльная личность, идетъ по тому пути, по которому его ведутъ и толкаютъ внѣшнія и внутреннія силы, заложенныя въ окружающемъ мірѣ и въ его безсознательной волѣ. Но по этому пути онъ можетъ идти со свѣточемъ сознанія или блуждать въ полу-сознательныхъ потемкахъ. Сознаніе—только одна изъ многихъ внутреннихъ силъ, опредѣляющихъ нашу судьбу. Оно избавляетъ насъ отъ ненужныхъ скитаній, отъ лишней траты силъ, отъ безполезныхъ столкновеній. Поэтому намъ нужно вскрыть творческую идею нашей исторіи съ такой же очевидностью, съ какой передъ нами выяснилась ея разрушительная идея. Итакъ, спросимъ

себя, въ чемъ заключаются особенности нашей судьбы, которыя опредѣлили нашъ своеобразный душевный строй и должны повліять на направленіе нашего культурнаго творчества?

Исторія наша отличается отъ европейской не эпизодически, а морфологически, отличается по тому основному процессу, которому подвергалась личность въ своемъ ростѣ и развитіи. Въ Европѣ личность развилась нормально, у насъ болѣзненно. Въ Европѣ личность была творцомъ государства, у насъ — его жертвой и отрицаніемъ. Оттого въ Европѣ всѣ явленія общественной и государственной жизни носятъ на себѣ печать личности, проникнуты идеаломъ личнаго счастія, тѣмъ началомъ, которое Шопенгауэръ на философскомъ языкѣ называетъ „principium individuationis“ и которое на разговорномъ языкѣ называется „индивидуализмомъ“. У насъ же личность, подъ многовѣковымъ гнетомъ своей исторіи, мало-по-малу заглушила въ себѣ идеалъ индивидуалистическаго счастья, побѣдила principium individuationis и вмѣсто него пріобрѣла новый идеалъ, новое чувство, которое можно назвать чувствомъ соціальности, но не сословной или классовой, а всечеловѣческой, — соціальности гуманитарной. Неудивительно поэтому, что изъ всѣхъ культурныхъ ученій запада мы всего страстнѣе откликнулись на доктрину соціализма, какъ на самую близкую намъ въ идеалѣ. Но довольствоваться этой доктриной мы не можемъ, ибо европейскій соціализмъ такъ же глубоко, хотя болѣе замаскированно, проникнутъ психологіей индивидуализма, какъ всѣ другія проявленія европейской общественности. Русскій соціалъ-гуманизмъ чувствуетъ себя тѣсно подъ горизонтомъ индивидуализма, хотя бы классового, и не раньше вздохнетъ свободно, чѣмъ расширитъ этотъ горизонтъ до простора всечеловѣческаго единства. Въ этомъ расширеніи и углубленіи соціалистической доктрины и заключается, можетъ быть, главная задача нашего самобытнаго культурнаго творчества. Но для того, чтобы отнестись къ этой задачѣ вполнѣ сознательно, мы прежде всего должны разсмотрѣть ближе природу и содержаніе европейскаго индивидуализма.

Обыкновенно подъ индивидуализмомъ разумѣютъ болѣзненное модное настроеніе, преувеличенное самосознаніе влюбленной въ себя личности, и, говоря о немъ, всегда упоминаютъ имена Штирнера, Ницше, Ибсена. Въ такомъ пониманіи индивидуализма кроется глубокое недоразумѣніе. Названные писатели только нашли формулу для индивидуализма, со свойственной всѣмъ эпигонамъ трагической откровенностью раскрыли сущность того душевнаго строя, который опредѣлилъ собою всю европейскую исторію, отъ ея первыхъ шаговъ, отъ католичества и средневѣкового монашества, отъ рыцарства и феодализма до реформаціи, до капиталистическаго мѣщанства, до соціализма, до послѣднихъ проявленій модернизма включительно. Если формула для индивидуализма найдена только въ наши дни, если его настроенія только теперь достигли сознанія, то всего вѣроятнѣе— потому, что эти настроенія уже изжиты человѣчествомъ и на смѣну имъ можетъ быть, подъ грозою русской революціи, создается новый душевный строй соціалъ-гуманизма, которому принадлежитъ будущее.

II.

Истинная сущность индивидуализма заключается въ томъ, что нормально ростущая личность, прикованная къ своимъ потребностямъ и навсегда замкнутая въ нихъ, относится къ своему счастію, къ удовлетворенію этихъ потребностей, какъ къ единственной цѣли жизни, а на весь внѣшній міръ смотритъ, какъ на средства къ достиженію этой цѣли. Внѣшній же міръ, съ точки зрѣнія самоцѣльной личности, распадается на двѣ огромныхъ сферы: природу и человѣчество. Къ природѣ самоцѣльная личность относится съ первичной любовью, вѣрнѣе, съ первичнымъ эросомъ, съ вожделѣніемъ голода, такъ какъ природа—единственный резервуаръ всевозможныхъ благъ, матеріальныхъ и духовныхъ. Къ человѣчеству самоцѣльная личность

относится съ такимъ же первичнымъ, незамиримо-настороженнымъ чувствомъ соперничества, ибо остальные люди—соискатели тѣхъ же самыхъ благъ природы, такія же ненасытныя пасти, какъ она сама.

Когда впервые на землѣ, по легендѣ, двое братьевъ сошлись другъ съ другомъ среди природы, первымъ жестомъ сильнѣйшаго былъ жестъ соперничества и вражды. Иначе и не могло быть, ибо, не будучи благомъ другъ для друга, они оба посягали на одни и тѣ же блага природы.

Отсюда два великихъ историческихъ факта, къ которымъ приводитъ индивидуализмъ. Первый—обращенный къ природѣ, объективнаго характера—заключается въ культурномъ творчествѣ. Индивидуализмъ нельзя мыслить безъ культуры. Личность, движимая голодомъ своихъ потребностей, должна прежде всего добывать, создавать предметы, вещи, блага, утоляющіе этотъ голодъ. Въ творчествѣ весь смыслъ и единственное оправданіе индивидуализма. Второй фактъ—психологической окраски, обращенный къ человѣчеству—заключается въ непримиримой борьбѣ каждой личности со всѣми другими. Исторія Европы выросла изъ индивидуализма, какъ растеніе изъ сѣмени, и поэтому она вся безъ остатка распадается на исторію культуры, т. е. созиданія благъ, и исторію борьбы изъ-за обладанія этими благами. Чѣмъ меньше благъ и чѣмъ труднѣе ихъ добываніе, тѣмъ ожесточеннѣе борьба соискателей. Въ будущемъ можно мыслить такіе усовершенствованные способы производства, при которыхъ благъ, даже самыхъ изысканныхъ, хватитъ на всѣхъ одинаково. Съ той ступени культурнаго развитія, на которой мы стоимъ теперь, это идеальное будущее представляется почти незримымъ по своей отдаленности. Но и въ этой отдаленной идеальной туманности мы вправѣ мыслить чувство вражды и соперничества уменьшившимся въ своей напряженности, дошедшимъ наконецъ до нуля. Но у насъ нѣтъ ни одного основанія предположить даже въ идеалѣ, что эта первичная вражда какимъ-нибудь нормальнымъ, безболѣзненнымъ

процессомъ можетъ перейти въ противоположное ему чувство всеобщей любви: въ существѣ индивидуализма нѣтъ задатковъ, нѣтъ сѣмянъ, изъ которыхъ могъ бы вырости цвѣтокъ любви не вожделѣющей. Чувство вражды и соперничества—неизмѣнный душевный строй, имманентный индивидуализму законъ общественныхъ отношеній, который Гоббсъ выразилъ формулой: „человѣкъ человѣку волкъ“.

Однако, и волки выходятъ на добычу не въ одиночку, а стаями. Если бы отдѣльная личность могла собственными силами создать всѣ нужныя ей блага и защитить ихъ, то возможно, что человѣкъ и не сталъ бы общественнымъ животнымъ. Но силы личности ограничены и въ творчествѣ, и въ борьбѣ. Индивидуализмъ неизбѣжно приводитъ къ соціальности, но только къ соціалъ-эгоизму, къ соціальности служебнаго, производнаго характера, т. е. личность вступаетъ въ общественныя отношенія не изъ симпатіи къ обществу, а ради своихъ эгоистическихъ цѣлей. Такъ, въ основѣ патріотизма лежитъ, конечно, чувство любви, но не гражданина къ гражданину, а каждаго гражданина къ однимъ и тѣмъ же благамъ природы и культуры. Личности вступаютъ между собою въ союзы, образуютъ цехи, сословія, классы, связанные общностью интересовъ и имѣющіе цѣлью взаимную защиту этихъ интересовъ и борьбу изъ-за нихъ съ другими союзами, сословіями, классами. Подобно тому, какъ волкъ среди стаи дѣлается не добрѣе, а смѣлѣе и кровожаднѣе, и личность, вступая въ солидарныя отношенія съ другими, не отказывается отъ борьбы съ людьми, но пріобрѣтаетъ новое оружіе для борьбы. Между членами союза устанавливаются какъ бы временныя перемирія, создаются отношенія нейтральныя, но этотъ временный отказъ отъ борьбы личность спѣшитъ наверстать усиленной борьбой со стоящими внѣ союза. Французъ къ французу, столяръ къ столяру, банкиръ къ банкиру въ условіяхъ обыденной жизни никакой любви не чувствуютъ. Даже солдаты одной арміи не испытываютъ другъ къ другу никакой симпатіи. Но стоитъ общему врагу пригрозить

интересамъ союза, и всѣ его члены зажигаются огнемъ не взаимной любви, но общей ненависти къ общему врагу. Солидарность интересовъ — таковъ первый коррективъ противъ духа индивидуализма. Солидарность какъ будто сковываетъ волны индивидуалистической вражды, но иногда это лишь тонкій ледяной покровъ, подъ которымъ текутъ тѣ же волны, еще болѣе темныя и холодныя.

Второй коррективъ противъ индивидуализма и второй источникъ соціальности заключается въ кооперативности, въ необходимости для людей создавать культуру сообща. Не только отдѣльная личность, но и союзъ, классъ, даже цѣлый народъ не въ силахъ создать всѣ нужныя блага собственнымъ трудомъ и геніемъ. Приходится прибѣгать къ чужой помощи. Здѣсь личность предстоитъ личности уже въ новомъ аспектѣ, не какъ соперникъ по обладанію благами и не какъ союзникъ по ихъ защитѣ, а какъ сотрудникъ по ихъ созданію. На сотрудника нельзя смотрѣть только какъ на орудіе, приходится признавать за нимъ самостоятельную сферу правъ. Кооперативность создаетъ тѣ отношенія, которыя мы называемъ правомъ. Признаніе чужого права — вотъ крайняя уступка, которую личность можетъ сдѣлать въ пользу ближняго. Эта уступка ведетъ къ гражданственности и миру, но она не въ силахъ преобразить первичнаго взаимнаго соперничества, на которомъ зиждется индивидуализмъ. Стоитъ какому-нибудь классу или народу сознать себя достаточно сильнымъ для того, чтобы обойтись безъ чужого сотрудничества, и кора правовыхъ отношеній лопается, а скрытое пламя первичной вражды прорывается наружу.

Для полноты слѣдуетъ упомянуть о третьемъ коррективѣ противъ индивидуализма, — о чувствѣ общительности, которое гонитъ личность изъ одиночества на свѣтъ жилья, на говоръ людской. Обѣдъ, съѣденный въ компаніи, вкуснѣе обѣда, проглоченнаго наединѣ. Большинство же развлеченій, наполняющихъ наши досуги, — зрѣлища, пляски, бесѣды, — внѣ соціальности немыслимы. Но нужно ли прибавить, что связь, рожда-

емая этой общительностью, въ смыслѣ любви равна нулю и что филистеръ, состоящій членомъ десяти ферейновъ и благодушествующій каждый вечеръ въ пріятельской компаніи, остается такимъ же черствымъ эгоистомъ и недоступнымъ жалости эксплоататоромъ, какъ если бы онъ проводилъ всю жизнь мрачнымъ нелюдимомъ?

Кромѣ этихъ трехъ коррективовъ производнаго характера, индивидуализмъ знаетъ еще два чувства соціальности уже несомнѣнно первичныхъ и непосредственныхъ. На первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить чувство половое. Сфера половыхъ отношеній, можетъ быть, единственная, въ которой личность предстоитъ личности, не какъ соперникъ или сотрудникъ или сотрапезникъ, а какъ часть природы, какъ вещь, какъ благо само по себѣ, какъ объектъ вожделѣнія, какъ предметъ эроса. При зарожденіи каждой семьи вспыхиваетъ этотъ незаимствованный благостный лучъ, и оттого въ индивидуалистическомъ обществѣ семья и отношенія между ея членами составляютъ особый міръ, имѣющій свой источникъ свѣта и живущій по своимъ законамъ. Но именно вслѣдствіе своей несоизмѣримости съ остальными видами соціальности, семья стала величайшимъ врагомъ общечеловѣческой любви. Почти всѣ проявленія общественнаго зла,— ярость конкурренціи, жестокость эксплоатаціи—имѣютъ своимъ мотивомъ и оправданіемъ любовь къ семьѣ, заботу о дѣтяхъ, надежду передать имъ награбленное добро. Тотъ, кто захотѣлъ бы проповѣдывать теперь соціалъ-гуманизмъ, долженъ былъ бы прежде всего порвать между людьми путы семейныя и повторить слова того, кто въ любви къ ближнему видѣлъ благо само по себѣ: оставь отца и мать.

Второе соціальное чувство, столь же первичнаго характера, заключается въ славолюбіи и тѣсно связанномъ съ нимъ властолюбіи. Кто ищетъ славы или власти, тотъ нуждается въ ближнемъ, какъ въ непосредственномъ объектѣ для удовлетворенія своей потребности. Но относительно властолюбія само собою понятно, что, будучи соціальнымъ и сплачивая личность съ об-

ществомъ, это чувство никогда не можетъ стать соціалъ-гуманитарнымъ, не можетъ переродиться въ любовь. Наоборотъ, во властвующемъ оно вырождается въ презрѣніе къ людямъ, а въ толпѣ—въ ненависть къ властелину. Другое дѣло славолюбіе, героическій импульсъ, который если не переходитъ въ любовь, то какъ бы замѣняетъ ее, заставляя личность отказаться отъ своихъ благъ, жертвовать ими для блага другихъ, во имя чужого признанія. Къ несчастью, чувство это исключительное и по объему своего дѣйствія относится ко всей психологіи индивидуализма такъ, какъ остріе церковнаго шпица — къ его громадѣ. Героическій импульсъ доступенъ только героямъ. Но и герой, жертвующій собой ради славы, въ большинствѣ случаевъ служитъ не всему человѣчеству, а извѣстному классу или народу, который готовъ вѣнчать его безсмертіемъ и признать своимъ Ахиллесомъ, но подъ условіемъ, чтобы онъ, какъ Ахиллесъ, истребилъ какъ можно большее число враговъ. Герой не того или другого класса, а всего человѣчества почти немыслимъ въ индивидуалистическомъ обществѣ, а если мыслимъ, то скорѣе въ сферѣ, наиболѣе отдаленной отъ психологіи и этики—въ сферѣ научныхъ изслѣдованій и борьбы съ природой. Наконецъ, истинный героизмъ, по самой своей природѣ, есть нѣчто неустойчивое, обреченное на жертву, самоубійственное. Въ современномъ обществѣ столько зла, вражды, страданій, что героическая личность должна себя чувствовать каплей воды, пролитой на песокъ Сахары, обреченной на немедленное и почти безслѣдное исчезновеніе. За всѣмъ тѣмъ все-таки слѣдуетъ признать, что героическое славолюбіе есть единственная яркая искра, которую даетъ индивидуализмъ, хотя въ ней же отрицаетъ себя и трагически сгораетъ.

III.

Такова психологія индивидуализма, насквозь проникающая собою всѣ пласты европейскаго человѣчества,—рыцарство, мѣ-

щанство, соціализмъ. Чувство самоцѣльной личности было тѣмъ жерновомъ, который перемололъ всѣ событія европейской исторіи, минувшей и современной, и когда однажды подъ этотъ жерновъ попало со стороны чужое, твердое, какъ алмазъ, тѣло, оно и съ нимъ справилось. Я говорю о Христовой проповѣди любви, залетѣвшей въ европейское сознаніе случайно, изъ души чужого народа, изъ глубины невѣдомой ей психологіи, со дна непонятныхъ ей страданій. Слово любви, какъ свѣтъ радія, обладаетъ чудеснымъ свойствомъ все собою проникать, все заражать своею силой. Оно невольно заразило собой и эгоистическую душу европейца, и много времени понадобилось индивидуализму для того, чтобы претворить въ себѣ, уподобить себѣ, подмѣнить проповѣдь любви. Не умѣя устранить ученіе Христа, индивидуализмъ фальсифицировалъ его, и не разъ, а дважды оставилъ его внѣшній видъ, но влилъ въ него свое собственное содержаніе. Впервые эта фальсификація была совершена католичествомъ, сдѣлавшимъ изъ словъ Христа орудіе борьбы, власти и инквизиціонной свирѣпости. Во второй разъ эту фальсификацію,—уже окончательную,—учинила Реформація, превратившая ученіе о любви человѣка къ ближнему въ ученіе о любви личности къ искупившему ее Богу, о благодарности человѣка за принесенную ради него божественную жертву.

Протестантизмъ замѣнилъ божественную любовь, — любовь къ ближнему во имя Бога,—божественнымъ эросомъ,—любовью къ Богу во имя себя. Впослѣдствіи буржуазія, воспитанная на идеяхъ реформаціи, сдѣлала изъ жертвы Христа условіе духовнаго комфорта, страховой полисъ личности противъ адскаго огня, подушечку совѣсти, которую индивидуумъ клалъ на перины и подушки матеріальныхъ благъ, для большаго удобства. И это длилось до тѣхъ поръ, пока личность перестала вѣрить въ огонь ада, и страхованіе божественною жертвой оказалось ненужнымъ. Тогда религіозное сознаніе самоцѣльной личности стало линять: изъ эгоистически-вѣрующаго („вѣра безъ дѣлъ“) сдѣлалось эгоистически-невѣрующимъ (идеалъ „сверхчеловѣка“).

За исключеніемъ этого случайнаго эпизода съ христіанствомъ, исторія Европы вся выросла изъ психологіи индивидуализма и вся къ ней сводится. Нравственна ли эта психологія или нѣтъ,—для философа исторіи вопросъ второстепенный. Для него важно знать, нормальна ли она и устойчива ли. Нѣтъ сомнѣнія, что душевный строй индивидуализма слѣдуетъ признать нормальнымъ, ибо на планѣ исторіи онъ является продолженіемъ зоологической борьбы за существованіе, но равновѣсіе, создаваемое имъ, нельзя считать устойчивымъ. Свѣтлая сторона индивидуализма заключается въ его отношеніи къ природѣ. Тутъ непритворный восторгъ творчества, тутъ религія жизнерадости, тутъ обожаніе красоты, неутомимость знанія. Творчество вызываетъ необходимость борьбы, борьба укрѣпляетъ энергію для творчества. Но есть у индивидуализма и темная сторона—неустойчивость всѣхъ образуемыхъ имъ соціальныхъ отношеній. Личность вступаетъ въ общество не вслѣдствіе избытка своихъ силъ, а вслѣдствіе ихъ недостатка, и, благодаря этому основному минусу, личность чувствуетъ себя въ обществѣ загнанной и безпомощной. Стоитъ личности пошатнуться, чтобы она была безжалостно раздавлена. Въ современномъ обществѣ развилось особое чувство, которое можно называть соціальнымъ страхомъ. Личность постоянно дрожитъ за свое достояніе и, встрѣчаясь съ ближнимъ, прежде всего со страхомъ ощупываетъ свои карманы и успокаивается лишь тогда, когда она и на лицѣ ближняго читаетъ тотъ же соціальный страхъ. Но тотъ, у кого совсѣмъ нѣтъ достоянія, долженъ бояться за свою жизнь и свободу, ибо въ современномъ обществѣ неимѣніе своего угла составляетъ преступленіе, наказуемое по законамъ. Общество чувствуетъ ужасъ передъ тѣмъ, кому не за что бояться.

Поэтому внѣшняя стройность отношеній и общественный порядокъ въ любой изъ европейскихъ странъ являются ничѣмъ инымъ, какъ временной гармоніей взаимно уравновѣшенныхъ соперничествъ и страховъ. Стоитъ этому равновѣсію пошатнуться и наружу прорывается скрытая сущность индивидуализма —

вражда всѣхъ противъ всѣхъ. Каждая европейская революція и есть такой вулканъ безпредѣльной, почти безпричинной вражды и жестокости. Не зная психологіи индивидуализма, мы никогда не поймемъ такихъ явленій, какъ терроръ французской революціи, и не сможемъ объяснить, какимъ образомъ проповѣдники свободы и братства, будучи искренно проникнуты идеаломъ справедливости, превзошли по своей безцѣльной кровожадности Калигулу и Ивана Грознаго. Цѣлое поколѣніе какъ будто опьянѣло отъ крови и протрезвилось лишь благодаря кровопусканію наполеоновскихъ войнъ. Впослѣдствіи кора соціальныхъ отношеній какъ будто опять отвердѣла, но, кажется, близко время, когда она снова растрескается, и расплавленная лава индивидуалистической вражды снова потечетъ по европейской культурѣ, разрушая все на пути.

IV.

Нѣтъ сомнѣнія, что если бы Россія развивалась такъ же нормально, какъ остальная Европа, то психологія индивидуализма сдѣлалась бы и нашимъ душевнымъ строемъ. Но случилось не такъ. Русская личность выросла при условіяхъ, какъ бы составляющихъ исключеніе изъ общаго историческаго закона, такое же, какое, напримѣръ, представляютъ собою рыбы, живущія на днѣ океана, изъ общаго зоологическаго закона. По общему закону ни одна живая органическая ткань не можетъ выдержать давленія свыше нормальнаго. Но вотъ на днѣ океана, на глубинѣ пяти верстъ, подъ давленіемъ свыше 200 атмосферъ, достаточномъ для того, чтобы сплющить толстый металлическій цилиндръ, живутъ и множатся мягкотѣлыя существа, свободно двигаясь подъ вѣчнымъ прессомъ, среди вѣчнаго мрака, обходясь вовсе безъ глазъ или пріобрѣтя вмѣсто глазъ огромные самосвѣтящіеся электрическіе фонари. Вѣчно жертвуя своимъ счастіемъ и достоинствомъ ради отысканія гра-

ницъ и цѣлости государства, русская личность за много вѣковъ потеряла чувство культурнаго зрѣнія, потеряла остроту эгоистическаго голода; и вмѣстѣ съ тѣмъ лишилась импульса къ творчеству, къ созданію условій комфорта, къ научному изслѣдованію, къ эстетическому впечатлѣнію. Вы помните горькое слово Тургенева, когда, посѣтивъ лондонскій музей, гдѣ собраны всѣ образцы всемірной культуры, онъ долженъ былъ сказать себѣ, что если бы Россія и все ея прошлое превратились въ ничто, въ несуществовавшій сонъ, то ни на одной полкѣ музея не убавилось бы ни однимъ культурнымъ пріобрѣтеніемъ. Въ русскомъ характерѣ, подъ гнетомъ географическаго кошмара, развилась безпечность, равнодушіе, апатія, но глубоко ошибся бы тотъ, кто этотъ сонъ воли принялъ бы за смерть воли, кто на русскую личность смотрѣлъ бы, какъ на паралитика, который долго пролежалъ безъ движенія и теперь долженъ учиться двигаться и ходить. Гегель, рѣшившій въ своей философіи исторіи, что у русскаго народа (у славянства) нѣтъ своей исторической миссіи, показалъ только ограниченность индивидуалиста, берущагося судить о духовномъ строѣ, не похожемъ на его собственный.

Медленнымъ упорнымъ процессомъ, похожимъ на процессъ образованія кристалловъ въ земной корѣ, русская личность внутренно преображалась. Постоянный отказъ отъ своего счастія, обнищаніе личной жизни творчествомъ и красотой, вызванное этимъ обнищаніемъ безволіе,—все это медленно глушило и тушило въ русской личности сердцевинный огонь вражды и соперничества, который составляетъ скрытую двигательную силу европейскаго индивидуализма. Въ теченіе долгихъ вѣковъ русская личность привыкла помѣщать центръ жизни не въ себѣ, а въ чемъ-то внѣшнемъ, огромномъ, безкрайнемъ, привыкла ставить цѣлое выше частнаго, „не-я“ выше „я“. Сила центростремительнаго вожделѣнія медленно стала превращаться въ силу центробѣжную, въ силу излучиванія. То, что мы зовемъ личнымъ эгоизмомъ, вполнѣ можетъ быть уподоблено силѣ притяженія. Каждый атомъ дѣйствуетъ такъ, будто бы онъ былъ центромъ вселенной: влечетъ,

тянетъ всѣ другіе атомы къ себѣ. Это и есть психологія индивидуализма. Атомы вступаютъ другъ съ другомъ въ союзы, образуютъ тѣла, конгломераты тѣлъ, планеты, которыя, черезъ взаимное притягиваніе, устанавливаютъ какую-то гармонію, не исключающую, однако, возможности столкновенія и катастрофъ. Но есть еще другая сила—сила свѣта, которая не тянетъ къ своему центру, а, наоборотъ, сама вѣчно отдаетъ себя, отъ центра бѣжитъ вдаль. Впрочемъ, лучи обыкновеннаго свѣта стремятся вдаль лишь до тѣхъ поръ, пока не встрѣтятъ преграды. Тогда они отражаются и идутъ назадъ. Но въ природѣ есть еще лучи ультра-фіолетовые и лучи радія, не отражающіеся, всепроникающіе. О нихъ поистинѣ можно сказать, что они вѣчно стремятся впередъ, въ поискахъ несуществующихъ границъ, вѣчно тратятъ свое „я“ для того, чтобы освѣщать и согрѣвать ближнее и дальнее, вселенское „не-я“. Подъ давленіемъ историческихъ судебъ въ русскомъ сознаніи и совершился таинственный процессъ трансформаціи одной силы въ другую: русская личность стала радіоактивной, начала излучивать отъ себя къ народу, отъ себя къ обществу, отъ себя къ человѣчеству грустную, блѣдносвѣтящуюся, всепроникающую нѣжность. Вмѣсто вожделѣнія, хотя бы эстетическаго, вмѣсто вражды, хотя бы и священной, вмѣсто мстительности, хотя бы и справедливой, въ русскомъ сознаніи зажглось новое, еще невѣдомое донынѣ, можетъ быть, жемчужно-болѣзненное, въ болѣзни выстраданное, съ темнаго дна исторіи вынесенное на свѣтъ чувство соціалъ-гуманитарное, чувство всечеловѣческой любви.

V.

Я хорошо знаю, какія мнѣ могутъ быть сдѣланы возраженія, и также знаю, какъ вообще ничтожны и безплодны всякія національныя самоопредѣленія и самовосхваленія. Нѣтъ народа, который не считалъ бы себя или богонзбраннымъ, или христіан-

нѣйшимъ, или культурнѣйшимъ, что̀ однако не мѣшало этимъ народамъ бороться другъ съ другомъ, стремиться къ богатству и власти, словомъ, дѣйствовать и мыслить совершенно такъ же, какъ и всѣ другіе обитатели земли. Не окажется ли такимъ же призракомъ и признаніе русскаго народа любвеобильнѣйшимъ? Меня также могутъ спросить: въ какихъ собственно явленіяхъ русской жизни—историческихъ или бытовыхъ, — я вижу воздѣйствіе этой будто-бы присущей русской личности особенной соціалъ-гуманитарной любви? Въ звѣрствахъ ли Разиныхъ и Пугачевыхъ? Въ семейномъ ли быту русскаго купечества, созданномъ по Домострою? Или русскихъ ремесленниковъ, гдѣ смертный бой женъ и дѣтей составляетъ до сихъ поръ самое обыденное явленіе? Въ отношеніи ли русскихъ помѣщиковъ къ своимъ крѣпостнымъ? Въ подвигахъ ли современныхъ черныхъ сотенъ? Въ психологіи ли истинно-русскихъ людей? Въ погромахъ ли, чинимыхъ надъ беззащитнымъ населеніемъ? И т. д., и т. д.

Вопросамъ этимъ, знаю, не будетъ конца, и—увы!—фактически противъ нихъ ничего возразить нельзя. Но, говоря о преображенной русской психологіи, я не думаю утверждать, что русская личность уже теперь стала совершенной и ангелоподобной. Я лишь утверждаю, что подъ историческимъ гнетомъ въ русскомъ сознаніи образовалось новое чувство, зажегся новый свѣтъ, новый идеалъ. Но для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, необходимо разсмотрѣть не низшія и не будничныя побужденія русской личности, а ея идеальныя стремленія и сравнить ихъ съ идеальными же стремленіями другихъ народовъ. Вѣдь и раковина, содержащая жемчужину, отличается отъ другихъ не своимъ внѣшнимъ видомъ и качествами, а только присутствіемъ въ ней этой самой болѣзненно-выстраданной жемчужины, которой нѣтъ въ другихъ. Поэтому, какъ на доказательство своего утвержденія, я долженъ сослаться на самыя идеальныя явленія русской жизни и, прежде всего, на нашу литературу.

VI.

Русская литература, вѣрнѣе, русскій романъ—явленіе такого громаднаго всемірнаго значенія, что считать его случайнымъ, не связаннымъ съ самой завѣтной психологіей русской личности, совершенно нельзя. Такъ отнеслось къ нему все культурное человѣчество. Всѣ сразу почувствовали, что рѣчь идетъ не о новыхъ виртуозахъ слова, не о новой школѣ или манерѣ письма, но о новомъ строѣ душевномъ, о невѣдомой донынѣ духовной субстанціи. Но какой? Европейская критика сказала о русскомъ романѣ все, что могла, связала его съ христіанствомъ, сводила къ чувству жалости, присущей славянской натурѣ, къ религіи человѣческихъ страданій,—сказала все, кромѣ главнаго и единственнаго, ибо тогда она должна была бы осудить сплошь свою собственную не только литературу, но и культуру. Мы, воспитавшіеся на русскомъ романѣ, чувствуемъ, что въ немъ живетъ какая-то особенная правда, которой нѣтъ слѣда въ произведеніяхъ европейскихъ. Но эта правда вовсе не то, что называется реализмомъ. По остротѣ наблюденія и вѣрности передачи ни Теккерей, ни Флоберъ, ни Зола не только не уступятъ нашимъ романистамъ, но, можетъ быть, еще превзойдутъ ихъ. Однако, правда экспериментальнаго романа кажется намъ такою же неправдой, какъ и вымыселъ романтизма. Дѣло въ томъ, что въ европейской литературѣ, несмотря на различіе школъ и пріемовъ, мы всегда слышимъ фальшивую ноту индивидуализма, всегда видимъ его судорожную гримасу. Писателю-индивидуалисту, прикованному къ тачкѣ личнаго эгоизма, остается одно изъ двухъ: или превозносить личное начало, рисовать его въ героическихъ чертахъ, притворяться всемірно-возвышеннымъ, будучи мелкозамкнутымъ, т. е. лгать, или же рисовать индивидуализмъ въ его подлинныхъ чертахъ, искаженныхъ злобой и отталкивающихъ, т. е. обличать. Романтизмъ, идеализируя, лжетъ; реализмъ, говоря правду о лжи, осуждаетъ: „J'accuse“. Не то мы видимъ въ ли-

тературѣ русской, которая совмѣщаетъ въ себѣ высшій идеализмъ съ крайнимъ реализмомъ. Происходитъ это оттого, что русскій писатель относится къ изображаемымъ лицамъ точно такъ же, какъ эти лица относятся къ міру, любя міръ, вселенски съ нимъ сливаясь, преображая его. Русскіе художники говорятъ правду о правдѣ. Вслѣдствіе этой коренной разницы настроеніе есть такая ступень, такая высота, съ которой для насъ, воспитавшихся на русскомъ романѣ, вся европейская литература кажется и должна казаться сплошной ложью, декламаціей, изысканностью, не исключая ни выспреннихъ гимновъ къ природѣ Шелли, ни будто бы холоднаго олимпійства Гёте, ни будто бы пламенной сентиментальности Шиллера, ни разочарованнаго демонизма Байрона, ни жизнерадостнаго демонизма Ницше и Ибсена. Чѣмъ европейскій писатель краснорѣчивѣе, патетичнѣе, электрическиярче, тѣмъ болѣе онъ расходится съ тѣмъ, что мы называемъ правдой, и неудивительно, что геніальнѣйшій, создавшій наиболѣе свѣтлыхъ бликовъ и темныхъ пятенъ, Шекспиръ долженъ былъ показаться нашему Толстому самымъ надуманнымъ и фальшивымъ изо всѣхъ.

Различія между духомъ европейской литературы и нашей такъ рѣзки и постоянны, что они могутъ быть схвачены общею формулой. Можно сказать, что *содержаніе и паѳосъ* европейскаго романа и русскаго остаются неизмѣнными. Всякій европейскій романъ, по содержанію, неизмѣнно сводится къ изображенію человѣка, всякій русскій романъ также неизмѣнно сводится къ преображенію, „воскресенью“ человѣка. Паѳосъ или двигательная сила европейскаго романа — любовь къ природѣ, къ предметамъ и трагизмъ человѣческихъ коллизій. Паѳосъ русскаго романа, наоборотъ, заключается въ презрѣніи къ предметамъ и въ страстной, то умиленной, то гнѣвной, смотря по темпераменту писателя, любви къ людямъ. Въ этомъ отношеніи наши писатели, при всемъ различіи политическихъ и религіозныхъ идей, представляютъ удивительное единство. Казалось бы, нельзя вообразить бо́льшую пропасть, нежели та, которая раздѣляетъ рели-

гіозность Достоевскаго отъ атеизма Чехова или проповѣдь непротивленія Толстого отъ проповѣди революціоннаго мщенія Горькаго. А между тѣмъ, всѣ они вдохновлены одною страстью и горятъ однимъ свѣтомъ. Въ твореніяхъ каждаго изъ нихъ просвѣтляется и преображается какая-нибудь темная сторона жизни,—подпольная озлобленность, барское безсердечіе, интеллигентная дряблость или босяцкое отчаяніе. И монахъ Зосима, и князь Неклюдовъ, и офицерскія три сестры, и бродяга Лука,—всѣ они дѣти одной семьи, всѣ они идутъ по одной дорогѣ,—отъ эгоизма къ любви, отъ своего „я“ къ человѣчеству, и оттого всѣ ихъ слова и поступки не краснорѣчивы, не—эстетичны, не—въ себѣ замкнуты, а правдивы, проникающе-властны, всемірны.

Столь же поразительно единодушіе русскихъ писателей въ ихъ отрицательномъ отношеніи къ культурѣ, порожденной индивидуализмомъ. Достоевскій ведетъ подкопъ подъ самую основу индивидуализма,—подъ эвдемонизмъ, подъ всеобщую увѣренность, что человѣкъ стремится къ наслажденіямъ и бѣжитъ отъ страданій. Толстой, болѣе другихъ увѣренный въ своей правотѣ, вышвыриваетъ изъ своего храма всѣ плоды просвѣщенія вообще,—науку, искусство, медицину, астрономію, химію, музыку Бетховена, поэзію Шекспира, отвергаетъ все культурное творчество во имя недѣланія, какъ прежде отвергалъ всю культурную борьбу во имя непротивленія. Съ устраненіемъ же творчества и борьбы отъ культуры не остается ничего. Младшіе богатыри русскаго романа, Чеховъ и Горькій,—каждый по-своему, тоже ополчаются на культуру. Чеховъ, болѣзненно влюбленный въ искренность, боится философіи, искусства, религіи, какъ чего-то, превышающаго силы простой, нехитрой души, какъ красивой лжи, какъ реторической натяжки. Онъ золъ на профессора эстетики и дѣлаетъ изъ него пошлаго идіота, золъ на философа и заключаетъ его въ сумасшедшій домъ, золъ на ученаго и доводитъ его до ипохондріи. Что же касается Горькаго, то весь міръ, созданный имъ, является антиподомъ культуры. Во имя

голой и босяцкой правды Горькій, кажется, готовъ отвергнуть не только высшія, но самыя начальныя блага культуры, до осѣдлости, до своего угла включительно. У каждаго изъ этихъ писателей есть какъ будто свой пунктъ, къ которому онъ стремится. Достоевскій указываетъ на монастырь. Толстой зоветъ въ крестьянскую хату, Чеховъ заглядываетъ въ уютный домикъ, гдѣ живутъ настоящіе люди, Горькій норовитъ въ ночлежный домъ. Но на самомъ дѣлѣ они всѣ боятся не культуры, а ея индивидуалистической закваски, боятся новаго культурнаго фарисейства, не менѣе убійственнаго для духа любви, чѣмъ древнее іудейское.

VII.

Этотъ своеобразный душевный строй присущъ не только нашимъ художникамъ, но и писателямъ по вопросамъ философскимъ и соціальнымъ. Когда русскіе соціалъ-демократы повторяютъ европейскіе термины, они вкладываютъ въ нихъ свое содержаніе и, говоря, напримѣръ, о будущемъ господствѣ пролетаріата, разумѣютъ вовсе не то, что ихъ европейскіе единомышленники разумѣютъ государство, основанное не на солидарности интересовъ, а непремѣнно на взаимной любви. Еще рѣзче видно это различіе въ той области, гдѣ русскому генію пришлось сыграть особенно выдающуюся роль, — именно въ ученіяхъ объ анархизмѣ. Казалось бы, что анархизмъ, отрицая государство во имя личности, не можетъ не быть индивидуалистическимъ. Это вѣрно по отношенію къ анархистамъ европейскимъ. Они отрицаютъ современное государство, потому что оно служитъ эгоизму немногихъ и направлено противъ эгоизма всѣхъ. Будущее общество, основанное на эгоизмѣ всѣхъ, на свободномъ договорѣ всѣхъ членовъ, должно руководствоваться принципомъ справедливости: каждому свое. Русскіе же анархисты отрицаютъ теперешнее государство, потому что оно

сковано закономъ и не даетъ простора врожденному намъ чувству любви. Будущее общество должно держаться на принципѣ: каждому все, каждый беретъ все, что ему нужно, и даетъ все, что можетъ. Но вотъ нѣсколько цитатъ, нѣсколько отвѣтовъ русскаго и европейскаго анархизма на основные вопросы морали и общественности. Буду ссылаться на теоретиковъ анархизма, наиболѣе извѣстныхъ и вліятельныхъ,—Прудона, Штирнера, Тэкера, Бакунина и Кропоткина, оставляя въ сторонѣ Толстого, о которомъ мы уже говорили.

I. Каковъ истинный принципъ общественнаго устройства?

Отвѣты европейскаго анархизма:

„Для того, чтобы я оставался свободнымъ и не подчинялся никакому закону, кромѣ созданнаго мною самимъ, для того, чтобы я управлялъ самъ собою, необходимо построить все зданіе общества на идеѣ добровольнаго договора“ (Прудонъ, Idée générale, p. 235).

„Что такое добро, что такое зло? Я принадлежу себѣ, а я не добръ и не золъ. Эта двойственность для меня не имѣетъ смысла. Мое благо не благо божественное или человѣческое, не истина, не добро, не право, не свобода, а единственное мое благо. Оно не всеобще, а единично мое „я“. Ничего нѣтъ выше моего „я“. (Штирнеръ, Der Einzige und sein Eigenthum).

„Я ничего не дѣлаю „изъ любви къ Богу“, ничего не дѣлаю „изъ любви къ человѣку“, но все, что совершаю, я дѣлаю изъ любви къ себѣ“ (Штирнеръ, тамъ же, 426).

„Наслажденіе жизнью должно торжествовать надъ жаждой жизни одолѣть ее въ двоякомъ проявленіи, должно равно уничтожить духовное стремленіе, какъ и тѣлесное, должно искоренить въ насъ жажду идеала, какъ и физическій голодъ“ (Штирнеръ, тамъ же, 429).

„Анархисты не утилитаристы, но эгоисты въ строгомъ значеніи слова“.—„Единственный критерій нашего естественнаго права, это — сила“. — „Всякій вправѣ убить или поработить

ближняго, вправѣ подчинить себѣ весь міръ, лишь бы онъ былъ въ силахъ это исполнить".—„Но для индивидуума выгоднѣе, чтобы онъ былъ окруженъ такими же, какъ онъ, свободными личностями" (Тэкеръ, глава американскаго анархизма, редакторъ журнала Liberty, авторъ книги „Instead a book").

Теперь выслушаемъ отвѣтъ русскаго анархизма:

„Индивидуумъ не иначе можетъ сознать свои человѣческія права и осуществить ихъ, какъ сознавая ихъ во всѣхъ другихъ людяхъ и участвуя съ ними въ ихъ осуществленіи. Никто не можетъ освободить себя, не освободивъ вокругъ себя всѣхъ другихъ людей".—„Свобода индивидуума ни что иное, какъ отраженіе его человѣческаго достоинства и права въ сознаніи всѣхъ свободныхъ людей, его братьевъ и равныхъ". (Бакунинъ, La théologie politique de Mazzini, 91).

„Искренняя", безкорыстная наука показываетъ намъ, что всякое развитіе предполагаетъ отрицаніе отправной точки. Такъ какъ, по ученію матеріалистовъ, основа или отправная точка нашей жизни матеріалистическая, то наша цѣль, отрицая ее по необходимости, должна быть идеалистической". (Бакунинъ, Dieu et l'Etat, 52).

„Мы вѣримъ въ торжество человѣчества на землѣ. Къ этому торжеству мы взываемъ изъ глубины души и стараемся приблизить его общими усиліями" (Бакунинъ, ib, 152).

II. На чемъ будетъ основываться право собственности въ идеальномъ обществѣ?

Отвѣтъ европейскаго анархизма:

„Если мы хотимъ завладѣть землей, отнявъ ее у теперешнихъ собственниковъ, то давайте соединимся вмѣстѣ, образуемъ союзъ, который и сдѣлается собственникомъ земли... Такимъ же образомъ, если мы хотимъ лишить теперешнихъ собственниковъ ихъ другого достоянія, отнимемъ и его, сдѣлаемъ его собственностью похитителей... Соединимся вмѣстѣ, чтобы совершить эту кражу" (Штирнеръ, Der Einz., 330).

„Каждому принадлежитъ въ собственность то, что онъ создалъ своимъ собственнымъ трудомъ“ (Тэкеръ).

Отвѣтъ русскаго анархизма:

„Каждое открытіе, каждый шагъ впередъ, каждое обогащеніе знаній коренится въ физическомъ и умственномъ трудѣ прошлаго и настоящаго. Какое же имѣю я право присвоить себѣ малѣйшую частицу этого безконечнаго цѣлаго и сказать: это принадлежитъ мнѣ, а не всѣмъ вамъ?“ (Кропоткинъ, Conquête du pain, 8—9).

III. Каковы будутъ отношенія свободнаго, основаннаго на договорѣ, общества къ отдѣльной личности?

Отвѣтъ европейскаго анархизма:

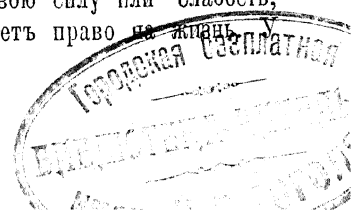
„Если ты поклялся исполнить договоръ, ты становишься членомъ союза свободныхъ людей. Въ случаѣ нарушенія договора, съ ихъ стороны или съ твоей, вы отвѣтственны другъ передъ другомъ. Отвѣтственность эта, смотря по важности мотива или рецидиву, можетъ повлечь за собою исключеніе изъ общества и даже смертную казнь“ (Прудонъ, Idée gén., 342—343).

„Общество вправѣ принудить каждаго исполнить обѣщаніе, данное въ договорѣ. Въ случаѣ нарушенія договора общество, подвергая нарушителя смерти, не совершаетъ убійства... Возможно даже, что къ нарушителю будетъ примѣнена пытка, но лишь въ томъ случаѣ, если смертная казнь и тюремное заключеніе окажутся недѣйствительными“ (Тэкеръ).

А вотъ отвѣтъ русскаго анархиста:

„Не будетъ ни тюремъ, ни другихъ карательныхъ учрежденій. Что же касается личностей съ преступными наклонностями, то самой честной и практической исправительной мѣрой для нихъ будетъ наше братское съ нимъ отношеніе, нравственная поддержка, которую они найдутъ въ насъ, полная свобода“. (Кропоткинъ, Les prisons, 58).

„Каждый человѣкъ, несмотря на свою силу или слабость, геній или тупость, прежде всего имѣетъ право на жизнь,



каждаго изъ насъ врожденное право на удобства жизни, и каждому принадлежитъ право рѣшить самому, въ чемъ эти удобства для него заключаются". —„Въ случаѣ нехватки матеріаловъ, въ будущемъ обществѣ преимущество будетъ принадлежать старикамъ и дѣтямъ, словомъ—наиболѣе слабымъ". (Кропоткинъ, Conquête du pain, 26, 233).

Эти цитаты, которыя могутъ быть продолжены до конца, достаточно краснорѣчивы сами по себѣ и не нуждаются въ комментаріяхъ.

Цитаты эти ярче всякихъ разсужденій показываютъ, какъ велика разница между нашимъ душевнымъ строемъ и европейскимъ. Бакунинъ и Кропоткинъ по убѣжденіямъ примыкаютъ къ матеріалистамъ и на словахъ какъ будто проповѣдуютъ индивидуализмъ, но за словами и убѣжденіями, которыя могутъ быть наносными, волнуется еще міръ стихійныхъ чувствъ, скрывается вся творческая природа человѣка, и вотъ, на глубинѣ этой первичной „natura naturans", Бакунинъ и Кропоткинъ являются живымъ отрицаніемъ индивидуализма и страстными, хотя и безсознательными, апостолами всечеловѣческой, индивидуально-непостижимой, только мистически оправдываемой вселенской любви. Между тѣмъ Прудонъ и Штирнеръ, на словахъ воюя противъ государства и принципа власти, обнаруживаютъ какъ разъ тѣ чувства и настроенія, которыми вдохновлялись всѣ узурпаторы власти и поработители народовъ: безусловный эгоизмъ и культъ силы. То, что Наполенъ считалъ закономъ только для себя, Штирнеръ хотѣлъ бы возвести въ законъ для всякой личности. На мѣсто одного безусловнаго эгоизма ставится милліонъ такихъ же безусловныхъ эгоизмовъ. Форма жизни какъ будто измѣнилась, но духовное содержаніе осталось неизмѣннымъ. Разница между диктаторскими наклонностями Наполеона и анархической мечтою Штирнера только количественная. Качественно же, не выходя изъ предѣловъ европейской исторіи, трудно найти явленіе, которое не объяснилось бы удовлетворительно философіей безусловнаго эгоизма, и вполнѣ логично поступилъ

Ницше, противополагая идеалъ сверхчеловѣка не тому или другому европейскому идеалу, а ученію Христа.

VIII.

Русская литература—художественная и общественная—вотъ первое проявленіе и главное доказательство нашей самобытности. Но новая субстанція русской психологіи выразилась не только въ словѣ, а и въ дѣйствіи. Второе проявленіе и второе доказательство нашей самобытности, это то освободительное движеніе, которое началось въ шестидесятыхъ годахъ и непрерывнымъ потокомъ дошло до нашихъ дней. Теоретики европейскаго соціализма учатъ, что всякая политическая революція есть результатъ предшествовавшаго экономическаго переворота и совершается тѣмъ классомъ, cui prodest,—кто, благодаря ей, становится господствующимъ въ области хозяйства.

Этотъ историческій законъ, если вѣренъ, то не больше, чѣмъ всѣ историческіе законы, т. е. вѣренъ субъективно, а не объективно, вѣренъ для того общества и тѣхъ классовъ, которые способны возстать противъ власти и жертвовать собой только ради своихъ матеріальныхъ выгодъ и экономическаго господства. Въ исторіи русской революціи законъ этотъ оказался невѣрнымъ, и всѣ русскіе революціонеры— живое опроверженіе теоріи историческаго матеріализма. Никому въ голову не придетъ утверждать, что вожаки нашего революціоннаго движенія хлопотали или помышляли объ интересахъ буржуа или землевладѣльцевъ,—тѣхъ классовъ, къ которымъ они сами принадлежали по рожденію и воспитанію. Слѣдуетъ подчеркнуть, что они не пристали къ чужому движенію, не дѣлали невольной уступки, подобно французскимъ дворянамъ въ 89 мъ году, а сами накликали грозу революціи, въ экономическомъ отношеніи—на свою голову. Въ особенности это слѣдуетъ сказать о народникахъ, дѣятельности которыхъ нельзя даже объяснять подражаніемъ европейскому примѣру, что̀ съ большой натяжкой можно бы сдѣлать примѣ-

нительно съ соціалъ-демократамъ. Въ томъ необычайномъ, нигдѣ въ мірѣ не повторявшемся движеніи, которое извѣстно подъ названіемъ „хожденія въ народъ“, представители привилегированныхъ классовъ отреклись не только отъ своихъ экономическихъ привилегій, но и отъ своего духовнаго „я“, слѣпо вѣруя въ какую-то правду не свою, внѣ-культурную, народную, въ поискахъ которой они и шли въ деревню. Самый же народъ, т. е. тотъ классъ, который экономически былъ заинтересованъ въ торжествѣ революціи, ловилъ и передавалъ въ руки жандармовъ своихъ освободителей, не потому, что онъ былъ доволенъ своимъ экономическимъ положеніемъ, а потому, что еще не очнулся отъ своего историческаго сна. Впрочемъ, и современники этого движенія объяснили его не экономическими причинами, а психологическими, и народникамъ была дана кличка „кающихся дворянъ“. Вѣрно ли это опредѣленіе или нѣтъ, но пусть укажутъ во всемірной исторіи на другой случай, когда бы господствующій классъ покаялся въ своемъ господствѣ и добровольно уступилъ первенство классу порабощенному, не ожидая отъ этого никакихъ выгодъ не только на землѣ, но и на небѣ. Мнѣ кажется, что сама по себѣ кличка „кающихся дворянъ“ едва-ли была вѣрна. Въ настроеніи революціонеровъ не было момента покаянія, угрызенія. И вообще, въ ихъ психологіи нельзя открыть слѣдовъ какого бы то ни было личнаго чувства, личнаго разсчета, личной радости, даже личной скорби. Сила, подвигавшая ихъ на страданія и смерть, была та же самая, которая вдохновила нашу литературу и составляетъ нашу высшую, просвѣтленную индивидуальность. Да не смущаетъ насъ присутствіе въ этихъ словахъ какъ бы нѣкотораго національнаго самомнѣнія. Сознаніе своей высшей индивидуальности налагаетъ на насъ такія тяжелыя обязанности, требуетъ такихъ жертвъ, что о самомнѣніи, а тѣмъ болѣе о самодовольствѣ, не можетъ быть и рѣчи... Сознавъ свой идеалъ, постараемся быть достойными его. Больше намъ не о чемъ безпокоиться.

Отсутствіе личнаго и классоваго разсчета сказалось у насъ въ психологіи не только крайнихъ партій, но и сравнительно-умѣренныхъ. Я говорю о партіи народной свободы, отношеніе которой хотя бы къ аграрному вопросу было эпизодомъ чисто-русскимъ, немыслимымъ, почти непонятнымъ съ европейской точки зрѣнія. Нигдѣ въ мірѣ нельзя представить себѣ, чтобы землевладѣльцы требовали принудительнаго отчужденія земли у себя же—въ пользу крестьянъ.

Неожиданность подобныхъ фактовъ объясняется тѣмъ, что и наше освободительное движеніе — такой же взрывъ несознанныхъ нами, глубоко скрытыхъ въ народной душѣ чувствъ, какъ и европейскія, но только иныхъ чувствъ, не личнаго и классоваго соперничества и мщенія, а соціалъ-гуманитарной любви. Французская революція начала съ того, что изобрѣла гильотину, русская прежде всего потребовала отмѣны смертной казни. Самъ по себѣ террористическій жестъ не опредѣляетъ чувства, которое привело къ нему. Охотникъ бросается съ ножомъ на звѣря, чтобы добыть его шкуру. Мать бросается на того же звѣря, чтобы защитить свое дитя. Жестъ—тотъ же, но различны переживанія. Возьмемъ два какъ будто одинаковыхъ событія—поступокъ Шарлотты Корде и нашей любой террористки.

По мотивамъ, по обстановкѣ оба поступка почти одинаковы. И тутъ, и тамъ молодая дѣвушка съ необыкновеннымъ героизмомъ убиваетъ незнакомаго человѣка, видя въ немъ врага родины. Но приглядитесь къ переживаніямъ обѣихъ героинь, и передъ вами откроются два разныхъ духовныхъ міра. Корде дѣйствовала изъ чувства священной ненависти къ тирану. Она ненавидѣла и мстила. „Я въ жизни ненавидѣла только одно существо и теперь доказала, съ какою силой“,—пишетъ она въ тюрьмѣ. Рѣшившись принести себя въ жертву ради „мира Франціи“, Корде спокойно и гордо идетъ къ цѣли, исполненная чувства своего превосходства. Ея психологія—яркая иллюстрація къ тому героическому славолюбію, которымъ, какъ мы ви-

дѣли, вѣнчается индивидуализмъ, трагически въ немъ сгорая. Корде ни на минуту не сводитъ взора со своей героической личности. Умиленная своимъ нравственнымъ величіемъ, она позируетъ, изрекаетъ, сознавая, что на нее глядитъ потомство. Она продаетъ самое дорогое—свою молодую жизнь, но за дорогую плату—за безсмертную славу. За день передъ покушеніемъ она пишетъ „адресъ французскому народу“, который прячетъ на груди, отправляясь къ Марату. Исполнивъ свой подвигъ, она сочиняетъ свое знаменитое письмо къ Барбару, ясное, самодовольное—только о себѣ. Помѣчается письмо не обыкновенной датой, а новой эрой, начавшейся съ ея подвига: „второй день приготовленія къ миру“.—„Пусть друзья мои,—пишетъ она,—радуются при мысли о той радости, какую я испытаю, когда встрѣчу въ Елисейскихъ Поляхъ тѣнь Брута и нѣсколькихъ другихъ героевъ древности. Что касается моихъ современниковъ, то среди нихъ мало патріотовъ, умѣющихъ умирать за родину, какъ слѣдуетъ“. Она сравниваетъ себя съ Алкидомъ, „истребителемъ дикихъ звѣрей“. За день до казни она письменно проситъ Комитетъ Общественнаго Спасенія прислать къ ней на утро въ тюрьму миніатюриста, чтобы срисовать ея портретъ, которымъ она хочетъ почтить родной городъ. На казнь она отправляется, стоя и озирая толпу съ гордой улыбкой на лицѣ, а когда колесница достигла Площади Революціи, она проситъ палача указать ей, гдѣ гильотина, „такъ какъ я еще никогда не видала“. Можно сказать, что ея поза не прекратилась со смертью, а продолжалась и послѣ нея, конечно, въ народномъ воображеніи. Когда палачъ оскорбилъ пощечиной отрубленную голову Корде, многіе изъ толпы видѣли, какъ щека казненной покраснѣла отъ негодованія...

О, какая бездна отдѣляетъ этотъ мраморный, олимпійскигордый индивидуализмъ отъ простой, человѣчески-жгучей, слезами залитой любви, которую испытываютъ наши героическія женщины, никогда не созерцающія ни себя, ни потомства, иду-

щія выполнять свою миссію какъ бы противъ воли, загипнотизированныя мыслью о страданіяхъ народа, гонимыя скорбью и жалостью...

Русскій народъ и лучшій его цвѣтъ—русская интеллигенція—вступаютъ на арену историческаго творчества, какъ бы обремененные любовью, и дорога эта кажется столь свѣтлой, что почти ослѣпляетъ нашу надежду. Къ какому совершенству личности, къ какимъ новымъ отношеніямъ и формамъ общежитія приведетъ она, трудно предвидѣть, потому что мы—первые, идущіе по ней. Можетъ быть, только съ русской революціей Прометей будетъ, наконецъ, раскованъ, освобожденъ отъ скалы, къ которой приковалъ его мстительный Зевесъ индивидуализма, ибо съ русской революціей вступаетъ въ оборотъ жизни новая духовная сила. И если правда, что чувство любви, подобно свѣту радія, все проникаетъ и всему сообщаетъ свои свойства, то нѣтъ сомнѣнія, что русская революція повліяетъ на исторію человѣчества, хотя до сихъ поръ нѣтъ народа, который своей прошлой судьбой былъ бы подготовленъ раздѣлить съ Россіей ея миссію. Исключеніе, быть можетъ, слѣдуетъ сдѣлать для одного народа, въ которомъ личность выросла подъ такимъ же, если еще не бо́льшимъ, историческимъ давленіемъ, чѣмъ личность русская,—для народа еврейскаго.

IX.

Позволю себѣ сдѣлать небольшое отступленіе, не вовсе, кажется, чуждое нашей темѣ. Существуетъ же, должно быть, какая-нибудь внутренняя связь между русской революціей и еврействомъ, если враги революціи, желая унизить ее въ глазахъ народа, такъ упорно называютъ ее еврейской. Связь эта несомнѣнна и даже по своей природѣ глубже и неразрывнѣе, чѣмъ можетъ показаться съ перваго взгляда. Казалось бы, нѣтъ двухъ народовъ, болѣе различныхъ по судьбѣ. Съ одной стороны, изобиліе земли, съ другой стороны, ея отсутствіе; съ одной

стороны—поиски несуществующихъ границъ, съ другой—поиски столь же несуществующаго отечества; съ одной стороны—ужасъ открытаго пространства, съ другой—ужасъ замкнутаго гетто. И, вслѣдствіе такого различія судьбы, такое же различіе въ образѣ жизни, во внѣшнихъ чертахъ, въ народномъ самочувствіи. Съ одной стороны земледѣлецъ и воинъ, съ другой—купецъ и посредникъ, съ одной стороны безоглядная широта натуры, безразсчетливая удаль, съ другой— сосредоточенный разсчетъ, пугливая оглядка.

Все это, конечно, вѣрно, но въ самомъ интимномъ и важномъ, въ отношеніи къ природѣ и человѣку, къ своему „я“ и „не-я“, еврейская личность и русская, благодаря общей судьбѣ, родственно похожи одна на другую, и то, что оба народа, чуждые по происхожденію, внѣшности, языку, обычаямъ, но родственные по процессу развитія личности, сошлись для общаго культурнаго дѣла, кажется какимъ-то чудомъ, загадкой исторіи. Если взглянуть на судьбу древняго Израиля съ большого отдаленія, съ высоты орлинаго полета, что мы увидимъ? Народъ, считавшій себя избраннымъ, святымъ, „народъ священниковъ“, проходитъ черезъ исторію, почти совсѣмъ непричастный всемірной культурѣ, не поработавъ въ мастерской природы, не создавъ ни архитектуры, ни живописи, не участвовавшій въ мудрости жрецовъ, но зато вынесшій изъ своихъ странствій вѣчную „Книгу“ и явившій міру нѣсколькихъ пророковъ правды. Взгляните съ той же высоты на судьбу Россіи, и вы увидите такой же великій народъ, называвшій святымъ не себя, а просторъ своей земли, народъ, также мало участвовавшій въ культурной работѣ человѣчества и также давшій міру нѣсколько книгъ и нѣсколькихъ пророковъ правды...

Отсутствіе земли привело къ такимъ же психологическимъ послѣдствіямъ, какъ ея изобиліе. Подобно русской личности, и еврейская должна была отказаться отъ своихъ индивидуалистическихъ правъ, употребляя всю свою желѣзную энергію на то, чтобы сохранить отъ гибели цѣлое, сохранить свой народъ, тоже

окруженный огненнымъ кольцомъ ненависти. Русскій народъ символизировалъ свою государственную цѣлость въ лицѣ единаго князя, еврейскій народъ символизировалъ свою національную цѣлость въ идеѣ единобожія, въ лицѣ единаго Іеговы, этого небеснаго Іоанна Грознаго. И подобно тому, какъ бюрократія, противясь культурѣ и свободѣ, привела къ Севастополю и Цусимѣ, и единобожіе, по тѣмъ же причинамъ, не спасло евреевъ отъ вавилонскаго плѣна и римскаго пораженія. И еврейскій народъ очутился въ роли Іова, нѣкогда богатаго и сильнаго, а теперь нищаго, лежащаго на гноищѣ. И вотъ, на ложѣ этого гноища, подъ давленіемъ неповторявшихся въ исторіи страданій и униженій, въ сердцѣ еврейской личности погасъ огонь индивидуальной личности и зажегся свѣтъ любви къ „не-я", тотъ свѣтъ, который горитъ въ подвигѣ Христа такъ же ярко, какъ въ словахъ и поступкахъ современной русской интеллигенціи. Процессъ излучиванія шелъ такъ же, какъ и въ Россіи,—отъ личности сперва къ государству, а потомъ, когда государственный идеалъ рушился, излучиваніе продолжалось далѣе—къ человѣку вообще, къ ближнему. При Христѣ процессъ этотъ совершился въ душѣ немногихъ избранныхъ. Еврейская масса, подобно нашимъ черносотенцамъ, еще сохранила вѣру въ абсолютное могущество Іеговы и за это ослѣпленіе поплатилась еще двумя тысячелѣтіями скитаній и униженій.

Въ эти двѣ тысячи лѣтъ еврейскій народъ, по своему культурному убожеству, превзошелъ даже московскую Русь. Если о допетровской Руси можно сказать, что она умерла, не оставивъ послѣ себя руинъ, то лишь въ сравненіи съ останками великихъ классическихъ и средневѣковыхъ культуръ. Но руины великокняжеской и боярской культуры покажутся несмѣтными богатствами, если сравнить ихъ съ тѣмъ, что осталось послѣ еврейства. У московской Руси была все-таки своя одежда, грубоживописная, свое убранство теремовъ, свое церковное великолѣпіе, свои иконы, своя утварь, свои игры и забавы.

Ничего подобнаго не было у евреевъ, которымъ ихъ само-

держецъ запретилъ дѣлать даже его изображеніе. Свое же изображеніе дѣлать евреямъ было некогда, ибо за двѣ тысячи лѣтъ еврейская личность ни разу не взглянула на себя въ зеркало. Евреи наскоро перенимали у окружающаго народа стиль построекъ и одежды, а въ душѣ помышляли только о томъ, какъ бы имъ устоять, какъ народу. Они, не покладая рукъ, также ковали оружіе, не желѣзное, какъ Россія, а золотое—единственное оружіе безземельныхъ. Если не считать проблесковъ культурной жизни въ Испаніи, евреи даже не полюбопытствовали узнать, какими духовными интересами живутъ окружающіе ихъ народы. По неряшливости (а неряшливость—первый признакъ умаленія личности), по невѣжеству, по нетребовательности, посредникъ еврей, можетъ быть, сравнялся съ земледѣльцемъ—русскимъ. Но русскій, чувствуя себя придавленнымъ, какъ личность, выпрямлялся во весь ростъ, какъ защитникъ своего государства, и на полѣ битвы сознавалъ себя сыномъ простора и силы. Еврейская же личность никогда не выпрямлялась, ибо давленіе, которое она претерпѣла, производилось одинаково на весь народъ.

А между тѣмъ, кто скажетъ, что евреи за эти столѣтія не жили самой интенсивной духовной жизнью? Только горѣніе ихъ духа происходило не во славу личности, а во славу народной цѣлости. Въ психологіи евреевъ получилась та же популярность, о которой я говорилъ выше по отношенію къ Россіи. Когда рѣчь шла о заработкѣ, о поддержаніи личнаго существованія, еврей робѣлъ, сгибался, лукавилъ. Но чуть только дѣло касалось національнаго единства, вѣры, которой народъ связалъ себя, какъ альпинисты—веревкой, въ робкомъ торгашѣ просыпался герой и мученикъ.

Наши художники, изображавшіе еврея на фонѣ русской жизни, допускали ту ошибку, что брали то и другое на разныхъ планахъ. Такъ, Гоголь рисуетъ Тараса Бульбу на планѣ народнаго героизма, какъ защитника государственныхъ границъ, какъ борца за вѣру. Вооруженный съ головы до ногъ, Бульба

выступаетъ въ походъ, когда, проѣзжая предмѣстьемъ, видитъ „своего жидка Янкеля“, который „уже разбилъ какую-то ятку съ навѣсомъ“ и торгуетъ разными войсковыми припасами, „рискуя, что его застрѣлятъ, какъ воробья“. При такомъ сопоставленіи, конечно, жидъ Янкель, рядомъ съ Бульбой, производитъ впечатлѣніе жалкаго и нечистаго звѣрька. Но если бы Гоголь показалъ намъ Янкеля, обращеннаго не къ себѣ, а къ народу, то обнаружилось бы, что героическая психологія у него та же, что у Бульбы. Для этого Гоголю было недалеко ходить. Въ той же Украйнѣ, въ ту же эпоху, другой Тарасъ Бульба, по названію Кривоносъ, окружилъ своими казаками подъ Тульчинымъ толпу евреевъ въ нѣсколько тысячъ человѣкъ, съ женами и дѣтьми, и предложилъ имъ стать „подъ хоругвю съ крестомъ“, т. е. принять христіанство, грозя, что въ противномъ случаѣ „надъ ихъ головой пройдетъ мечъ“. Нѣсколько тысячъ человѣкъ добровольно приняли смерть за свою національную цѣлость, умерли не менѣе мужественно, чѣмъ Остапъ, и, вѣроятно, съ тѣмъ же крикомъ на устахъ: „Батько, гдѣ ты? Слышишь ли ты все это“? Но увы!— Батько, небесный Батько избраннаго народа не отвѣтилъ, подобно Тарасу: „слышу“.

По отношенію къ евреямъ можно сдѣлать всѣ тѣ же недоумѣвающіе вопросы, какіе я привелъ выше относительно русскихъ. Эти вопросы будутъ заключать въ себѣ правду, не они ни на іоту не измѣнятъ той правды, которую мы теперь говоримъ. Вражда русскихъ къ евреямъ, не разъ приводившая къ рѣзнѣ погромовъ, объясняется, помимо всеобщей озлобленности государственнымъ гнетомъ, еще тѣмъ, что оба народа были обращены другъ къ другу своими контрастирующими, худшими чертами,—своей лѣнью и жадностью, жестокостью и испугомъ. Своего же героическаго сходства, одинаковой способности жертвовать личнымъ благомъ ради блага общаго, они другъ въ другѣ не различали или не понимали. Но недоразумѣніе это не могло же длиться вѣчно и, дѣйствительно, насталъ моментъ,

когда оно разсѣялось, и оба народа увидѣли себя въ свѣтѣ героизма и любви. Случилось это тогда, когда внуки Тараса Бульбы и Янкеля, очнувшись одни отъ своего земельнаго, другіе—отъ небеснаго кошмара, встрѣтились въ университетѣ и въ литературѣ, при свѣтѣ знанія и правды. Тогда-то и произошло то историческое чудо, о которомъ я говорилъ выше. Два народа, чуждые во всемъ внѣшнемъ, слились въ своемъ завѣтномъ, не потому что это было имъ выгодно, не вслѣдствіе разныхъ соображеній, а вслѣдствіе одинаковости своего душевнаго строя. Призывъ былъ данъ русской литературой, и еврейская молодежь, подготовленная своей исторіей, вняла призыву и пошла на общій подвигъ, увлекаясь хожденіемъ въ столь чуждый ему дотолѣ народъ, дѣлила съ русскими товарищами ихъ надежды и страданія. Невозможное оказалось самымъ простымъ, восторженное—самымъ естественнымъ, какъ это бываетъ при всякой искренней любви. Мы не замѣчаемъ необычайности происходящаго, потому что привыкли къ нему. Насъ почти не удивляетъ то, что еврейскій юноша идетъ на эшафотъ, защищая свободу того народа, который, можетъ быть, въ это самое время, участвуя въ погромѣ, предаетъ мучительной смерти его отца или мать. Между тѣмъ, если бы мы созерцали этотъ поступокъ въ исторической перспективѣ, мы поняли бы, что по величію и безкорыстію жертвы съ нимъ можетъ сравняться только подвигъ Голгоѳы. Насъ также не удивляетъ, что русскій философъ и пророкъ Владиміръ Соловьевъ на одрѣ смерти молится за еврейскій народъ. Но представимъ себѣ на минуту, что такъ поступаетъ Гегель, Контъ или Спенсеръ, и мы сразу поймемъ всю невозможность, необычайность, чудесность такой молитвы. Но въ любви все возможно.

X.

И вотъ, мы опять возвращаемся къ психологіи нашей революціи. Однако, прежде чѣмъ сдѣлать практическіе выводы

изъ этихъ психологическихъ данныхъ, мы должны относительно психологіи любви поставить тотъ же вопросъ, какой прежде поставили относительно индивидуализма: устойчива ли она? И на этотъ вопросъ мы вынуждены отвѣтить, что въ чистомъ видѣ психологія любви неустойчива, недостаточно тверда, какъ благородный металлъ безъ примѣси. Два существа, ничего не вожделѣющія, связанныя только любовью другъ къ другу, не могли бы осуществить свою любовь, ибо любить значитъ жертвовать собою для блага другого, но для этого нужно, чтобы другой въ чемъ-нибудь утверждалъ свое благо, свой эросъ. Если же и онъ будетъ видѣть свое благо только въ жертвѣ, то обоимъ любящимъ пришлось бы взаимно пожертвовать собою другъ для друга ради блаженства жертвы, т. е. безслѣдно исчезнуть. Любовь, отрицая насиліе, сама беззащитна противъ этого насилія, т. е. нежизнеспособна. Любовь, отрицая эгоистическое вожделѣніе, не побуждаетъ къ творчеству. Мы уже видѣли, какъ наша литература, вдохновляясь только идеаломъ любви, забрела въ тупикъ недѣланія, непротивленія и отрицанія культуры. Изъ этого тупика насъ вывела революція, разбудивъ русскую личность для борьбы и творчества. Бороться, но не во имя личныхъ и классовыхъ интересовъ, а всечеловѣческихъ. Творить, но не въ рамкахъ мѣщанскаго комфорта и спорта, а въ новыхъ формахъ всеобщности и единства. То, что мы называемъ соціалъ-гуманизмомъ, является, такимъ образомъ, не отрицаніемъ индивидуализма, а его преображеніемъ, сліяніемъ, синтезомъ любви къ природѣ и любви къ человѣку, культуры и правды.

На нашихъ глазахъ этотъ синтезъ осуществляется въ двухъ направленіяхъ, — идейно и практически. Въ мірѣ идей новое поколѣніе русскихъ писателей и художниковъ, какъ будто отвернувшись на время отъ классиковъ и вдохновляющаго ихъ идеала любви, заимствовали у европейской культуры ея изысканнѣйшій цвѣтокъ—эстетизмъ, культъ красоты. Но при этомъ наши литературные революціонеры не сдѣлались эстетами въ

европейскомъ смыслѣ, искателями утонченныхъ ощущеній и пророками эготизма, т. е. того же стараго индивидуализма, только не разодѣтаго въ романтическую реторику, а откровенно раздѣтаго. Русскій символизмъ провидѣлъ въ предметахъ и людяхъ внѣшніе покровы божественныхъ сущностей и такимъ образомъ жизненно слилъ культъ красоты съ любовью къ человѣку и религіозной настроенностью. Созданный ими эстетически-религіозный синтезъ, до сихъ поръ недостаточно у насъ понятый и оцѣненный, имѣетъ громадное значеніе для всего нашего идейнаго будущаго, какъ единственный путь, которымъ можетъ идти русское самосознаніе, не измѣняя ни русской правдѣ, ни европейской истинѣ.

Явленіе того же порядка, по одинаковымъ причинамъ и не меньшаго значенія, произошло въ нашемъ политическомъ міросозерцаніи и выразилось во всеобщемъ поворотѣ революціонной Россіи отъ народничества къ соціализму. Опасность политической пассивности и умственнаго одичанія, всегда висѣвшая надъ русскимъ идеализмомъ, теперь исчезла. Народничество тяготѣло къ землѣ, къ одиночеству, къ созерцанію, къ незнанію. Соціализмъ, наоборотъ, немыслимъ внѣ науки, техники, производства, борьбы. Земля разъединяетъ земледѣльцевъ, фабрика объединяетъ рабочихъ, и въ борьбѣ за свободу рабочіе являются арміей, уже заранѣе сорганизованной самымъ трудомъ. Къ тому же въ борьбѣ капиталистовъ съ рабочими, хотя тѣ и другіе вдохновляются классовымъ эгоизмомъ, однако требованія рабочихъ стоятъ ближе къ идеалу соціалъ-гуманизма, потому что капиталисты строятъ свое благо на эксплоатаціи труда, а рабочіе—на самомъ трудѣ. Сверхъ того, рабочіе во много тысячъ разъ многочисленнѣе капиталистовъ, и уже поэтому ихъ интересы болѣе приближаются къ общечеловѣческимъ, обладая также большею устойчивостью. Нынѣшній общественный строй, держащійся на интересахъ немногихъ, непремѣнно долженъ рухнуть, какъ пирамида, поставленная верши-

ною внизъ; но съ побѣдой труда онъ будетъ покоиться на своемъ естественномъ основаніи.

Всѣ эти причины, частныя и общія, привели къ тому, что почти вся революціонная Россія въ той или другой степени стала соціалистической. Но, становясь на сторону рабочаго въ его борьбѣ съ международнымъ капиталомъ, мы, русская интеллигенція, совершили бы актъ духовнаго самоубійства, если бы, забывъ свое призваніе и свой обще-человѣческій идеалъ, приняли цѣликомъ ученіе европейской соціалъ-демократіи со всѣмъ его философскимъ обоснованіемъ и психологическимъ содержаніемъ. Мы должны вѣчно имѣть въ сознаніи, что европейскій соціализмъ зачатъ въ томъ же первородномъ грѣхѣ индивидуализма, какъ и европейское дворянство и мѣщанство. Въ основѣ всѣхъ притязаній и надеждъ европейскаго пролетаріата лежитъ не обще человѣческая любовь, а то же вожделѣніе свободы и комфорта, которое въ свое время вдохновляло третье сословіе и привело къ теперешнему раздору. Притязанія и надежды рабочихъ законнѣе и человѣчнѣе притязаній капиталистовъ, но они будучи классовыми, не совпадаютъ съ интересами человѣчества. Психологія и мораль пролетаріата, въ томъ видѣ, какъ ихъ обосновываютъ и освѣщаютъ теоретики европейскаго соціализма, таятъ въ себѣ зерно такого же будущаго соперничества и разъединенія, какъ психологія и мораль нынѣшняго мѣщанства.

Европейскій соціализмъ учитъ тому, что въ будущемъ хозяиномъ экономическаго положенія сдѣлается пролетаріатъ, къ которому, вслѣдствіе этого, перейдетъ и политическое господство. Однако, господствовать можно лишь надъ кѣмъ-нибудь. Надъ кѣмъ же будетъ господствовать пролетаріатъ въ будущемъ соціальномъ государствѣ?

Очевидно, не надъ капиталистическимъ классомъ, который будетъ упраздненъ, а надъ другими не-машинными, рабочими,— надъ мелкими горожанами, надъ крестьянствомъ, надъ интеллигенціей. Я хорошо знаю, что ни у вожаковъ движенія, ни у

самихъ рабочихъ и въ мысляхъ нѣтъ такого намѣренія—господствовать и подчинять. Но развѣ вожаки революціи 89-го г. сознавали, что они служатъ интересамъ капиталистовъ противъ рабочихъ? Развѣ они не были убѣждены, что ихъ дѣло—дѣло всего человѣчества? Жизнью людей управляютъ не мысли и намѣренія, метральныя силы ихъ потребностей, ихъ душевнаго строя, ихъ знаній. Такъ какъ реальная сила европейскаго соціализма заключается въ сознаніи интересовъ, то неминуемо должно наступить столкновеніе тамъ, гдѣ эти интересы встрѣтятся съ другими, противоположными. Интересы же фабричныхъ рабочихъ и крестьянъ діаметрально противоположны. Европейскій рабочій и европейскій крестьянинъ, какъ чистокровные индивидуалисты, ни о чемъ, кромѣ личной собственности, не помышляютъ, но рабочій, силой вещей, можетъ стать собственникомъ только коллективнымъ, ибо орудіе его производства—машинный инвентарь фабрики, подвижной составъ желѣзной дороги, пароходъ, обработанный рудникъ, физически нельзя, отнявъ ихъ у теперешняго собственника, раздѣлить на гайки и винтики поровну между всѣми рабочими. Орудіе же крестьянскаго производства—земля, по экспропріаціи ея у нынѣшнихъ владѣльцевъ, отлично можетъ быть раздѣлена поровну на мелкія части между всѣми работниками земли. На планѣ личныхъ интересовъ пролетаріатъ непремѣнно долженъ стоять за коллективизмъ, а крестьянинъ—за частную собственность.

Такимъ образомъ, на почвѣ классоваго эгоизма ростетъ конфликтъ уже не между капиталистами и рабочими, а между двумя семействами того же рабочаго класса. Чуя опасность, соціалисты напрягаютъ всѣ усилія, чтобы какъ-нибудь удалить не только рѣшеніе, но обсужденіе аграрнаго вопроса, ибо у европейскихъ соціалистовъ нѣтъ и не можетъ быть никакой аграрной программы, и на всѣхъ соціалистическихъ конгрессахъ разговоры обо этомъ вопросѣ кончаются тѣмъ, что коммиссіи поручается выработать программу для представленія слѣдующему конгрессу. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя же называть программой ожиданіе, не ста-

нетъ ли земледѣліе когда-нибудь капиталистическимъ. Въ настоящее же время у европейскихъ соціалистовъ двѣ мѣры и двое вѣсовъ—для пролетаріата и для крестьянства. Они всѣми силами добиваются перехода орудій машиннаго производства въ пользу рабочихъ и пуще огня боятся экспропріаціи земли въ пользу крестьянства, ибо, зная своего крестьянина—индивидуалиста, они убѣждены, что эта мѣра привела бы къ укрѣпленію частной собственности. Въ свою очередь, и крестьянство, мечтая только о частной собственности, всѣми силами противится коллективизму, т. е. всему рабочему движенію. Слова Каутскаго о крестьянскомъ сапогѣ, не разъ наступавшемъ на голову соціальной революціи, скрываютъ въ себѣ горькую, но безсильную правду. Сѣмя индивидуализма принесло свой плодъ—неразрѣшимое соперничество между сыномъ земли и творцомъ культуры.

Но въ будущемъ европейскаго соціализма виднѣется еще одна черная точка, назрѣваетъ еще конфликтъ—между рабочими и интеллигенціей. Интеллигенты, примкнувшіе въ Европѣ къ рабочему движенію и отчасти создавшіе его, дѣйствовали не по экономической солидарности съ рабочимъ, которая въ обществѣ индивидуалистическомъ можетъ быть только классовой, а по своимъ личнымъ соображеніямъ. Журналисты, ученые, ораторы, политическіе дѣятели—сдѣлали изъ соціализма новую либеральную профессію, обслуживаютъ рабочій классъ такъ же, какъ медикъ и юристъ—своихъ кліентовъ. По образу жизни, по симпатіямъ, по вкусамъ, европейскіе соціалисты—тѣ же средняго класса буржуа, только убѣжденные въ скорой гибели буржуазнаго строя и проповѣдью этихъ убѣжденій зарабатывающіе пока свой буржуазный достатокъ. Когда одного изъ такихъ вожаковъ соціализма, живущаго на широкую ногу, спросили, почему онъ въ дѣйствительности поступаетъ вопреки своему идеалу, онъ, тонко улыбаясь, отвѣтилъ: „Ошибаетесь, я живу какъ разъ согласно своему идеалу. Идеалъ мой заключается въ томъ, чтобы въ будущемъ каждый рабочій пользовался комфортомъ и роскошью.

Этотъ далекій идеалъ я въ своей личной жизни осуществляю уже теперь". Неудивительно, что рабочіе, становясь сознательными, замѣчаютъ двойственность подобныхъ идеалистовъ и сами начинаютъ относиться къ нимъ двойственно. На-ряду съ партійной жизнью разростается въ Европѣ движеніе синдикальное, куда интеллигентамъ, какъ лицамъ постороннимъ рабочему классу, входъ воспрещенъ. Синдикаты эти съ каждымъ днемъ все сильнѣе проникаются идеями анархическими и либертэрными, все съ большимъ отрицаніемъ относятся ко всякой государственности, и, между прочимъ, къ соціалистической. Рабочій классъ въ Европѣ вступаетъ на наклонную плоскость, ведущую отъ соціализма къ анархизму, отъ индивидуализма замаскированнаго къ индивидуализму явному. Пострадаютъ отъ такой эволюціи и останутся за флагомъ только соціалисты-интеллигенты, которые поэтому такъ яростно нападаютъ на анархистовъ, противопоставляя ихъ индивидуализму свою соціальность, ругая анархистовъ тою же кличкой, какую къ нимъ самимъ примѣняютъ анархисты, т. е. буржуа. И нужно сознаться, что въ философскомъ смыслѣ тѣ и другіе правы: свои люди бранятся.

Но, говоря о грозящемъ конфликтѣ между рабочими и интеллигенціей, мы имѣемъ въ виду не только этихъ интеллигентовъ. Всякій разъ, когда рѣчь идетъ о соціализмѣ, надо помнить, что движеніе это по существу—эпизодъ машиннаго хозяйства и сводится къ спору о томъ, кому владѣть машиной, капиталистамъ ли, опирающимся на голое юридическое право и на защиту государства, или же рабочимъ, опирающимся на право труда и противополагающимъ государству силу объединеннаго международнаго пролетаріата. При этомъ обыкновенно забываютъ, что на машину можетъ предъявить права еще третій претендентъ, ея изобрѣтатель, строитель, математикъ, техникъ, инженеръ,—словомъ, носитель интеллекта, интеллигентъ. Въ то время, какъ капиталистъ, указывая на книгу законовъ, говоритъ про машину: „моя", и рабочій, указывая на свои мускулистыя руки, говоритъ: „моя", неизбѣжно, что и интелли-

гентъ, указавъ на свой лобъ, также скажетъ: „моя“, также пожелаетъ замѣнить собою капиталистовъ, стать господствующимъ классомъ, не участвовать въ физическомъ трудѣ и, вообще, пользоваться привилегированнымъ положеніемъ. Разница между нимъ и капиталистомъ та, что его право не фиктивное, а реальное, какъ рабочаго.

Къ тому же, въ распоряженіи интеллигента есть и фактическая сила: вѣдь, устройство машины зависитъ отъ него, и онъ также можетъ объявить общую забастовку—мысли и знанія. Сила эта пріобрѣтаетъ тѣмъ болѣе грозный характеръ, что интеллигенція, будучи сама малочисленной, выступитъ противъ пролетаріата не одна, а стоя во главѣ и крестьянства и мелкихъ горожанъ,—всѣхъ тѣхъ классовъ и подъ-классовъ, для которыхъ господство машиннаго рабочаго будетъ нежелательнымъ. Съ точки зрѣнія классоваго эгоизма этотъ конфликтъ между чернорабочими и бѣлорабочими культуры, между тѣми, кто владѣетъ тѣломъ машины, и тѣми, кто владѣетъ ея душою,—кажется неразрѣшимымъ. Индивидуальный голодъ, какъ показалъ опытъ капитализма, ненасытенъ, и претензіямъ интеллигенціи не предвидится предѣла.

XI.

Нужно ли сказать, что при душевномъ строѣ русской интеллигенціи подобный конфликтъ совершенно немыслимъ? Русская интеллигенція не обслуживаетъ рабочій классъ, а служитъ ему, какъ служила народу, не ожидая платы за свои услуги въ видѣ журнальнаго гонорара или депутатскаго жалованья. Но одного этого мало. Недостаточно того, что мы сами не возбудимъ конфликта съ рабочими. Наше призваніе заключается въ томъ, чтобы сдѣлать этотъ конфликтъ, равно и другія столкновенія между разными семействами, чтобы убить въ корнѣ стремленіе къ господству и сдѣлать его осуществленіе несбыточнымъ. Но какъ достигнуть этого?

Тутъ мы подошли къ самому больному пункту, къ ахиллесовой пятѣ европейскаго соціализма. Европейская соціалъ-демократія считаетъ своей задачей преобразовать нормы производства и распредѣленія богатствъ, но она оставляетъ безъ измѣненія и даже безъ вниманія третій моментъ человѣческой дѣятельности—пользованіе благами, внутреннее отношеніе къ нимъ, самый образъ жизни. Вѣдь то, что намъ такъ ненавистно въ буржуазномъ строѣ, то, что́ мы называемъ душевнымъ мѣщанствомъ, заключается не только въ томъ, какъ мѣщанинъ добываетъ средства къ жизни, а еще въ томъ, какъ онъ живетъ, въ его непросвѣтленномъ, узкомъ отношеніи къ вещамъ и людямъ. Неужели это отношеніе останется навсегда неизмѣннымъ и въ будущемъ соціальномъ государствѣ? Неужели неизмѣнной сохранится ячейка современнаго общества—теперешняя семья? Неужели, признавъ орудія и предметы производства коллективными, люди будутъ продолжать дѣлить самихъ людей на своихъ и чужихъ, относясь къ однимъ съ животной привязанностью, а къ другимъ—съ животнымъ равнодушіемъ? А между тѣмъ, эти семейныя отношенія опредѣляютъ общественныя, и ребенокъ, еще не слышавшій словъ: „рента“ и „заработная плата“, въ нѣдрахъ теперешней семьи уже становится собственникомъ и эксплоататоромъ. Но обо всемъ этомъ европейскій соціализмъ не помышляетъ, и если приходится иногда читать о новомъ устройствѣ семейныхъ отношеній, то развѣ въ анархическихъ листкахъ, и то больше по части новаго мальтузіанства и того, что въ этихъ листкахъ называется la liberté du ventre.

Не только теоретики соціализма, но и творцы соціалистическихъ утопій этой стороной жизни не занимаются, и если герои романа Беллами работаютъ и дѣлятъ плоды своей работы по новому, то по своимъ душевнымъ и сердечнымъ переживаніямъ они—такіе же мелкіе мѣщане, какъ и самъ авторъ. Европейскій пролетаріатъ является революціонеромъ въ области производства и распредѣленія, но, какъ потребитель, онъ лелѣетъ

идеалъ средне-мѣщанскаго благополучія, такъ что въ этомъ отношеніи борьба его съ капиталистами сводится къ борьбѣ мелкихъ мѣщанъ будущаго съ крупными мѣщанами прошлаго. Общность душевнаго строя привела къ общности идеаловъ.

Только русская революція, имѣя другую психологическую основу, призвана обновить и облагородить самый образъ жизни людей, „обобществить“ не только орудія и продукты производства, но и мысли и чувства рабочаго, сдѣлать борьбу классовъ невозможной не только по внѣшнимъ, но и по внутреннимъ мотивамъ. Творческая идея русской революціи, такимъ образомъ, заключается въ томъ, чтобы перестроить зданіе культуры на фундаментѣ соціалъ-гуманитарнаго единства, вмѣсто прежняго фундамента личнаго и классоваго соперничества.

Но для того, чтобы осуществить эту идею, мы должны служить ей не только стихійно, но и сознательно. Не забудемъ, что чувство соціальнаго альтруизма, отличающее насъ отъ европейскихъ индивидуалистовъ, пріобрѣтено нами исторически, случайно, что это чувство, такъ сказать, наживное, которое можетъ быть растеряно такъ же, какъ было пріобрѣтено. Вспомнимъ, какъ быстро чувство любви испарилось изъ христіанства, какъ только оно попало въ тѣнь европейскаго индивидуализма. Если мы будемъ внѣдрять въ умы рабочихъ то ученіе, живымъ опроверженіемъ котораго служитъ вся русская революція, именно, что исторія движется только сознаніемъ матеріальныхъ интересовъ, онъ въ концѣ можетъ намъ повѣрить, и тогда, исчезнувъ въ морѣ европейскаго индивидуализма, мы потеряемъ свою собственную, высшую индувидуальность и, вмѣстѣ съ ней, свое историческое призваніе.

У европейскихъ соціалистовъ мы, соціалъ-гуманисты, беремъ только ихъ практическую программу,—политическую и синдикальную, выработанный ими планъ борьбы съ капиталомъ, съ цѣлью изъять изъ его владѣнія орудія труда и превратить ихъ въ коллективную собственность—не только пролетаріата, а всего человѣ-

чества. Но для борьбы съ капиталомъ нѣтъ надобности проникаться психологіей классовыхъ интересовъ.

Капитализмъ достаточно презрѣненъ и зловреденъ съ точки зрѣнія общечеловѣческой морали. Современная буржуазія—единственный въ исторіи примѣръ неблагородной аристократіи, господствующаго меньшинства, которое и нравственно, и умственно, и даже эстетически ниже эксплоатируемаго имъ большинства. Оно принесло свои ядовитые плоды и должно быть срублено у корня. Но тамъ, гдѣ кончается соціалъ-демократизмъ, начинается соціалъ-гуманизмъ. Гдѣ кончается устраненіе прошлаго, тамъ начинается новое строительство. Міръ, оскверненный капитализмомъ, долженъ быть снова оправданъ и освященъ. Наши теоретики соціализма, выученики запада, принесшіе къ намъ теорію историческаго матеріализма, также чужды намъ въ этой части своей программы и также у насъ безпочвенны, какъ тѣ немногіе писатели и художники, которые желаютъ пересадить къ намъ эстетизмъ съ его европейскими корнями эгоизма и распущенности. Теорію историческаго матеріализма мы должны выкинуть за бортъ, какъ смертельную и къ тому же чуждую отраву. Мы отвергаемъ ее не только потому, что она противорѣчитъ истинѣ, но еще потому, что она противорѣчитъ нашей психологіи.

Вполнѣ возможно, что пониманіе мірового процесса, какъ борьбы за экономическіе интересы, нормально и истинно для индивидуалиста. Но для насъ, выстрадавшихъ иное отношеніе къ міру, можетъ быть болѣзненное, но столь близкое и дорогое намъ, отношеніе всечеловѣческой любви и самопожертвованія,—для насъ нормальнымъ и правильнымъ является пониманіе мірового процесса, какъ мистеріи вселенской любви и жертвы.

XII.

Насъ не должно возмущать то, что дѣйствительность какъ будто противорѣчитъ нашимъ выводамъ. Да, въ настоящую минуту русская молодежь, руководясь въ своихъ поступкахъ идеаломъ

любви, на словахъ признаетъ себя не только въ политикѣ, но и въ морали и философіи, твердокаменными марксистами. Они являютъ собою, совершенно немыслимый въ Европѣ, примѣръ людей, жизнь которыхъ выше, правдивѣе ихъ словъ, людей, которые изъ альтруизма проповѣдуютъ эгоизмъ. Тутъ совершается какое-то недоразумѣніе, причины котораго не легко понять. Можетъ быть, историческій матеріализмъ, какъ ученіе грубо-наглядное, невольно овладѣваетъ умами въ такія эпохи, когда требуется фанатическое напряженіе воли. Можетъ быть, противъ опредѣленныхъ учрежденій легче бороться, въ увѣренности, что центръ тяжести всѣхъ событій лежитъ во внѣшнихъ, осязаемыхъ формахъ хозяйства, а не во внутреннихъ, невидимыхъ переживаніяхъ. Тѣмъ не менѣе, трудно постигнуть, какимъ образомъ безкорыстные идеалисты въ жизни могли увлечься очевидно противорѣчивой и дилетантской философіей абсолютнаго матеріализма, основанной на догматѣ логической тріады, столь же внѣ-разумномъ и непостижимомъ, какъ догматъ христіанской троицы. Конечно, хозяйственный моментъ играетъ въ исторіи такую же роль, какъ матерія въ жизни организма, но, сведя всю исторію къ хозяйственному монизму, Марксъ превращаетъ живой организмъ въ бездушную матерію, въ трупъ, убиваетъ человѣчество, расчленяя его на отдѣльные, другъ другу враждебные классы. Нѣтъ ни обще-человѣческой истины, ни морали, ни красоты, а лишь истины особыя для каждаго класса, окрашенныя въ цвѣтъ его экономическихъ интересовъ. Но если такъ, почему Марксъ не устранилъ геометрію Эвклида и не замѣнилъ ее пролетарской, классовой? И чѣмъ отличается обще-человѣческая геометрія отъ обще-человѣческой морали, эстетики, метафизики, религіи, лишь бы онѣ, какъ истины геометрическія, были основаны на законахъ разума и природы.

Истинный соціализмъ и матеріализмъ внутренно несовмѣстимы. Отождествляя всю исторію съ борьбою матеріальныхъ интересовъ и относясь къ религіозности со скептической улыбкой, теоретики европейскаго соціализма повторяютъ доводы мѣщанъ, улыбаются улыбкой мѣщанъ, признаютъ себя духовно-солидарными съ мѣщан-

ствомъ. Понятно, почему буржуа не можетъ не быть матеріалистомъ и скептикомъ. Онъ всю жизнь строитъ на недовѣріи къ правдѣ, на разладѣ совѣсти, на хищничествѣ и лукавствѣ. Блага роскоши, которыя капиталистъ обманомъ и насиліемъ урываетъ у рабочихъ и своего же брата—конкуррента, онъ спѣшитъ пожрать въ своемъ углу, насмѣхаясь про себя надъ правдой, которую, изъ личной безопасности, хотѣлъ бы привить всѣмъ, кромѣ себя.

Буржуа благоговѣетъ только передъ тѣми благами жизни, которыя можно похитить и проглотить: отсюда его экономическій матеріализмъ. Но, сознавая свою неправоту, онъ безсиленъ оправдать, освятить эти блага: отсюда его скептицизмъ. Религіознымъ буржуа можетъ оставаться только при условіи непроницаемаго лицемѣрія, и смѣсь такой лицемѣрной, безсодержательной религіозности съ самымъ оголеннымъ, необлагороженнымъ матеріализмомъ являетъ намъ современный американизмъ.

Полную противоположность въ этомъ отношеніи представляетъ освобожденный отъ рабства, сознательный пролетаріатъ. Въ его душѣ нѣтъ разлада, его руки чисты, его глаза гордо и свѣтло устремлены на міръ. Нѣтъ ни одной причины, которая помѣшала бы рабочему считать жизнь божественно оправданной и освященной.

Въ сущности, рабочій классъ представляетъ изъ себя послѣдній резервъ человѣчества, послѣдній запасъ неистраченныхъ, свѣжихъ силъ, и по отношенію къ мѣщанской культурѣ призванъ играть ту же роль, какую бодрые духомъ Германцы и Галлы сыграли по отношенію къ одряхлѣвшему античному міру. Въ лицѣ сознательнаго пролетаріата на сцену исторіи опять выступаетъ благородное сословіе, новое рыцарство, отличающееся отъ прежняго лишь тѣмъ, что оно вооружено не для разрушенія, а для творчества. И вмѣстѣ съ тѣмъ начинается новая эра религіознаго міропониманія, отличающагося отъ прежнихъ тѣмъ, что оно основано не на вѣрѣ и суевѣріи, а на разумѣ и совѣсти. Къ несчастію, теоретики европейскаго соціализма сами вышли изъ буржуазіи и съ молокомъ матери впитали ядъ мѣщанскаго недовѣрія къ правдѣ и эгоизма. Но мы, избавленные своей исторіей отъ этого яда, зачѣмъ стали

мы искусственно вводить его въ свой организмъ! Какъ грустно видѣть, что отрицаніе человѣчества во имя классовой обособленности, отрицаніе вѣчныхъ цѣнностей во имя безсодержательнаго скепсиса принимается у насъ за послѣднее слово истины тѣми самими, кто въ служеніи человѣчеству находитъ единственный смыслъ жизни. Какъ больно, что эта отрава лжи съ самыми лучшими намѣреніями вводится въ сознаніе русскихъ рабочихъ, безсильныхъ бороться противъ нея.

И, все-таки, да не смущаетъ насъ этотъ временный разладъ между нашимъ словомъ и дѣломъ. Каждое движеніе начинается съ подражательности и только впослѣдствіи становится національно-самобытнымъ. Развѣ по произведеніямъ Ломоносова и Державина можно было предвидѣть откровенія Достоевскаго и Толстого? Наши большевики и меньшевики—тѣ же Ломоносовы и Державины русскаго соціализма, который не можетъ не устремиться по руслу, проложенному нашей судьбой, нашими неслыханными страданіями, нашей долгою смертью, нашимъ близкимъ воскресеніемъ.

Редакціи „Вѣсовъ“.

Разбирая первую часть моей статьи объ „Идеѣ русской революціи“, редакція „Вѣсовъ“ дѣлаетъ мнѣ нѣкоторыя возраженія по существу, на которыя считаю нужнымъ отвѣтить, такъ какъ это даетъ мнѣ случай развить подробнѣе положенія статьи и подкрѣпить ихъ нѣкоторыми историческими ссылками, которыхъ нельзя было включить въ статью по самому ея масштабу.

Основная мысль моей статьи, какъ читатель помнитъ, заключается въ томъ, что государственность у насъ, въ противоположность остальной Европѣ, являлась не функціей культурно-творческой личности, а ея отрицаніемъ, антитезой. Поэтому искры культуры, которыя на западѣ разгорались въ яркіе очаги науки или искусства, у насъ гасли въ самомъ началѣ, встрѣчая невоспріемлющую среду—захудалую личность. Какъ на рѣзкій примѣръ такой культурной невоспріимчивости, я указываю на византійскую живопись, которая одновременно проникла и въ Италію, и къ намъ, но въ Италіи разгорѣлась въ огромное національное искусство, а у насъ безслѣдно замерла. Редакціи „Вѣсовъ“ мое объясненіе кажется невѣрнымъ. „Неужели же,—спрашиваетъ она,—г. Минскій не понимаетъ простой причины, почему Италія могла живѣе воспринять вліяніе Греціи, чѣмъ Россія? Въ Италіи была уже многовѣковая культура, расшатанная смутной эпохой VI—IX в., но не исчезнувшая; въ Италіи были традиціи великихъ художниковъ Римской Имперіи; въ Италіи никогда не прерывалась самобытная художественная

жизнь. Что общаго съ Россіей, только въ IX в. вышедшей изъ состоянія варварства?"

Неужели же, спрошу и я въ свою очередь, редакція художественнаго журнала не знаетъ изъ исторіи искусства, что византійское вліяніе породило самостоятельныя школы живописи не только въ Италіи, гдѣ „никогда не прерывалась самобытная художественная жизнь", но во всѣхъ другихъ странахъ Европы, такъ же, какъ и мы, вышедшихъ недавно изъ состоянія варварства. Съ XI по XIII в. византійскій стиль господствуетъ безраздѣльно въ декоративномъ искусствѣ на югѣ и на сѣверѣ Европы. Съ XIII в. повсюду начинаетъ брезжить заря національнаго искусства, которое вскорѣ разгорается въ самостоятельное творчество на сѣверѣ въ произведеніяхъ братьевъ ванъ-Эйковъ, въ Германіи—у Альбрехта Дюрера и Ганса Гольбейна, не говоря объ Италіи и романскихъ странахъ. Каждый очагъ искусства, подобно горящему костру, разбрасываетъ вокругъ себя искры, которыя, находя повсюду горючій матеріалъ,—сильную культурную личность,—распространяютъ, поддерживаютъ общій огонь. Сѣверъ оказывается столь же дѣятельнымъ, какъ югъ. Вліяніе ванъ-Эйковъ и Рожье ванъ-деръ-Вейдена было огромно въ Испаніи и въ Германіи (Ст. Лохнеръ). Съ сѣвера же пришли во Францію Андре Боневе и Жанъ де Эннекенъ. Одна изъ искръ залетѣла своевременно и въ Россію, но, не найдя горючаго матеріала, вскорѣ потухла. Всѣ народы шли отъ варварства, мы какъ будто шли навстрѣчу варварству. Въ кіевскій періодъ мы почти вплотную подошли къ порогу культуры. Но вотъ началось движеніе къ Москвѣ, начался процессъ собиранія земли и отысканія границъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ началась боязнь пространства, государственная агорафобія [1]).

[1]) Въ примѣчаніи къ замѣткѣ редакція утверждаетъ, будто я даже въ собственныхъ цѣляхъ невѣрно употребляю терминъ: агорафобія. „Бояться пространства, по обычному и вполнѣ точному словоупотребленію, значитъ—бояться большого пространства, избѣгать его, укрываться въ маленькія помѣщенія. Г. Минскій обвиняетъ Россію какъ разъ въ противоположномъ и, тѣмъ не менѣе, употребляетъ не идущее

Редакціи „Вѣсовъ“ мысль о томъ, что безмѣрное пространство, грозя несчетными опасностями, можетъ болѣзненно поразить воображеніе и волю народа, кажется нелѣпой. Почему нелѣпой, редакція умалчиваетъ. Столь же рѣшительно и голословно объявляетъ она нелѣпымъ то, что я говорю о захуданіи личности въ Московской Руси. Редакція хотѣла бы и могла бы возразить противъ каждаго моего слова, но ей некогда. „Мѣсто не позволяетъ намъ разобрать другія историческія утвержденія г. Минскаго,—его увѣренія, что русскіе святители „прозябали въ тѣни своихъ монастырей безъ библіотекъ“, что „русская пѣсня выросла только въ крестьянствѣ“, что „грозность Ивана IV была сродни свирѣпости восьминога—безумная, безцѣльная, умерщвляющая своею пустотою“ и т. д. Думается мнѣ, что разобрать и опровергнуть мои утвержденія мѣшаетъ почтенной редакціи отсутствіе не только мѣста. Конечно, для того, чтобы нарисовать подробную картину распуханія государственности и захуданія личности въ Московской Руси, нужно не мало мѣста и времени. Но для того, чтобы доказать, что государственное самосознаніе развивалось у насъ на счетъ личнаго и въ ущербъ ему, особенно много мѣста не понадобится. Я очень радъ случаю подкрѣпить основную идею своей статьи нѣкоторыми историческими ссылками.

Можно сказать, что обманчивый расцвѣтъ нашей государственности достигъ своего апогея въ началѣ XVI в., не только фактически, въ смыслѣ собранія земли и уничтоженія послѣднихъ слѣдовъ древней вольности, но и идейно, въ сознаніи

къ дѣлу выраженіе“. Пусть, прежде всего, редакція „Вѣсовъ“ запомнитъ, что я „обвиняю“ не Россію, а русскую государственность, понимаемую въ противоположность русской личности. А затѣмъ, что касается точности термина, пусть редакція, не довольствуясь „обычнымъ словоупотребленіемъ“, заглянетъ въ любую монографію объ агорафобіи, и она убѣдится, что лица, страдающія этой болѣзнью, при видѣ большого пространства, часто бросаются впередъ безъ оглядки, чтобы какъ можно скорѣе пробѣжать опасное мѣсто, „pour franchir d'un bond la distance, enfin d'en avoir plus vite fini“,—по выраженію французскаго ученаго P. Keraval... Горе больному, если онъ споткнется и упадетъ, не добѣжавъ до конца!

современниковъ, обольщенныхъ географическимъ просторомъ. Въ это время старикъ Филоѳей, Элеазарова монастыря во Псковѣ, въ своихъ знаменитыхъ посланіяхъ уже ясно формулировалъ мысль о богоизбранничествѣ московскаго государства и далъ формулу всякаго будущаго славянофильства. „Да вѣси, — пишетъ онъ дьяку Мунехину, — яко вся христіанская царства пріидоша въ конецъ и снидошася въ едино царство нашего государя, по пророческимъ книгамъ, что есть росейское царство: два убо Рима падоша, а третій стоитъ, а четвертому не быти". Старецъ Филоѳей, служитель царства небеснаго, поклонился собирателямъ земли, преклонилъ высшее къ низшему, и первый завязалъ тотъ узелъ, который потомъ, впившись въ тѣло православной церкви, привелъ ее въ состояніе теперешняго паралича. Но какъ бы то ни было, въ сознаніи Филоѳея образъ нашей государственности отразился въ чертахъ огромныхъ и величавыхъ. Каковъ же былъ въ то время культурный образъ русской личности? Трудно представить себѣ черты болѣе сморщенныя, темныя, захудалыя. Культурнаго дѣланія не было ни въ міру, ни въ монастыряхъ. Школъ не существовало никакихъ. Въ невѣжествѣ одинаково погрязали и міряне, и священники. На Стоглавомъ соборѣ раздаются жалобы на то, что „ставленники, хотящіе въ дьяконы и въ попы ставиться, грамотѣ мало умѣютъ". Приходскіе священники крестятъ дѣтей „въ три Отцы и въ три Сыны и въ три Духы". А черезъ сто лѣтъ на московскомъ соборѣ снова слышатся жалобы на то, что „поставляются сельскіе невѣжды, иже иніе ниже скоты пасти умѣютъ, кольми паче людей". Монашество, осѣдлое и бродячее, стоитъ не выше по своему развитію. „Во всѣхъ монастыряхъ, —печалуются отцы Стоглаваго собора,—пьянственное питіе безмѣрное, среди игуменовъ, чернецовъ и мірскихъ поповъ". Учительство не было въ нравахъ русскаго монашества; въ одномъ старинномъ русскомъ „поученіи инокомъ" прямо говорится: „книгамъ не учи". Да книгъ было чрезвычайно мало, а какія были, тѣ часто представляли непровѣрен-

ный хаосъ текстовъ, библейскихъ и апокрифическихъ. То, что называется средневѣковой схоластикой, едва-ли было по названію извѣстно нашимъ монахамъ, которые довольствовались спорами о „хожденіи посолонь“ или о томъ, слѣдуетъ ли двоить или троить „пресвятую аллилуію“. Были, конечно, среди нашихъ монаховъ люди начитанные и образованные для того времени, въ родѣ Іосифа Волоколамскаго или того же старца Филоѳея, но объ умственномъ развитіи перваго можно судить по одному его посланію къ боярину, котораго онъ наставляетъ: „кто не постится въ среду и пятокъ, таковый равенъ есть Іудеемъ, которые Христа распяша“,—изреченіе, напоминающее постановленіе Стоглаваго собора, возведшаго небритіе бороды въ религіозный догматъ, санкціонированный угрозой проклятія и отлученія отъ церкви. Геніальный же старецъ Филоѳей такъ самъ говоритъ о своемъ образованіи: „азъ сельской человѣкъ, учился буквамъ, а еллинскихъ борзостей не текохъ, а риторскихъ астрономъ не читахъ, ни съ мудрыми философы въ бесѣдѣ не бывахъ“. Почти въ тѣхъ же выраженіяхъ говоритъ о себѣ и Епифаній Премудрый: „не бывавшю же ми въ Аѳинѣхъ отъ оуности и не научихся оу философовъ ихъ не плетения риторьска, ни вѣтийскихъ глаголъ, ни Платоновыхъ, ни Аристотелевыхъ бесѣдъ не стяжахъ, ни философья, ни хитрорѣчия не навыкохъ“.

Какая бездна отдѣляетъ этихъ нашихъ книжниковъ отъ средневѣкового европейскаго монашества, которое почитало Сократа и Платона, какъ святыхъ, такъ что извѣстны случаи, когда инквизиція преслѣдовала за критику Аристотеля, какъ за ересь. Между тѣмъ мы ближе стояли отъ греческой мудрости, чѣмъ остальная Европа, потому что черпали непосредственно изъ греческаго источника, а не латинскаго. Но русская личность заимствовала изъ Византіи то, что могла претворить въ своемъ сознаніи, т. е. творенія аскетовъ, все, что было направлено къ умерщвленію личнаго начала, патерики, житія, лѣствицы, а не „еллинскихъ борзости“ и „Платоновы и Ари-

стотелевы бесѣды". Этому факту нисколько не противорѣчитъ то, что среди нашихъ святителей были люди высокіе духомъ и чистые сердцемъ, въ родѣ Сергія Радонежскаго, Кирилла Бѣлозерскаго, Нила Сорскаго, потому что усилія этихъ святителей сводились именно къ тому, чтобы освящать жизнь гордой государственности и смиреніе истязующей себя личности.

Когда у редакціи „Вѣсовъ" найдется свободное мѣсто, пусть она постарается по-своему связать и освѣтить исторію русской государственности и русской личности. Любопытно будетъ почитать. Теперь же мнѣ кажется, что почтенная редакція объ этомъ предметѣ не помышляла.

Исходя изъ того, что государственность у насъ не была функціей культурной личности, я показываю, что наша завоевательная политика не походила на такую же политику другихъ народовъ. Тѣ преслѣдовали историко-культурныя цѣли, мы же только искали географическихъ границъ. Редакція „Вѣсовъ" дѣлаетъ мнѣ такія возраженія: „Что касается Польши, то почему г. Минскій забылъ, что громили ее не одни русскіе князья, а въ равной степени Германія и Австрія, которыхъ, кажется, нельзя обвинить въ нелѣпой боязни пространства".

Неужели это возраженіе противъ моей мысли? Неужели я отрицаю, что и другіе народы также покоряли и присоединяли все, что могли? Да, покоряли, но иными средствами и съ иною цѣлью. Исторія Польши всего ярче подтверждаетъ вѣрность моей мысли. Въ любопытныхъ „открытыхъ письмахъ", которыми, девять лѣтъ тому назадъ, печатно обмѣнялись между собою профессора Ренненкампфъ и Чичеринъ, первый, защищая русскую политику, говоритъ: „За всю вѣковую исторію владѣнія Россіей польскими областями намъ ни разу не привелось встрѣтить что-либо подобное недавно опубликованному прусскимъ правительствомъ циркуляру, скрѣпленному подписями всѣхъ министровъ, къ властямъ бывшихъ польскихъ областей. Въ циркулярѣ объявляется оффиціально, ни болѣе, ни менѣе, какъ о безповоротномъ рѣшеніи прусскаго правительства гер-

манизировать польскія провинціи, вошедшія въ составъ Пруссіи, всѣми культурными средствами и вмѣняется властямъ въ обязанность давать рѣшительный отпоръ враждебнымъ дѣйствіямъ поляковъ". На это Чичеринъ вполнѣ резонно отвѣчаетъ: „Въ приведенномъ вами циркулярѣ говорится о германизаціи *культурными*, а не *полицейскими* средствами". Въ этомъ вся суть. Русско-польская и нѣмецко-польская политика совершалась въ двухъ разныхъ плоскостяхъ, —у нихъ въ плоскости культуры, хотя бы и своекорыстной, у насъ—въ плоскости членовредительства, хотя бы безцѣльнаго... „Мы на Польшу тратимъ больше, чѣмъ отъ нея получаемъ", —говоритъ Чичеринъ, и къ этимъ словамъ можно прибавить: тратимъ на безплодную военную экзекуцію. А знаетъ ли редакція „Вѣсовъ", какъ нѣмецкое правительство тратитъ деньги на борьбу съ Польшей? Между нѣмцами и поляками, въ самомъ дѣлѣ, происходитъ взаимная культурная борьба. Нѣмцы хотятъ германизировать польскія провинціи, поляки стремятся полонизировать нѣмецкія, и еще неизвѣстно, кто побѣдитъ. Нѣмецкій патріотъ, повѣствуя объ этой борьбѣ (C. Fink, Der Kampf um die Ostmark, Ber. 1897) съ ужасомъ восклицаетъ: „Достаточно было 12 лѣтъ, чтобы польскій элементъ укрѣпился въ Верхней Силезіи, которая еще въ 80 г. была чисто-нѣмецкой. Еще нѣсколько лѣтъ такой политики, и будетъ перекинутъ мостъ въ провинціи Позенской, и польскія владѣнія будутъ безпрерывно тянуться отъ Карпатскихъ горъ до береговъ Нѣмецкаго моря". Зато этотъ же авторъ съ гордостью заявляетъ, что въ Позенской провинціи, хотя нѣмцевъ всего одна треть, зато въ нѣмецкихъ рукахъ находится большая половина земельной собственности. Однако, такая побѣда далась Германіи не безъ труда. Въ 1886 г. былъ изданъ такъ называемый Ansiedlungsgesetz, согласно которому, съ цѣлью противодѣйствовать грозящему укрѣпленію поляковъ въ Позенской провинціи, опредѣлено было отпустить изъ имперскихъ средствъ сто милліоновъ марокъ на покупку польскихъ помѣстій и созданіе класса мелкихъ нѣмецкихъ арендаторовъ.

За 86—96 г. истрачено было 56 мил. м. и пріобрѣтено 92.700 гектаровъ земли (на которой, къ слову сказать, возведено школьныхъ зданій на 915.980 марокъ).

Такой политики культурной борьбы нѣмцы держатся не только у себя дома, но и въ Русской Польшѣ, и этотъ фактъ отмѣтилъ Драгомановъ еще въ 1872 г. („В. Евр.“, Нѣмецкая политика на востокѣ). Пока Россія превращала польскій край въ крѣпость, нѣмцы проникли въ сердце страны, и ихъ дѣйствительное могущество,—то, которое дается культурой и промышленностью, далеко превосходитъ силу русскихъ обитателей края. Нѣмецкій элементъ въ русской Польшѣ многочисленнѣе, сравнительно и абсолютно, чѣмъ въ такъ называемыхъ нѣмецкихъ провинціяхъ Привислинскаго края. Дѣйствуя не культурными средствами, а усмиреніями, экзекуціями, всякаго рода запретами, вплоть до запрета держать у себя польскую упряжь, русская государственность географически укрѣпилась въ Польшѣ, но исторически потерпѣла здѣсь такое же пораженіе, какъ, напримѣръ, въ Финляндіи.

Редакція „Вѣсовъ“, не понявъ идеи, противъ которой она хочетъ возражать, не видя рапиры, которую желаетъ отразить, сама на нее натыкается, сама себя ранитъ. „Далѣе,—говоритъ она,—неужели завоеваніе Сибири, которая становится и будетъ сокровищницей Россіи, пріобщеніе этого дикаго края къ нашей государственной и къ нашей культурной жизни,—тоже одно „свирѣпое членовредительство“? Ахъ, право, лучше бы редакція „Вѣсовъ“ оставила Сибирь въ покоѣ. Что Сибирь „становится и будетъ нашей сокровищницей“, я охотно вѣрю, ибо вѣрю, что наше отношеніе къ ней „сгановится и будетъ“ не такое, какое было донынѣ. Но какъ русская государственность обращалась до сихъ поръ съ этой сокровищницей, какъ она пріобщала этотъ дикій край къ своей культурной жизни, объ этомъ еще долго будетъ страшно не только говорить, но и думать.

Возьмемъ эпоху, когда нашъ бюрократическій строй пользовался наибольшей силой—80-ые годы прошлаго столѣтія—и

посмотримъ, чѣмъ тогда была Сибирь—ровно триста лѣтъ послѣ пріобщенія ея къ „нашей культурной жизни“. При пространствѣ, равномъ одной тринадцатой всей земной суши, Сибирь насчитывала 1 жителя на 3 кв. вер., имѣла 17 городовъ съ населеніемъ 5000 жителей, такъ что одинъ городъ приходился на пространство, равное Франціи и Италіи, вмѣстѣ взятымъ. Населеніе всего этого необъятнаго міра, вмѣстѣ съ туземцами, было меньше населенія одного Лондона и почти равнялось населенію Парижа. По обороту торговли вся Сибирь уступала третьестепенному европейскому порту, въ родѣ Дувра или Булони. Во всей Сибири выходили двѣ частныя газеты (въ бѣдной и рѣдко населенной Финляндіи въ то время выходило 55 газетъ). Но важно не количество населенія, а то, какъ оно составлялось. Добровольныхъ колонистовъ не могло быть въ Сибири до раскрѣпощенія крестьянъ. Сибирь населялась такъ, что каждое расширеніе границъ ознаменовывалось новой линіей тюремъ. Когда въ столицѣ узнавали о новомъ мѣсторожденіи металловъ, въ Сибирь высылалась новая партія арестантовъ. Право ссылать имѣли судъ, полиція, помѣщики. Ссылались преступники и герои. Наша бюрократія одновременно заражала Сибирь всѣмъ, что въ Россіи было худшаго, и отнимала у Россіи все, что въ ней было лучшаго. Вслѣдъ за угличскимъ колоколомъ, который, за призывъ къ оружію, былъ, по обрѣзаніи ушей и языка, сосланъ въ Пелымъ, въ Сибирь послѣдовали всѣ такъ или иначе взывавшіе къ оружію и требовавшіе свободы: украинцы, раскольники съ попомъ Аввакумомъ во главѣ, стрѣльцы, поляки, опять поляки (къ счастію для края, для котораго они много потрудились): барскіе конфедераты, дружины Косцюшко, 9000 поляковъ, служившихъ при Наполеонѣ, участники двухъ мятежей. За ними потянулись борцы за свободу,—декабристы, нигилисты съ Чернышевскимъ во главѣ, народники, три поколѣнія борцовъ за освобожденіе личности. За три столѣтія сосланы были милліонъ съ четвертью людей. До середины 19 вѣка ссыльные отправлялись пѣшкомъ по Владимірской. Каждый про-

водилъ въ дорогѣ около двухъ лѣтъ, долженъ былъ пройти около 9000 верстъ съ кандалами на ногахъ, съ рукою, прикованный къ длинной желѣзной полосѣ, многіе съ прожженными огненнымъ клеймомъ лицами и рваными ноздрями. Такъ русское государство пріобщило Сибирь къ своей культурѣ. А многоученая, начитанная во всѣхъ серьезныхъ учебникахъ и спеціальныхъ изслѣдованіяхъ редакція „Вѣсовъ“ еще спрашиваетъ: неужели завоеваніе Сибири—тоже одно свирѣпое членовредительство?! Конечно, нѣтъ.

На этомъ я прекращаю принципіальный споръ съ редакціей „Вѣсовъ“ и хочу сказать еще нѣсколько словъ по вопросу, касающемуся уже не Польши или Сибири, а самой редакціи. Что означаетъ вся эта нелѣпая, невѣжественная выходка съ ея стороны? какъ объяснить ее, какъ оправдать? Для того, чтобы разобраться въ отношеніи русской бюрократіи къ Сибири, не надо быть ученымъ, а достаточно не быть слѣпымъ. Но дѣло въ томъ, что члены редакціи „Вѣсовъ“, кажется, ослѣпли, поражены политическимъ ослѣпленіемъ, болѣзнью очень опасной, отъ которой ни талантъ, ни умъ не спасаютъ. Полагаю такъ, судя по обращеннымъ ко мнѣ заключительнымъ словамъ разбираемой замѣтки: „одного революціоннаго задора въ вопросахъ науки недостаточно“. Такъ вотъ оно что, моя статья дышетъ однимъ революціоннымъ задоромъ! Выраженіе „задоръ“ означаетъ чувство поверхностное, неустоявшееся. Надѣюсь, ко мнѣ оно не примѣнимо. Я пишу давно, и съ перваго своего выступленія въ литературѣ по сей день своихъ политическихъ взглядовъ, вѣрнѣе, своихъ стихійныхъ политическихъ влеченій не мѣнялъ. Гордиться этимъ постоянствомъ своихъ политическихъ чувствъ, можетъ быть, нечего, но все же пріятно думать, что дѣйствительность оправдала твои стихійныя устремленія. Я знаю многихъ, кого революція заставила перестроить фронтъ своихъ политическихъ симпатій. Сомнѣваться въ искренности такихъ обращенныхъ нѣтъ основаній. Наоборотъ, нужна большая смѣлость и искренность для того, чтобы сознаться въ пе-

ремѣнѣ своихъ убѣжденій. Но какъ-то не вѣрится въ политическую компетентность подобныхъ неофитовъ революціи. Все равно, какъ если бы кто до тридцати лѣтъ любилъ запахъ падали и сѣрнаго водорода, а потомъ вдругъ полюбилъ ароматъ розъ. Экспертомъ духовъ я бы такого цѣнителя не сдѣлалъ.

Кажется мнѣ, что къ такимъ неофитомъ свободы относятся и члены редакціи „Вѣсовъ", по крайней мѣрѣ, самый компетентный и вліятельный изъ нихъ—г. Брюсовъ. Въ одномъ изъ своихъ общественныхъ стихотвореній, „Цусима", г. Брюсовъ говоритъ, по поводу гибели нашего флота:

Да вмѣстѣ призракъ величавый,
Россія горестная, твой
Рыдаетъ надъ погибшей славой
Своей затѣи роковой.
И снова все въ вѣкахъ далеко,
Что было близкимъ наконецъ—
И скипетръ Дальняго Востока,
И Рима Третьяго вѣнецъ!

Тому, кто въ 1905 г. стоялъ на точкѣ зрѣнія старца Филоѳея, жившаго въ 1505 г., кто два года тому назадъ мечталъ о скипетрѣ Дальняго Востока и поклонялся вѣнцу Третьяго Рима,—такому публицисту и историку сведеніе всей погибшей славы русскаго оружія къ исканію границъ и членовредительнымъ походамъ должно, конечно, казаться нелѣпымъ. Убѣждать его, доказывать ему—напрасный трудъ. Его стихійныя влеченія окажутся сильнѣе его разума и таланта. Онъ не въ силахъ не только понять васъ, но и выслушать, какъ не могъ бы васъ выслушать и понять самъ старецъ Филоѳей, если бы чудомъ теперь всталъ изъ гроба и очутился среди вихря нашей современности.

Національный ликъ и патріотизмъ.

Полемизируя съ г. Милюковымъ по вопросу о національномъ и желая доказать, что русское „національное лицо“ игнорировалось до сихъ поръ интеллигенціей, г. Голубевъ ссылается, между прочимъ, на мои статьи объ идеѣ личности въ русской исторіи, въ которыхъ будто бы выражено „общеинтеллигентское мнѣніе о томъ, что эта идея заключалась въ космополитизмѣ, въ общечеловѣческихъ задачахъ“, при чемъ „русское лицо исчезло“.

Въ этихъ словахъ г. Голубева я не только не узнаю основной мысли своихъ статей, но вижу прямое ея отрицаніе, такъ какъ въ названныхъ статьяхъ я задался цѣлью доказать, что пережитая нами революція была явленіемъ исключительно національно русскимъ, что въ ней отразились только русская исторія и психологія, что она отличалась по своимъ цѣлямъ отъ всѣхъ подобныхъ европейскихъ движеній и что въ этой своеобразности все ея значеніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этихъ статьяхъ я доказываю, что „національное лицо“ народа—это его самое завѣтное достояніе, что только маленькія народности, подобно ничтожнымъ личностямъ, мечтаютъ о томъ, чтобы жить какъ всѣ, быть похожими на другихъ. Народы же, создающіе и двигающіе исторію, неизбѣжно самобытны; въ чемъ-то главномъ они остаются не растворимыми, пребываютъ сами собой. Геніальность народная и народная исключительность почти тождественны; геніальныя же личности концентрируютъ тѣ лучи, которые разсѣяны въ сознаніи народа, ихъ вскормившаго. Почему это такъ, мы

не знаемъ, но исторія съ неуклонной послѣдовательностью показываетъ намъ, что этотъ законъ обладаетъ универсальною силой. Будь Гомеръ въ десять, во сто разъ геніальнѣе, чѣмъ онъ былъ на самомъ дѣлѣ, онъ все-таки не могъ бы создать ни одной изъ тѣхъ молитвъ, которыя такъ легко выливались изъ души еврейскихъ пророковъ. Будь Исаія въ сто разъ вдохновеннѣе, чѣмъ онъ былъ, онъ не могъ бы нарисовать ни одной изъ тѣхъ картинъ, которыя Гефестъ съ такой легкостью разбросалъ по щиту Ахиллеса. Ликъ народа создается его судьбой, и можно съ увѣренностью сказать, что въ творчествѣ отдѣльной личности или народныхъ массъ нѣтъ ничего такого, что не оправдывалось бы судьбой народа.

Г. Голубевъ страннымъ образомъ перепачилъ, словно вывернулъ на изнанку мысль моихъ статей. Но въ этой невѣрной передачѣ я вижу не простой недосмотръ или разсѣянность, о которыхъ не стоило бы и говорить. Наоборотъ, мнѣ кажется, что тутъ сказалось недоразумѣніе органическое; г. Голубевъ не увидѣлъ моей мысли, потому что она очутилась въ слѣпой точкѣ его міровоззрѣнія. Объ этой слѣпой точкѣ я бы хотѣлъ сказать нѣсколько словъ, тѣмъ болѣе, что ее раздѣляютъ съ г. Голубевымъ и г. Струве, и другіе наши вновь возникшіе націоналисты. Основная ошибка ихъ заключается въ томъ, что они смѣшиваютъ національную исключительность народа съ его государственной, патріотической исключительностью. Правда, у европейскихъ народовъ мы почти повсюду замѣчаемъ тѣсную связь между націонализмомъ и патріотизмомъ. Чѣмъ сильнѣе національное самосознаніе народа, тѣмъ рѣзче онъ и государственно противополагаетъ себя другимъ народамъ. Таково правило. Но изъ этого правила бываютъ исключенія, и самымъ яркимъ исключеніемъ является исторія евреевъ. Никто не станетъ теперь отрицать, что христіанство могло возникнуть только среди евреевъ, только на духовной почвѣ, вспаханной словомъ пророковъ и мессіанствомъ. Въ христіанствѣ отразились лучшія черты еврейскаго національнаго облика, и, однако, идея христі-

анская заключалась въ отказѣ отъ государственнаго патріотизма, въ отмѣнѣ всякаго различія между эллинствомъ и еврействомъ, въ любви, отрицающей всѣ границы, бѣгущей дальше всѣхъ границъ, всеобъемлющей, вселенской. Національная своеобразность выразилась во всечеловѣчности, и теперь, глядя на этотъ процессъ на разстояніи вѣковъ, мы даже можемъ раскрыть его причины и смыслъ.

Выше я сказалъ, что въ личномъ творчествѣ нѣтъ ничего, что уже не заключалось въ національномъ сознаніи. О государственномъ же сознаніи слѣдуетъ сказать противоположное: все его содержаніе обусловлено судьбою личности. Каждая личность, входящая въ составъ народа, удѣляетъ часть своихъ силъ на образованіе государственности, которая должна оградить ее отъ сосѣдей и враговъ. Но процессъ этого образованія бываетъ двоякій: нормальный, устойчивый, когда личность, участвуя въ строеніи государства, не отрекается отъ себя, но утверждаетъ въ государствѣ свою самостоятельность, удесятеряетъ въ немъ свои силы. Процессъ этотъ похожъ на процессъ образованія въ организмѣ твердаго костяка, скелета, который его носитъ и придаетъ отдѣльнымъ членамъ устойчивость и гармонію. Но есть еще другой путь образованія государства, когда личность уничтожаетъ себя въ народѣ, жертвуетъ своими правами для огражденія народной цѣльности. Ростъ подобной ненормальной, не устойчивой государственности напоминаетъ тотъ случай, когда костякъ, вмѣсто того, чтобы сложиться внутри организма, окружаетъ его внѣшнимъ покровомъ. Щитъ черепахи также отчасти защищаетъ ее отъ враговъ, но въ то же время и затрудняетъ ея движенія. Наступаетъ моментъ, когда ростъ такого щита становится роковымъ для черепахи и отдаетъ ее беззащитной въ когти орлу, который, поднявъ неповоротливое животное высоко надъ землей, бросаетъ его внизъ на камень, разбиваетъ внѣшнюю скорлупу и съѣдаетъ его мясо.

Типъ первой государственности мы видимъ у грековъ, рим-

лянъ и у большинства западно-европейскихъ народовъ, типъ второй государственности — у древняго Израиля. Еврейская личность безъ остатка терялась въ народномъ цѣломъ. Вся исторія евреевъ—это повѣсть о союзѣ ихъ съ Богомъ. Для личности союзъ этотъ былъ роковымъ. Судьба еврейской личности символизирована въ библіи въ судьбѣ Іакова, который изъ борьбы съ Богомъ вышелъ хромымъ: „и вывихнулся суставъ бедра Іакова, когда онъ боролся съ Нимъ“. Но Іаковъ не отпустилъ Бога, требуя благословенія, и Богъ въ утѣшеніе сказалъ ему: „не Іаковъ будетъ отнынѣ называться имя твое, а „Израиль“. Охромѣвъ, какъ личность, еврей повѣрилъ въ богоизбранничество свое, какъ народа. Патріотизмъ поглотилъ индивидуализмъ, и еврей, подобно черепахѣ, осужденъ былъ носить костякъ своей государственности не внутри себя, а снаружи. И вотъ римскій орелъ поднялъ его въ свои когти, бросилъ внизъ о скалу Сіона и разбилъ. Тогда и произошло чудо богорожденія. Личность, давно отказавшись отъ своего эгоизма во имя народнаго цѣлаго, теперь, съ крушеніемъ этой государственности, перенесла свою любовь дальше, на человѣка, на человѣчество. Патріотизмъ погибъ, а національный ликъ преобразился и засіялъ вѣчнымъ свѣтомъ.

Русское государство сложилось не по типу греко-римскому, а еврейскому. Угроза внѣшнихъ враговъ, начиная съ печенѣговъ, продолжая татарами, кончая западными сосѣдями, оказалась столь огромной, что вся энергія русскаго духа ушла въ государственность, и московскіе князья, собирая земли, вмѣстѣ съ тѣмъ вбирали въ новообразуемое государство священныя права личности. Іоаннъ Грозный предстоитъ передъ нами, какъ абсолютное утвержденіе государственнаго единства и абсолютное отрицаніе личной самоцѣльности. Оттого ростъ русской государственности оказался процессомъ неустойчивымъ. Оттого и русское національное самосознаніе озарилось извнутри свѣтомъ невозможной среди европейскихъ народовъ, непонятной имъ всечеловѣческой жалости и любви. Взгляните въ глубину народной

жизни, на такое явленіе, какъ отказъ духоборовъ (въ 1895 г.) отъ ношенія оружія. Русскіе люди, живя въ Закавказьи, въ странѣ покоренной, отказываются во имя какой-то своей крестьянской правды защищать оружіемъ единство Россіи. Конечно, это измѣна государственному патріотизму, но можно ли считать поступокъ духоборовъ измѣной національному самосознанію отрицаніемъ своего національнаго лица или, наоборотъ, въ немъ слѣдуетъ видѣть самое рѣшительное выявленіе этихъ національныхъ чертъ? Перенесите взоры на вершины нашей творческой мысли, на Достоевскаго, который по поводу Пушкина заявляетъ, что русская національная особенность заключается во всечеловѣчности, въ умѣніи перевоплощаться въ психологію чужихъ народностей, замѣнять свое узкое домашнее „нѣтъ“ вселенскимъ „да“. Что же это? Самообольщеніе возмнившаго россіянина, или обнаруженіе интимнѣйшей черты русскаго національнаго лика? Взгляните еще выше—на послѣднюю вершину русскаго самосознанія — на Толстого, прислушайтесь къ его проповѣди объ отреченіи не только отъ личнаго, но и отъ народнаго эгоизма, во имя всеуравнивающей, всепроникающей любви. Такъ неужели и Толстой, въ которомъ весь міръ видитъ воплощеніе всѣхъ лучшихъ свойствъ русской національности, неужели и онъ космополитъ, неужели и онъ недостаточно, съ русской точки зрѣнія, національенъ?

Гг. Голубевъ и Струве, признавъ себя русскими націоналистами, вмѣстѣ съ тѣмъ сочли логичнымъ примкнуть къ асемитизму, т. е. сочли нужнымъ духовно оградить себя, или, во всякомъ случаѣ, отвернуться отъ еврейскаго національнаго лика. Они были бы правы, если бы свое отрицательное *а* приставили ко всякой другой національности, кромѣ лишь еврейской. Такъ, напримѣръ, русскій національный духъ глубоко агерманиченъ, несовмѣстимъ съ германской національной психологіей, выросшей изъ индивидуализма, изъ личной гордыни рыцаря и горожанина и приведшей къ ницшеанскому культу „бѣлокурой бестіи“ и къ заповѣди: „толкни слабаго“. Но сокровенная сущность семитическаго націонализма—отреченіе отъ личности во имя на-

рода, отъ народа во имя человѣчества—не только не противорѣчитъ русской національной идеѣ, но вполнѣ тождественна съ нею, является ея старшей по возрасту и младшей по силѣ сестрою... Недаромъ пророкъ земли русской, Владиміръ Соловьевъ, видѣлъ въ духовномъ союзѣ между Россіей и еврействомъ послѣднюю, мистически свѣтлую точку, къ которой движется вся исторія Россіи. Помню, какъ я еще юношей присутствовалъ въ актовой залѣ университета на одной изъ лекцій Соловьева о еврействѣ. Передъ изумленной тысячной толпой стоялъ блѣдный аскетъ покоряющей красоты, съ тучей довременно посѣдѣвшихъ волосъ надъ молодымъ лбомъ и съ таинственно прикрытыми глазами. Голосомъ глубокимъ, съ частыми напряженными паузами, онъ не говорилъ, а какъ власть имѣющій, вѣщалъ объ обязанности русскаго народа богоносца духовно слиться съ народомъ еврейскимъ, вѣчно богорождающимъ. Признаться, въ то время слова Соловьева, глубоко волнуя, казались мнѣ парадоксальными, не историческими, и только долго спустя я понялъ ихъ сокровенное значеніе. Еврей духовно чуждъ всѣмъ народамъ міра и слиться съ ними можетъ, лишь отрекшись отъ себя. Русской личности органически чужда индивидуалистическая сущность европейца или американца. Но нельзя стать націоналистомъ русскимъ, не дѣлаясь въ то же время націоналистомъ еврейскимъ, и наоборотъ. Тутъ узелъ, связанный судьбою, и людямъ его не разрубить.

Гг. Голубевъ и Струве, соединяя русскій націонализмъ съ асемитизмомъ, лишь обнаружили этимъ, что они сами стоятъ спиною къ русскому національному лику, а націоналистами стали на европейскій образецъ. Французы, нѣмцы, англичане всѣ привержены къ патріотизму во имя національной идеи. Будемъ же и мы на нихъ похожи, сдѣлаемся какъ всѣ, станемъ не хуже другихъ.

Признаюсь, въ просвѣщенномъ націонализмѣ нашихъ демократически настроенныхъ интеллигентовъ я вижу менѣе историческаго содержанія, чѣмъ въ „зоологическомъ патріотизмѣ“ нашихъ крайнихъ партій. Націонализмъ истинно-русскихъ людей,

по крайней мѣрѣ, исторически подлиненъ. Они тяготѣютъ къ идеалу, которымъ дѣйствительно жила допетровская Русь и отчасти послѣпетровская Россія. Если бы встали изъ гроба древніе русскіе князья и святители, то они, безъ сомнѣнія, одобрили бы патріотизмъ нашихъ крайнихъ правыхъ, которые въ своемъ національномъ сознаніи остановились, замерли, омертвѣли и въ этомъ отношеніи похожи на ту массу евреевъ, которые и послѣ пришествія Христа продолжали считать себя богоизбраннымъ народомъ и ожидать Мессію. Самъ по себѣ патріотизмъ нашихъ крайне правыхъ не менѣе естественъ и понятенъ, чѣмъ патріотизмъ монархиста—Бисмарка или даже республиканца Клемансо, который изъ общей политической амнистіи исключилъ однихъ антипатріотовъ. Нашимъ крайнимъ партіямъ можно лишь возразить, что ихъ идеалъ, при всей его исторической подлинности, неосуществимъ. Государственность, построенная на подавленіи личности, обречена на гибель. Истинно русскіе люди хотятъ вернуть нашу исторію на тотъ путь, который неминуемо привелъ бы къ раздѣлу Россіи.

Не то приходится сказать о патріотизмѣ г. Голубева и г. Струве. Въ немъ прежде всего нѣтъ исторической плоти. Это зачатая въ сумеркахъ аналогій и рожденная въ потугахъ логики мысль.

Этотъ разсудочно построенный русскій патріотизмъ по своей безпочвенности можетъ лишь сравниться съ еврейскимъ патріотизмомъ Владиміра Ж. и его единомышленниковъ. Вѣдь и сіонисты, твердя о націонализмѣ, на дѣлѣ отворачиваются отъ подлиннаго національнаго лика еврейства и радѣютъ лишь о томъ, чтобы быть, какъ всѣ, стать не хуже другихъ, создать, какъ всѣ, литературу, хотя бы и третьестепенную, но на своемъ собственномъ языкѣ. Сіонисты забываютъ, что нельзя создать литературу на такомъ языкѣ, какъ еврейскій жаргонъ, на которомъ нѣтъ, напр. слова для выраженія понятія „весна“. Да, какъ это ни странно, но нужно вслухъ признать тотъ фактъ, что евреи, за свои вѣковыя скитанія по Испаніи, Гер-

*

маніи и Польшѣ, такъ истощили свою энергію въ одномъ усиліи сохранить свою народную цѣлость и такъ при этомъ сузили свою личную жизнь, что впопыхахъ прямо не замѣтили, не обратили вниманія на такую подробность міровой жизни, какъ приходъ весны. Ну, что же, быль и народу, какъ молодцу, не укоръ. Вѣдь нѣтъ ничего постыднаго въ томъ, что славяне заимствовали свою религію извнѣ, изъ книгъ, написанныхъ какими-то древними евреями. Почему бы потомку этихъ евреевъ, желающему возстановить свою связь съ природой, не заимствовать языкъ у другого, ближе къ природѣ стоявшаго народа? Это ему простится, лишь бы онъ изъ этого языка сдѣлалъ употребленіе, согласное съ его собственной національной идеей, лишь бы онъ помнилъ, что призваніе еврейской національности—это быть вѣчно богорождающимъ, и на мѣстѣ разрушеннаго храма личности воздвигать новый храмъ вселенскому и вѣчному.

Мнѣ, конечно, возразятъ, что я говорю объ идеальныхъ возможностяхъ, которыхъ дѣйствительность не знаетъ. Да, будничная дѣйствительность ихъ не знаетъ, но въ грозные пережитые нами дни, въ свѣтѣ молній этой великой исторической грозы, кто хотѣлъ, тотъ могъ увидѣть подлинный національный ликъ и русскій, и еврейскій. Въ этомъ свѣтѣ, прежде всего, стало очевиднымъ, что кромѣ государственности внѣшней, насильственной, захватывающей, возможна еще—и не въ мечтательномъ снѣ, а въ исторической яви—другая государственность, восторженно-довѣрчивая, широко-дающая, божественно-щедрая.

Соціализмъ и анархизмъ.

I.

Каждой эпохѣ присущъ какой-нибудь центральный умственный споръ, возбуждающій мысль, будящій совѣсть и этимъ безпокойствомъ поддерживающій духовное горѣніе. Для того, чтобы умственный конфликтъ получилъ такое культурное значеніе, необходимо, чтобы въ немъ столкнулись не истина и ложь, а двѣ истины, какъ бы исключающія одна другую, но равно желанныя. Отъ присутствія въ душѣ двухъ различныхъ истинъ возникаетъ токъ умственной энергіи, подобно тому, какъ электрическій токъ рождается отъ погруженія въ одну и ту же среду двухъ разныхъ элементовъ. Важно даже не то, чтобы два столкнувшихся мнѣнія заключали въ себѣ объективную истину; достаточно, чтобы они казались истинными сознанію эпохи. Такъ, въ началѣ среднихъ вѣковъ различными по содержанію и равно истинными казались принципы духовной и свѣтской власти, и этотъ конфликтъ между авторитетомъ папы и властью императора, волнуя мысль и совѣсть многихъ поколѣній, долгое время служилъ возбудителемъ умственной энергіи въ Европѣ. Впослѣдствіи, при реформаціи, такую же центральную роль игралъ вопросъ о спасеніи вѣрой или добрыми дѣлами. Въ нашу эпоху умственнымъ центромъ, вокругъ котораго вращаются всѣ другія идеи и мнѣнія, является споръ между соціализмомъ и анархизмомъ. Если исключить чистое естествовѣдѣніе, то не найдется области ни практической, ни теоретической дѣятельности, въ которой мы съ перваго же шага не встрѣтились бы съ вопросомъ объ отношеніи личности къ государству. О политикѣ

и экономикѣ говорить нечего. Онѣ сдѣлались непосредственной ареной этого конфликта. Но и мораль, и философія, и художественное творчество нашего времени имѣютъ своимъ средоточіемъ интересы личности, въ ея тяжбѣ съ обществомъ. Уйти отъ этого спора, не принявъ въ немъ опредѣленнаго положенія, для современника такъ же невозможно, какъ въ средніе вѣка невозможно было не занимать твердой позиціи въ вопросѣ религіозномъ. Нельзя быть въ наше время культурнымъ человѣкомъ, не относясь, такъ или иначе, къ конфликту между личностью и обществомъ.

Но рѣшить этотъ конфликтъ не легко, ибо, какъ я уже сказалъ, въ немъ сталкиваются не истина и заблужденіе, а двѣ истины. Существуетъ въ наше время еще другой волнующій конфликтъ,—между соціализмомъ и буржуазнымъ строемъ. Но въ немъ принять опредѣленное положеніе не трудно. Кто убѣжденъ въ справедливости соціализма, тому буржуазный идеалъ представляется въ основѣ ложнымъ, тотъ не можетъ относиться къ нему не враждебно. То же самое слѣдуетъ сказать о конфликтѣ между двумя видами соціализма: авторитарнымъ и либертарнымъ. Одинъ исключаетъ другой, и кто принимаетъ программу соціалъ-демократической партіи, тотъ не можетъ не относиться отрицательно къ идеямъ Кропоткина и наоборотъ. Не таковъ конфликтъ между соціализмомъ и анархизмомъ. Идеалъ общественной гармоніи, признающій одну общечеловѣческую семью, одно всемірное хозяйство, въ которомъ каждый участвуетъ по мѣрѣ своихъ силъ, заботясь не о своемъ благѣ, но о благѣ всѣхъ, жертвуетъ своимъ эгоизмомъ, но взамѣнъ получаетъ тысячи, милліоны заботъ и услугъ, подчиняетъ свою волю власти цѣлаго, которая взамѣнъ обезпечиваетъ ему полную свободу развитія,—такой идеалъ представляется и нашему сознанію, и нашей совѣсти абсолютно истиннымъ и желаннымъ. Но въ равной степени истиннымъ и желаннымъ представляется намъ идеалъ личной свободы, полной независимости отъ другихъ, внутренняго простора и абсолютной самоцѣльности. А между тѣмъ, эти два идеала, равноцѣнные для мысли и совѣсти, кажутся различными по содержанію, и является, такимъ образомъ, необходимость сдѣлать выборъ между ними, рѣшить,

такъ сказать, какой изъ двухъ идеаловъ идеальнѣе. Задача, очевидно, трудная для разрѣшенія, и на почвѣ эмпирики даже не разрѣшимая. Другое дѣло, если свести эту эмпирическую двойственность къ высшему единству, если признать, что въ обоихъ идеалахъ, подъ различной видимостью, осуществляется одна и та же сущность, что самая ихъ двойственность является условіемъ этого высшаго единства.

До сихъ поръ теоретики соціализма и анархизма относились къ спору не такъ. И тѣ и другіе считали свой идеалъ исключительно истиннымъ и всѣ силы своего ума употребляли на то, чтобы собрать побольше доводовъ въ пользу своей истины и какъ можно больше возраженій противъ истины противника. Такъ поступали главари движенія, такъ, въ подражаніе имъ, до сего дня ведутъ споръ ихъ сторонники и послѣдователи. Одновременное раскрытіе двухъ идеаловъ, которое, подобно зрѣнію двумя глазами, должно было бы дать человѣчеству возможность замѣнить прежнее плоское пониманіе жизни болѣе глубокимъ, выпуклымъ, реальнымъ, это великое явленіе въ области духа превратилось въ схоластическій споръ о томъ, что чему предшествуетъ, личность обществу или общество личности, или, что̀ еще хуже, въ адвокатскую тяжбу аргументовъ, въ рѣзкую полемику. До сихъ поръ, по вѣрному замѣчанію Амона, „соціалъ-демократы величаютъ анархистовъ сумасшедшими, провокаторами, шпіонами, глупцами, анархисты же, въ свою очередь, бросаютъ соціалъ-демократамъ въ лицо упреки въ безчестности, ненавистничествѣ, политиканствѣ, сплетничествѣ“. Идейная же сущность конфликта остается невыясненной, и основной вопросъ, исключаютъ ли оба идеала—соціалистическій и анархическій—одинъ другой или же они представляютъ два полюса одной и той же волевой сферы,—вопросъ этотъ не только не былъ рѣшенъ, но никѣмъ донынѣ не поставленъ. Равнымъ образомъ никѣмъ не была указана та первичная двойственность, въ которой происходитъ начальное раздѣленіе соціализма и анархизма. Обычное же противопоставленіе личности и общества, эгоизма и альтруизма, индивидуализма и чувства соціальности, автономіи и власти, или свободы и равенства, какъ увидимъ впослѣд-

ствіи, конфликта между соціализмомъ и анархизмомъ не только не разрѣшаетъ, но и не мотивируетъ.

II.

Однако, прежде чѣмъ разобраться во всѣхъ этихъ сложныхъ вопросахъ, необходимо вкратцѣ указать на классификацію и терминологію интересующихъ насъ мнѣній.

Въ великой борьбѣ, которую современное человѣчество ведетъ за свободу, принимаютъ участіе три большія группы. Во-первыхъ, авторитарные соціалисты разныхъ оттѣнковъ; изъ нихъ самую крупную роль въ политической жизни Европы играютъ соціалъ-демократы или марксисты. Во-вторыхъ, анархисты, или, какъ принято ихъ называть, анархисты-индивидуалисты, теоретическіе взгляды которыхъ всего ярче выражены Штирнеромъ. И, въ-третьихъ, либертарные соціалисты, чаще называемые анархистами-коммунистами, считающіе своими теоретическими вождями Прудона, Бакунина и Кропоткина. Самой вліятельной до послѣдняго времени была первая группа. Но послѣдняя оказывается наиболѣе жизнеспособной и быстро растущей. Начавшись съ мало практическихъ и нѣсколько противорѣчивыхъ идей Прудона, либертарный соціализмъ быстро эволюціонируетъ и въ наши дни имѣетъ тенденцію слиться съ огромнымъ рабочимъ движеніемъ, которому принадлежитъ будущее, съ движеніемъ, извѣстнымъ подъ названіемъ синдикализма. Къ главнымъ тремъ группамъ примыкаютъ промежуточныя формы. Сюда относится партія соціалистовъ-революціонеровъ, а также доктрины Тукера и Маккая, которыхъ также называютъ анархистами-индивидуалистами, но которые на самомъ дѣлѣ занимаютъ среднее мѣсто между анархизмомъ и прудонизмомъ. Эти группы и подъ-группы имѣютъ между собою то общее, что всѣ онѣ безъ исключенія отвергаютъ всякія метафизическія и мистическія обоснованія и сами себя считаютъ эмпириками и позитивистами. Въ сторонѣ отъ нихъ стоитъ огромная фигура Толстого съ его религіозно-альтруистически-

земледѣльчески-пассивнымъ анархизмомъ, ученіемъ самымъ простымъ, какъ бы дѣтски-простымъ и, можетъ быть, самымъ глубокимъ и сложнымъ изъ всѣхъ.

III.

Чтобы точнѣе опредѣлить взаимное отношеніе этихъ трехъ группъ между собой, полезно, прежде всего, указать на отношеніе каждой изъ нихъ къ современному строю. Нынѣшній буржуазно-капиталистическій строй держится на двухъ главныхъ, какъ бы противорѣчивыхъ принципахъ: на индивидуализмѣ, принципѣ самостоятельной личности, и на этатизмѣ, принципѣ государственной власти. Согласно первому принципу, каждый имѣетъ равное право стремиться къ неравенству. Согласно второму, государственная власть насильственно охраняетъ фактически созданное неравенство. Изъ этихъ двухъ устоевъ буржуазнаго строя авторитарный соціализмъ вполнѣ отвергаетъ индивидуализмъ, замѣняя множество частныхъ хозяйствъ однимъ общественнымъ, но за то онъ цѣликомъ принимаетъ принципъ насильственной власти, ставя ей въ обязанность препятствовать личности стремиться къ неравенству. Анархизмъ, наоборотъ, совершенно отметаетъ принципъ власти, какой бы то ни было, организованной или договорной, во имя неограниченнаго суверенитета личности. Принципъ же индивидуализма анархизмъ не только допускаетъ, но усиливаетъ, доводитъ до крайняго выраженія, считая собственникомъ всего міра саму личность и единственнымъ закономъ морали абсолютный эгоизмъ. Такимъ образомъ, ни авторитарный соціализмъ, ни индидуалистическій анархизмъ не порываютъ вполнѣ съ буржуазной идеологіей и остаются связанными съ ней первый—принципомъ либеральной власти, второй— принципомъ свободной личности. Знакомые съ литературой предмета знаютъ, что соціалисты и анархисты, полемизируя между собою, прежде всего спѣшатъ обругать другъ друга кличкой буржуа. Мы теперь видимъ, что, поступая такъ, они подчиняются не

только полемическому задору, ибо властолюбіе соціалистовъ и проповѣдь самолюбія со стороны анархистовъ, въ самомъ дѣлѣ, роднятъ тѣхъ и другихъ не только съ идеологіей, но и съ психологіей ненавистной имъ буржуазіи. Вполнѣ радикальными оказываются либертарные соціалисты, которые одновременно отрицаютъ и частную собственность, и организованную власть, и такимъ образомъ въ правѣ считать себя совершенно исцѣлившимися отъ отравы мѣщанскаго жизнепониманія и жизнеустройства.

IV.

Взаимныя отношенія названныхъ трехъ группъ опредѣляются слѣдующимъ образомъ. Авторитарный соціализмъ и анархизмъ представляютъ изъ себя два діаметрально противоположныхъ устремленія, огонь и воду, да и нѣтъ соціальнаго міропониманія. Власть—необходимое условіе свободы; власть — единственное препятствіе къ свободѣ. Личный эгоизмъ—верховный принципъ; личный эгоизмъ—высшее зло. Между такими крайностями невозможенъ ни компромиссъ, ни переходъ. И замѣчательно, что именно эта кажущаяся противоположность и является условіемъ гармоническаго существованія обѣихъ доктринъ, между тѣмъ, какъ оба пониманія соціализма, имѣя общія точки касанія, дѣйствительно исключаютъ одна другую.

Гораздо труднѣе опредѣлить отношеніе анархизма къ либертарному соціализму. Съ перваго взгляда между обѣими доктринами есть нѣчто общее—одинаково отрицательное отношеніе къ принципу власти Благодаря этому будто бы общему отрицательному признаку, изслѣдователи анархизма, — Эльцбахеръ, Амонъ, Кульчицкій, Башъ и многіе другіе, — слили ученія Штирнера и Толстого съ ученіями Прудона, Бакунина и Кропоткина въ одно общее анархическое теченіе съ подраздѣленіемъ на два параллельныхъ потока—анархизмъ индивидуалистическій и коммунистическій. Признакомъ принадлежности къ тому или другому считается отношеніе къ собственности. Кто признаетъ

собственность частную, тотъ причисляется къ индивидуалистамъ, кто признаетъ собственность общественную, причисляется къ коммунистамъ Мнѣ эта классификація кажется глубоко невѣрной и положенные въ ея основу признаки — случайными. Вообще нельзя достаточно энергично возражать противъ объединенія, съ одной стороны Штирнера и Нитцше и, съ другой, Прудона, Бакунина и Кропоткина подъ общей рубрикой анархистовъ. Дѣло, конечно, тутъ не въ словѣ, а въ смѣшеніи понятій при помощи слова. Если Штирнера и Нитцше называютъ анархистами,—а кто же станетъ спорить противъ того, что это опредѣленіе къ нимъ подходитъ,—то Бакунина и Кропоткина нельзя ни въ коемъ случаѣ покрывать тѣмъ же ярлыкомъ. Между ними разница не въ оттѣнкахъ, не въ уклонахъ, а въ главномъ устремленіи. Между ними такая же полярность, такая же неперешагаемая бездна, какъ между Штирнеромъ и Нитцше, съ одной стороны, и Марксомъ и Энгельсомъ—съ другой. Смѣшеніе понятій и даже полунамѣренная смута внесены были въ эту область авторитарными соціалистами, которые, чувствуя въ либертаристахъ своихъ опаснѣйшихъ противниковъ, не могли устоять противъ искушеній пристрастной полемики. Въ ихъ цѣляхъ полезно было смѣшать практическихъ революціонеровъ, вродѣ Бакунина и Кропоткина, съ безпочвенными теоретиками, какъ Штирнеръ, чтобы огуломъ осудить ихъ, какъ идеологовъ буржуазіи и утопистовъ. Если же революціонеры-либертаристы не протестовали противъ названія анархистовъ и сами примѣняютъ его къ своимъ ученіямъ, то это лишь доказываетъ ихъ гордую увѣренность въ своей правотѣ и пренебреженіе къ тѣмъ или другимъ кличкамъ. Впрочемъ, личныя соображенія противниковъ насъ не касаются. Для насъ, приступающихъ къ изученію вопроса безъ предвзятой истины, но съ готовностью привѣтствовать истину, на чьей бы сторонѣ она ни оказалась, важно лишь то, чтобы въ основу классификаціи соціально-нравственныхъ системъ положенъ былъ признакъ не случайный, а самый жизненный и необходимый. Отношеніе къ институту власти или къ институту собственности еще не рѣшаетъ принадлежности того или другого мысли-

теля къ соціалистамъ или анархистамъ. Рѣшающимъ, жизненнымъ признакомъ слѣдуетъ считать общее устремленіе всей доктрины, ея конечную цѣль, тотъ идеалъ, къ осуществленію котораго она вся направлена. Бакунинъ и Кропоткинъ, точно такъ же, какъ Марксъ и Энгельсъ, должны быть одинаково отнесены къ соціалистамъ потому, что всѣ они стремятся къ общественной гармоніи, къ благу не одного, а всѣхъ, не человѣка, а всего человѣчества, къ тому, чтобы счастливая личность чувствовала себя въ совершенномъ человѣчествѣ, какъ здоровая клѣтка въ живомъ организмѣ. Вотъ почему Прудонъ, несмотря на признаніе имъ частной собственности, все же долженъ быть причисленъ къ либертарнымъ соціалистамъ, ибо всѣ отношенія будущаго общества онъ строитъ на справедливости,—чувствѣ соціальномъ и ведущемъ къ гармоніи. Штирнеръ же и Нитцше, несмотря на то, что первый отрицаетъ всякую власть, а второй волю къ власти считаетъ сильнѣйшимъ и благороднѣйшимъ стимуломъ духовной дѣятельности, должны быть оба отнесены къ анархистамъ, потому что оба конечной цѣлью своихъ устремленій признаютъ отдѣльную личность, Штирнеръ—своего „Единственнаго“, а Нитцше—своего сверхчеловѣка, потому что общество кажется имъ врагомъ, средствомъ, орудіемъ, а абсолютный эгоистъ—благомъ, цѣлью, истиной. Равнымъ образомъ, ученіе Толстого всецѣло примыкаетъ къ анархизму, а не къ соціализму, потому что цѣлью всѣхъ его устремленій является не совершенное общество, а совершенная личность, хотя онъ совершенство видитъ не въ эгоизмѣ, а въ любви. Сравнивая между собою анархистовъ и либертаристовъ, нужно помнить, что важно не формальное отрицаніе власти, а содержаніе этого отрицанія. Анархисты отрицаютъ не ту или другую форму власти, не только государство и общество, но и человѣчество. Приводя ходячее мнѣніе о томъ, что государство есть необходимѣйшее средство для полнаго развитія человѣчества, Штирнеръ прибавляетъ: „государство, безъ сомнѣнія, является такимъ средствомъ до тѣхъ поръ, пока мы стремимся развивать человѣчество, но если мы захотимъ развивать себя, то оно будетъ намъ только помѣхой“.

Между тѣмъ либертаристы или, какъ ихъ неточно называютъ, анархисты-коммунисты, отрицаютъ лишь власть опредѣленную, власть государственно организованную, выросшую въ отдѣльный общественный органъ. Но они не отрицаютъ власти, осуществляемой въ каждомъ производствѣ самими рабочими, а въ дѣлахъ общественныхъ—всѣмъ обществомъ. Если Штирнеръ и Нитцше стремятся къ анархіи, къ безвластію, въ противоположность всякой обязательной нормѣ, то Прудонъ, Бакунинъ и Кропоткинъ стремятся къ панархіи, къ власти всѣхъ и каждаго, въ противоположность постоянной власти, превратившейся въ особую спеціальность и привилегію.

Не буду больше останавливаться на выясненіи различій, существующихъ между анархизмомъ и либертаризмомъ. Эти различія не выросли въ историческій конфликтъ, потому что критика анархизма была направлена противъ соціализма вообще, а не противъ одного изъ его выраженій. Исторически же выявленныхъ конфликта передъ нами два: первый—между анархизмомъ и соціализмомъ вообще, второй—между обѣими формами соціализма. Нѣтъ сомнѣнія, что второй конфликтъ практически важнѣе. Отъ того, побѣдитъ ли соціалъ-демократическая партія или либертарный синдикализмъ, зависитъ не рѣшеніе той или другой морально-философской проблемы, а направленіе всей исторіи, судьба всѣхъ духовныхъ цѣнностей. Но раньше чѣмъ высказаться за ту или другую форму соціализма, необходимо разсмотрѣть первый конфликтъ и рѣшить, пріемлемъ ли соціализмъ вообще. Вѣдь если бы правда оказалась на сторонѣ Штирнера и Нитцше, то мы должны были бы отринуть одновременно и авторитарный соціализмъ, и либертарный синдикализмъ и, стеревъ все многообразное содержаніе соціальныхъ доктринъ, зачеркнуть вмѣстѣ съ тѣмъ исторі человѣчества и вмѣсто нея начертать два слова: „я“ и „мое“. Ю

V

Итакъ, ставлю вопросъ: въ чемъ заключается конфликтъ между соціализмомъ и анархизмомъ? Какова та первоначальная

двойственность, въ которой оба міровоззрѣнія расходятся, чтобы потомъ уже больше ни въ чемъ не сойтись? Сами анархисты видятъ эту основную двойственность въ различномъ отношеніи къ личности и обществу. Если признать, что общество опредѣляетъ и формируетъ личность, то получится пониманіе соціалистическое. Если историческій приматъ отдать личности, то получится пониманіе анархическое. Такъ, по крайней мѣрѣ, убѣждены теоретики обѣихъ доктринъ. Но въ томъ-то и дѣло, что философы и соціологи весьма часто ошибаются насчетъ истинныхъ мотивовъ и причинъ, которыя заставили ихъ принять то или другое ученіе. Весьма часто они считаютъ причиной своихъ теоретическихъ устремленій то, что на самомъ дѣлѣ является ихъ слѣдствіемъ. Истинная причина, дѣйствительная сила, приведшая философа къ его системѣ, всего чаще скрывается въ его волѣ, въ несознанныхъ влеченіяхъ. Мысль же и логика, подобно фонарямъ, помѣщеннымъ впереди локомотива, освѣщаютъ своимъ свѣтомъ путь, избранный не ими, обусловленный силой, скрытой позади, имъ невидимой и невѣдомой. Мы вскорѣ убѣдимся въ томъ, что доводы, которыми анархизмъ пытается расшатать устои соціализма, на самомъ дѣлѣ, лишь укрѣпляютъ ихъ. Чѣмъ ближе будемъ изучать эти доводы, тѣмъ для насъ станетъ несомнѣннѣе, что истинная причина, раздѣляющая анархистовъ и соціалистовъ, имъ самимъ остается равно неясной. Ее-то и необходимо прежде всего раскрыть.

Соціализмъ, какъ извѣстно, отвергъ всѣ религіозныя и философскія гипотезы и нормы, и всю исторію свелъ къ эмпирикѣ, къ борьбѣ классовъ за экономическіе интересы. Теоретики анархизма, со Штирнеромъ во главѣ, какъ бы ловятъ на словѣ соціалистовъ и говорятъ имъ: Ужъ если съ высотъ метафизики сойти на землю эмпирики, то нужно сдѣлать это до конца. Идея класса такая же отвлеченно-метафизическая, какъ идея общества, человѣчества или Бога. Въ чистой эмпирикѣ человѣку открывается только его собственная личность, не личность вообще, не одна изъ многихъ личностей, а его единственная личность и ея исключительные интересы. Чистая эмпирика

ведетъ къ чистому индивидуализму, во имя котораго соціалистическое государство должно быть отринуто такъ же рѣшительно, какъ государство буржуазное или феодальное. Соціализмъ, такимъ образомъ, какъ бы самъ попалъ въ яму, которую онъ копалъ метафизикѣ. Анархизмъ побѣдилъ его въ первичномъ фактѣ сознанія. Такъ, по крайней мѣрѣ, оно кажется съ перваго взгляда.

Приступая къ критикѣ анархизма, нужно прежде всего установить, что „Единственный“ Штирнера имѣетъ такое же общее значеніе, какъ „я“ или субъектъ метафизиковъ. Единственный не значитъ единый въ мірѣ, но личность, сознающая себя съ характеромъ замкнутости въ себѣ, несводимой къ другимъ, единой для себя. Если бы Штирнеръ считалъ Единственнаго единымъ въ мірѣ, онъ не могъ бы мечтать о замѣнѣ теперешняго государства свободнымъ союзомъ эгоистовъ. „Я, какъ эгоистъ,— говоритъ онъ,—не интересуюсь благомъ человѣческаго общества, не жертвую ему ничѣмъ, а только пользуюсь имъ; но чтобы имѣть возможность вполнѣ пользоваться имъ, я превращаю его въ мою собственность, въ мое твореніе, т. е. я уничтожаю его и образую вмѣсто него союзъ эгоистовъ“. Очевидно, для того, чтобы образовать такой союзъ, абсолютный эгоистъ долженъ допустить существованіе другихъ подобныхъ ему эгоистовъ, другихъ для себя единственныхъ. Но какъ только это допущеніе сдѣлано, все зданіе абсолютнаго эгоизма рушится, и единственный остается ровно въ такомъ же положеніи, въ какомъ до него находился членъ несвободнаго государства. Пусть онъ во имя эгоистическихъ интересовъ ополчается на всякую власть, самъ относится ко всѣмъ съ непримиримымъ эгоизмомъ, но въ его же интересахъ, чтобы другіе относились къ нему не эгоистически, а соціально, чтобы другіе эгоисты отказались отъ своего индивидуалистическаго первородства ради любви къ ближнему. Единственный, не признавая ни въ комъ ближняго, остается самъ ближнимъ для другихъ. Личность и общество, — эти два будто бы исключающихъ одно другое начала,—оказываются

слитыми въ психологіи самаго единственнаго, въ которой они нейтрализуются. Идея личности остается антитезой идеи государства только въ области чисто формальныхъ опредѣленій, ни къ чему не обязывающихъ и ничего не отрицающихъ. Но какъ только въ эти дефиниціи вложить живое содержаніе, то исходя изъ абсолютнаго эгоизма, можно съ одинаковой логичностью отрицать государственность и утверждать ее во всѣхъ видахъ, до деспотизма включительно. И самымъ яркимъ подтвержденіемъ этому служитъ ученіе Нитцше, который, по сознанію своей личной особенности и по силѣ эгоизма, не уступитъ Штирнеру, и тѣмъ не менѣе волю къ власти считаетъ интимнѣйшимъ выраженіемъ суверенной личности. Отъ того же абсолютнаго эгоизма Штирнеръ заключаетъ къ безвластію, Нитцше—къ культу власти. Очевидно, что между началомъ личности и тѣмъ или другимъ отношеніемъ къ власти нѣтъ внутренней необходимой связи.

VI.

Въ самомъ дѣлѣ, если раскрыть понятіе объ анархіи, то мы увидимъ, что оно заключаетъ въ себѣ два момента: неподчиненіе власти другихъ и неисканія власти надъ другими. Штирнеръ, отрицая власть, имѣлъ въ виду моментъ непокорности, Нитцше, утверждая власть, имѣлъ въ виду моментъ покоренія. Но и единственному Штирнера ничто не мѣшаетъ искать власти надъ другими. „Я не хочу,—говоритъ онъ,—признавать или уважать тебя, какъ человѣка, но я хочу тобою пользоваться“. „Тебя я цѣню лишь настолько, насколько ты мнѣ полезенъ, и ты моя собственность, потому что я извлекаю изъ тебя пользу“. Но пользоваться человѣкомъ, какъ собственностью, значитъ превратить его въ раба, пріобрѣсти надъ нимъ неограниченную власть. То же самое право предоставляетъ личности и Тукеръ, утверждая, что „каждый индивидуумъ вправѣ подчинить себѣ другихъ людей, вправѣ поработить себѣ весь міръ, лишь бы онъ въ силахъ былъ это испол-

нить". Но, поработивъ себѣ другихъ слабѣйшихъ эгоистовъ, сильный эгоистъ во имя властолюбія одной рукой утверждаетъ то самое государство, которое онъ, во имя непокорности, другой рукой разрушаетъ. „Мы, государство и я, враги другъ другу", объявляетъ абсолютный эгоистъ Штирнера. Такъ, очевидно, говоритъ эгоистъ слабый, не находящійся у власти. Сильный, нитцшеанскій эгоистъ, захватившій власть, сказалъ бы: я и государство—друзья пріятели.

Въ самомъ эгоизмѣ, такимъ образомъ, оказываются два стремленія, отъ власти и къ власти. Какой же моментъ одержитъ верхъ въ психологіи эгоиста и сдѣлается двигателемъ его поступковъ? Очевидно, отвѣтъ на этотъ вопросъ дастъ не формальная логика, а историческое содержаніе, или, какъ принято выражаться, реальное соотношеніе силъ. Между многими абсолютными эгоизмами произойдетъ борьба интересовъ, каждый захочетъ пользоваться другимъ, какъ своею собственностью. Въ результатѣ образуется столь любезный Штирнеру „союзъ эгоистовъ", но съ однимъ оттѣнкомъ, который онъ упустилъ изъ виду. Образуется „союзъ эгоистовъ" наиболѣе сильныхъ, которые, ссылаясь на доктрину Штирнера, покорятъ себѣ менѣе сильныхъ, или, выражаясь языкомъ единственнаго, „утолятъ на нихъ голодъ своего эгоизма". Когда же слабые сознаютъ свою силу и имъ надоѣстъ подчиняться сильнымъ, они, ссылаясь на того же Штирнера, образуютъ новый союзъ эгоистовъ, подъ названіемъ революціонеровъ, и постараются захватить власть въ свои руки. Словомъ, по совѣтамъ и завѣтамъ „отца анархизма" образуется нынѣшнее государство, въ которомъ найдутъ себѣ мѣсто всѣ нынѣ существующія партіи, всѣ, кромѣ Штирнера и его единственнаго.

Такимъ образомъ, присматриваясь ближе къ абсолютному эгоизму, этому рычагу, которымъ анархизмъ надѣется опрокинуть самое понятіе о государствѣ, мы, къ изумленію, видимъ, что это не разрушительный рычагъ, а самая твердая опора всѣхъ существовавшихъ данныхъ государственныхъ формъ. Идеалъ Штирнера, какъ двѣ капли воды, похожъ на самую мрачную дѣй-

ствительность. Великіе государственные насильники, Тамерланы и Наполеоны, были великими, почти абсолютными эгоистами, но только не на бумагѣ, а на дѣлѣ. Но эти подлинные эгоисты, въ отличіе отъ бумажныхъ, тщательно скрывали отъ глазъ толпы тайну эгоизма, кутали ее въ покровы религіозныхъ и гражданскихъ добродѣтелей. На-ряду съ великими эгоистами притѣсняли человѣчество и маленькіе,—маленькіе не по своимъ намѣреніямъ, а по силамъ. Если же государственныя формы эволюціонировали, то не потому, что мѣнялось содержаніе людского эгоизма, а потому, что мѣнялось количество эгоистовъ. Вчерашніе рабы, благодаря не новымъ опредѣленіямъ личности, а новому содержанію культуры, почувствовали свою силу, поняли, что и они, Божьей милостью, эгоисты и приняли участіе въ государственной власти.

VII.

Если теперь отъ политическихъ содержаній перейти къ экономическимъ, то увидимъ, что и тутъ Штирнеръ, желая сокрушить основы соціализма, въ дѣйствительности является лишь скромнымъ комментаторомъ соціалистической же программы и тактики. Въ самомъ дѣлѣ, какъ по ученію анархизма должны поступить эгоисты, сознавъ свою экономическую зависимость отъ теперешнихъ собственниковъ? Вотъ отвѣтъ Штирнера. „Если мы хотимъ,—говоритъ онъ,—завладѣть землей, вмѣсто того, чтобы дать пользоваться ею теперешнимъ „землевладѣльцамъ“, то сойдемся вмѣстѣ, совокупимъ всѣ усилія, образуемъ союзъ, который и станетъ собственникомъ земли. И равнымъ образомъ какъ земли, мы лишимъ ихъ и другой ихъ собственности, чтобы превратить ее въ свою, въ собственность похитителей. Соединимся же, чтобы совершить это похищеніе“.

Призывъ этотъ, очевидно, относится къ неимущимъ, къ тѣмъ самымъ, къ кому обращена проповѣдь соціализма. По содержанію своему, призывъ этотъ совѣтуетъ, во-первыхъ, составить союзъ, т. е. придать своей борьбѣ характеръ классовый, во-

вторыхъ, требованія своего эгоизма основывать не на разсужденіяхъ о правахъ, а на силѣ и, въ-третьихъ, отнятую землю и другое имущество превратить въ общую собственность союза. Всѣ эти совѣты „отца анархизма“ абсолютно совпадаютъ съ программой и тактикой правовѣрнаго соціализма. Трагическое положеніе анархической доктрины заключается въ томъ, что она не въ силахъ выдумать такого формальнаго опредѣленія, которое не приходилось бы въ пору ко всѣмъ существующимъ содержаніямъ. Но если идея анархизма такова, что она примѣнима ко всякому историческому строю, то очевидно, это идея пустая, безсодержательная. Штирнеръ хотѣлъ всей своей доктриной врости въ чистую эмпирику, но его эмпирически найденная личность оказалась самой общей, формальной, отвлеченной идеей изъ всѣхъ, какія когда-либо существовали въ умозрѣніи. Его личность относится враждебно къ исторически сложившейся жизни лишь потому, что она внѣ исторіи и внѣ жизни.

VIII.

Но, можетъ быть, идеалъ Штирнера, а равно и другихъ теоретиковъ чистаго анархизма, намѣренно-безсодержателенъ и заключается не во внѣшнемъ строительствѣ или разрушеніи, а во внутреннемъ раскрѣпощеніи сознанія отъ всѣхъ внутреннихъ же узъ покорности и примиренія? Недаромъ Штирнеръ заявляетъ, что „только потомъ можно узнать, что будетъ дѣлать рабъ, когда онъ разобьетъ свои оковы“. Но оковы эти не внѣшнія, а внутреннія, тѣ самыя, которыми Сократъ самъ себя связалъ, преклонившись передъ законной властью. Соціализмъ освободилъ сознаніе рабочаго класса отъ покорности передъ властью, осуществляемой буржуазіей. Остается еще власть, которая будетъ установлена самимъ пролетаріатомъ, и по отношенію къ ней соціалисты проповѣдуютъ такую же покорность и почитаніе, какъ идеологи прежней государственности къ власти имущихъ. Можетъ быть, цѣль анархизма—идти дальше отъ того мѣста, гдѣ остановился соціализмъ,

и освободить личность даже отъ той власти, которая служитъ его же интересамъ, даже отъ того союза эгоистовъ, въ который онъ добровольно поступилъ, отъ обязанности исполнить даже тотъ договоръ, который онъ самъ заключилъ? Если это такъ, то мы открыли пунктъ, гдѣ анархизмъ дѣйствительно расходится съ соціализмомъ, и это чрезвычайно важно. Оставляя соціализму устройство всѣхъ внѣшнихъ содержаній, анархизмъ, быть можетъ, стремится стать современной религіей, ибо религія тѣмъ и отличается отъ политики и морали, что она заботится не о внѣшнемъ устройствѣ, но о внутреннемъ душевномъ строѣ, и совмѣстима со всякимъ внѣшнимъ содержаніемъ.

Штирнеръ самъ не разъ намекаетъ на то, что его цѣль преобразовать не дѣйствительность, а наше отношеніе къ ней. „Было бы глупо, говоритъ онъ,—утверждать, что не существуетъ другой силы, кромѣ моей. Только мое настоящее отношеніе къ ней совсѣмъ другое, чѣмъ въ религіозный періодъ моей жизни. Я—врагъ всякаго высшаго могущества, между тѣмъ какъ религія учитъ насъ умилостивлять его, смиряться передъ нимъ". Точно также онъ хотѣлъ бы измѣнить отношеніе человѣка къ равному себѣ. „Прежде личность съ личностью связывалась, а теперь онѣ соединяются. Прежде сынъ и отецъ связывались, какъ члены семьи. Теперь они соединяются, какъ эгоисты". Въ человѣкѣ Штирнеръ хочетъ видѣть не священное существо, а предметъ пользованія. „Я нахожу, что соль дѣлаетъ мою пищу вкусной,—поэтому я солю. Я считаю рыбу предметомъ пропитанія,—поэтому я потребляю ее. Ты, по-моему, способенъ дѣлать мнѣ жизнь веселѣе,—поэтому я беру тебя въ товарищи". До сихъ поръ, по словамъ Штирнера, люди искали опредѣленной свободы, искали свободы слова, совѣсти, собраній и потому всегда впадали въ новое рабство,— тѣхъ самыхъ обязанностей, которыя они сами свободно создавали. Истинная свобода должна заключаться въ отрѣшеніи отъ всѣхъ опредѣленій, отъ всякихъ обязанностей, отъ религіи, отъ законовъ, отъ человѣчества. Свобода Штирнера—свобода отъ всякихъ интересовъ и содержаній, потому что сама

свобода кажется ему высшимъ интересомъ и высшимъ содержаніемъ жизни.

Здѣсь мы, кажется, стоимъ у самаго источника анархистской мысли. И вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь передъ нами открывается основной порокъ всей анархической доктрины. Я не стану повторять обычныхъ возраженій, не коснусь вопроса о практической исполнимости свободы безъ внѣшнихъ гарантій, умолчу о томъ, что въ перспективѣ времени общество предшествуетъ личности, не приведу блестящей аргументаціи Бакунина, который въ памфлетѣ „Богъ и Государство“ доказываетъ, что признаніе автономной отъ общества личности ведетъ къ рабству, ибо автономная личность также полномочна осуществлять свою свободу, какъ и на вѣки себя закабалить, не коснусь также довода, кажущагося Штаммлеру рѣшающимъ въ пользу государственности и заключающагося въ томъ, что анархистомъ человѣкъ можетъ быть только въ годы сознательной жизни, между тѣмъ какъ въ дѣтствѣ и старости онъ обязанъ жить въ зависимости и подчиненіи. Всѣ эти соображенія, сами по себѣ, можетъ быть, важныя, теряютъ всякое значеніе, если понимать анархизмъ, какъ свободу отъ содержаній и интересовъ. Какое дѣло личности до того, кто ей предшествовалъ, кто ее вскормилъ, кто будетъ ее лелѣять въ старости. Свободная отъ долга, она не обязана вознаграждать за прошлое; свободная отъ интересовъ, она не обязана заботиться о будущемъ. Ея единственное благо — ея свобода, единственный законъ — ея эгоизмъ.

IX.

Впрочемъ, всѣ эти возраженія излишни, такъ какъ главное возраженіе противъ анархистской доктрины заключено въ ней самой. Анархическій идеалъ, въ томъ видѣ, какъ онъ изложенъ у Штирнера и Нитцше, похожъ на выстроенный по невѣрнымъ вычисленіямъ воздушный шаръ, который никогда не полетитъ, несмотря на страстное желаніе изобрѣтателя летѣть. Этотъ основной порокъ вычисленія заключается въ томъ, что оба элемента,

на которые разлагается анархическій идеалъ, внутренно противорѣчивы, обезсиливаютъ одинъ другой, сводятъ на нѣтъ. Съ одной стороны, абсолютный эгоизмъ, какъ путь, съ другой,—абсолютная свобода, какъ цѣль. Но эгоизмъ ведетъ не къ свободѣ, а къ рабству, и полная свобода возможна лишь тогда, когда путь эгоизма покинутъ. Мы можемъ мыслить свободу отъ всякихъ содержаній, но безсодержательнаго эгоизма мыслить нельзя. Стоитъ внести въ понятіе эгоизма малѣйшее содержаніе, и окажется, что въ немъ самомъ уже заключенъ моментъ чего-то внѣшняго, противорѣчащаго внутренней свободѣ. Штирнеръ самъ говоритъ о голодѣ эгоизма, но голодъ дѣлаетъ насъ рабами тѣхъ благъ, которыя мы вожделѣемъ. Эгоистъ не бываетъ вообще эгоистомъ, а эгоистомъ чего-нибудь внѣшняго, недостающаго личности. Единственный Штирнера хочетъ относиться къ человѣку, какъ къ соли и рыбѣ, т. е. къ пищѣ. Но если анархическая свобода отъ государства не больше по объему, чѣмъ свобода желудка отъ пищи, то не долговѣчна она и не много стоитъ. Конечно, эгоистъ, порабощенный своимъ желаніемъ и внѣшнему міру, можетъ стремиться къ свободѣ, но къ свободѣ соціалистической, а не анархической, т. е. не къ свободѣ отъ содержаній и интересовъ, а къ свободѣ отъ чужого насилія и гнета во имя своихъ личныхъ и классовыхъ интересовъ. Освободить личность отъ государства и въ то же время оставить на ней цѣли абсолютнаго эгоизма, все равно, что повалить столбъ, къ которому прикованъ узникъ, и сказать ему: теперь ты свободенъ, ступай, таща за собой и цѣпи, и столбъ.

Безсодержательность опредѣленій и противорѣчія основныхъ началъ до того лежатъ на поверхности анархизма, что были замѣчены всѣми критиками этой доктрины, и въ особенности ея принципіальными противниками — соціалистами разныхъ оттѣнковъ. По своему обыкновенію, соціалъ-демократы объясняютъ противорѣчія Штирнера тѣмъ, что онъ „въ сущности“ буржуа. По словамъ Плеханова „устами Штирнера говоритъ душа производителя товаровъ. Если Штирнеръ не доволенъ государствомъ, то потому, что государство, по его мнѣнію, недостаточно уважаетъ собственность производителя товаровъ. Онъ хочетъ владѣть с в о е й

собственностью, всей своей собственностью". По отзыву Переса, „поскольку эгоистъ Штирнера носитъ человѣческій образъ, онъ представляетъ лишь идеологическое отраженіе члена буржуазнаго общества, покоющагося на конкурренціи". Бернштейнъ идетъ дальше и всю доктрину Штирнера объявляетъ пустою игрою словъ. „Гдѣ,—восклицаетъ онъ,—можно найти теперь отдѣльную личность, кромѣ какъ въ сумасшедшемъ домѣ!" Человѣкъ 19-го вѣка только въ своемъ воображеніи можетъ быть отдѣльнымъ, въ дѣйствительности онъ также не бываетъ абсолютно отдѣльнымъ, какъ и абсолютно свободнымъ". Самый рѣзкій приговоръ произноситъ Энгельсъ, объявляя все изслѣдованіе Штирнера какимъ-то курьезомъ и упираніемъ въ стѣну.

X.

Эти упреки скрываютъ въ себѣ много справедливаго. Но изъ-за невѣрныхъ опредѣленій и противорѣчій называть анархизмъ бредомъ сумасшедшаго, курьезомъ или вообще основнымъ заблужденіемъ значитъ изъ-за деревьевъ не видѣть лѣса. Изъ всѣхъ ученій современности анархизмъ одно изъ самыхъ глубокихъ и жизненно-сильныхъ. Если бы идеи Штирнера и Нитцше были бредомъ и курьезомъ, то пришлось бы признать сумасшедшей половину культурнаго человѣчества, всѣхъ тѣхъ, кого эти безумныя идеи зажигаютъ или смущаютъ. Если онѣ—бредъ сумасшедшаго, то откуда тогда ихъ магическая сила, ихъ соблазняющее могущество? Почему безуміе и курьезъ такъ сильно приковываютъ къ себѣ вниманіе благоразумныхъ, приводятъ ихъ въ такое негодованіе, заставляютъ ихъ такъ рѣзко спорить? Вѣдь, обыкновенно курьезъ самъ себя убиваетъ, и идеи, выходящія изъ сумасшедшихъ домовъ, не рожаютъ великихъ идейныхъ конфликтовъ.

Всякій, кто безъ партійной предубѣжденности прислушивался къ рѣчи Штирнера и Нитцше, знаетъ по собственному опыту, какими острыми мечами эта рѣчь уязвляетъ сознаніе и чувство. Что въ ученіи Штирнера скрыта великая истина, нѣтъ сомнѣнія, но что онъ самъ этой истины не сознавалъ, тоже несомнѣнно.

Не онъ владѣлъ ею, но она, будучи по своему происхожденію интуитивно-волевою, владѣла имъ. Въ его словахъ мы слышимъ крики рождающейся истины, черты которой были ему такъ же мало извѣстны, какъ мать не знаетъ въ лицо ребенка, котораго въ мукахъ рожаетъ. Для того, чтобы увидѣть истину Штирнера, нужно отойти отъ его словъ, взглянуть на его истину съ другого пункта, чѣмъ онъ самъ на него глядѣлъ.

Анархизмъ, какъ и соціализмъ, отрекся отъ философіи для чистой эмпирики. Однако, на почвѣ эмпирики конфликтъ между ними остается неразрѣшеннымъ и ни къ чему, кромѣ рѣзкой брани, не привелъ. Вопросъ о коренной двойственности, въ которой обѣ доктрины расходятся, такъ и остался безъ отвѣта. Но какъ минусъ на минусъ даетъ плюсъ, такъ столкновеніе двухъ доктринъ, отрицающихъ философію, приводитъ насъ къ необходимости вернуться къ методамъ философіи. Чтобы понять столкновеніе двухъ истинъ, нужно подняться на высоту, равно господствующую надъ обѣими. А другой такой высоты нѣтъ, кромѣ философіи, науки, изслѣдующей вѣчные законы духа. Попытку въ этомъ отношеніи, по-моему неудачную, сдѣлалъ Башъ, который сводитъ анархизмъ къ ученію Лейбница о монадахъ, въ послѣднее время воскрешенному французскимъ философомъ Ренувье, въ его „Новой монадологіи“. Ученіе о монадахъ требуетъ признанія предустановленной гармоніи міра, что ни въ коемъ случаѣ не примѣнимо къ такимъ анархистамъ, какъ Штирнеръ и Нитцше, которые, по словамъ же Баша, „исходятъ изъ всеобщей дисгармоніи и къ ней приходятъ, подчеркивая съ крайней энергіей неистребимое неравенство людей“. Монадологія имѣетъ нѣкоторыя точки касанія съ буржуазнымъ либерализмомъ и съ идеями Бакунина и Кропоткина, которыхъ Башъ, вслѣдъ за Дитцелемъ и Зиммелемъ, неправильно причисляетъ къ анархистамъ, но не съ подлиннымъ анархизмомъ и соціализмомъ.

Мнѣ кажется, что конфликтъ двухъ соціально-нравственныхъ доктринъ можетъ быть освѣщенъ и примиренъ не въ монизмѣ и не въ дуализмѣ, а въ мэоническомъ ученіи о нравственномъ двуединствѣ.

XI.

Въ основаніе всѣхъ своихъ разсужденій о личности и обществѣ я кладу слѣдующее положеніе: личность, для удовлетворенія своихъ потребностей, нуждается въ предметахъ внѣшняго міра, и только къ этимъ предметамъ относится непосредственно, первичнымъ образомъ. Къ обществу же и государству личность относится уже при посредствѣ этихъ предметовъ производнымъ, вторичнымъ образомъ. Поэтому основную двойственность, въ которой происходитъ раздѣленіе соціализма и индивидуализма, слѣдуетъ искать не въ противоположности между личностью и обществомъ, а въ двоякомъ отношеніи личности къ предметамъ внѣшняго міра, къ благамъ жизни.

Чтобы идти отъ простого къ сложному, отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, мы должны начать съ перваго жизненнаго ощущенія, съ эмпирическаго опознанія своей личности. Вопреки мнѣнію Штирнера, наша эмпирическая личность наблюдается нами не какъ начало простое, единое или единственное, но какъ двуединство, какъ нѣчто, подобное клѣточкѣ, которая состоитъ изъ ядра и окружающей среды. Ядро личности, это—ея претворяющая сила, динамическій центръ; окружающая среда—тѣ предметы, которые личность себѣ уподобила. Личность отдѣльную, себѣ довлѣющую, мы въ эмпирическомъ мірѣ нигдѣ не находимъ. „Я“ никогда не существуетъ, а всегда становится. „Я“—начало активное, хищное, потребляющее. Живая личность всегда нѣчто въ себя претворяетъ, всегда находится въ волевомъ отношеніи къ міру, и это отношеніе нисколько не свободно, а, наоборотъ, запечатлѣно характеромъ зависимости и принужденія. Въ чистой эмпирикѣ личность опознаетъ себя, просыпается для сознанія уже связанной по рукамъ и ногамъ. Если же человѣку иногда и кажется, что онъ представляетъ собою нѣчто самостоятельное и отъ міра отдѣленное, то это происходитъ только потому, что онъ плохой эмпирикъ, плохо наблюдаетъ, не видитъ простымъ глазомъ своихъ оковъ. Если бъ, напримѣръ,—

Библиотека-читальня безплатная

человѣкъ всегда созерцалъ процессъ своего дыханія, онъ каждый мигъ наглядно убѣждался бы въ своей рабской зависимости отъ міра, въ томъ, что въ сущности онъ еще не совсѣмъ родился, не вполнѣ отдѣлился отъ тѣла матери-природы, а еще связанъ съ нею воздушной связью, которой стоитъ лишь порваться, чтобы наступила мгновенная смерть. Вѣчная зависимость—условіе нашего существованія. Конечно, актъ дыханія, какъ и принимания пищи, доставляетъ личности удовлетвореніе, ибо въ такомъ актѣ достигается цѣль жизни, утверждается единство личности за счетъ претворяемыхъ предметовъ. Но есть что-то жалко-трагическое въ томъ, что эта радость удовлетворенія принудительна, точно мы рабы собственнаго веселія, обязанные подъ угрозой казни потѣшать свое „я“. Стоитъ личности отказаться отъ радости удовлетворенія, и она подвергается ударамъ бича, скрытаго въ ней самой. Вотъ первое рабство, первая власть, дающія начало всѣмъ другимъ. Наше рабство возникаетъ раньше государства, раньше общества. Оно скрыто въ предметахъ внѣшняго міра, въ нашемъ хлѣбѣ насущномъ, въ воздухѣ, которымъ мы дышимъ.

Однако, эта первичная зависимость отъ предметовъ, будучи условіемъ всякаго будущаго рабства, сама еще не есть рабство. Въ зависимости отъ внѣшняго міра скрыто нѣчто и отрадное, какъ въ зависимости любящаго отъ любимаго. Вожделѣніе предметовъ въ сущности тотъ же Эросъ, т. е. жажда сліянія съ другимъ для рожденія третьяго. Каждый глотокъ воздуха есть уже эротическое сліяніе, сочетаніе, соитіе личности съ предметнымъ міромъ. Третье, рождающееся при этомъ, это сама личность, ибо процессъ жизни въ томъ и заключается, что организмъ постоянно изнашивается, умираетъ и долженъ постоянно снова себя создавать. Жизнь съ начала до конца двуединый эротическій актъ сліянія личности съ міромъ, актъ творенія, вѣрнѣе, претворенія міра въ свой собственный образъ и подобіе. Личность любитъ предметы и, потребляя ихъ, относится къ нимъ съ тою же нѣжностью и жестокостью, которыя составляютъ сущность всякой вожделѣющей любви. По аналогіи можно

сказать, что и предметы относятся къ личности какъ любимое существо къ любящему; страстно съ нимъ сливаются, пока личность молода и сильна, неохотно, когда личность устанетъ, и совсѣмъ отказываются отъ сліянія, когда она состарится. И тогда личность, не встрѣчая со стороны предметовъ отвѣтной ласки на свою любовь, умираетъ.

Истинное рабство жизни начинается тогда, когда любовь къ предметамъ осложняется ревностью и борьбою. Личность не одна вожделѣетъ предметы. Она окружена другими личностями, равно вожделѣющими, но одаренными неравною силою. Неравенство это, пока оно остается субъективнымъ, еще не представляетъ опасности для слабѣйшихъ. Но вотъ оно объективируется, становится предметнымъ. Среди предметовъ, до сихъ поръ доставляемыхъ природой и хватавшихъ на всѣхъ, вдругъ появляется предметъ рѣдкій, созданный искусствомъ. Тогда съ первобытной общиной происходитъ то же, что́ случается съ толпой дѣтей, въ которую туристъ съ экипажа бросаетъ нѣсколько монетъ. Прежде они мирно играли на лугу и равно наслаждались игрой, большіе и малые, крѣпкіе и слабые, и неравенство ихъ силы ни въ чемъ не выражалось. Но неравенство объективировалось, монетъ брошено менѣе, чѣмъ дѣтей, и мирная толпа смѣшивается въ общей дракѣ, скрытое неравенство обнаруживается, болѣе сильные захватываютъ монеты или вырываютъ изъ рукъ у менѣе сильныхъ. Можно представить себѣ, что изъ толпы двое—трое дѣтей, не желая участвовать въ дракѣ, отойдутъ къ сторонкѣ, но такихъ будетъ самое ничтожное меньшинство.

Появленіе среди первобытной общины первыхъ рѣдкихъ предметовъ — вооруженія или украшенія, — всѣмъ желанныхъ, но хватающихъ лишь на немногихъ, даетъ толчекъ дотолѣ аморфной массѣ, которая сразу кристаллизируется и становится обществомъ, со всѣми свойственными обществу атрибутами неравенства, насилія, власти и рабства. Возникновеніе общественной неправды неизбѣжно, ибо въ основѣ ея лежатъ предметы, лежитъ міръ. Ея также нельзя избѣгнуть, какъ въ лотереѣ, въ которой билетовъ много, а выигрышей мало, нельзя избѣгнуть

раздѣленія играющихъ на многихъ проигравшихъ и немногихъ выигравшихъ. Послѣдствія перваго толчка бываютъ въ особенности громадны, если яблокомъ раздора послужили предметы вооруженія, ибо благодаря ему членъ общины, который вчера былъ сильнѣе другихъ вдвое, теперь, вооружившись, становится сильнѣе вдесятеро. Нѣсколько десятковъ сильнѣйшихъ членовъ, снабженныхъ оружіемъ, могутъ держать въ рабствѣ цѣлую общину. Образуется, такимъ образомъ, раздѣленіе общества на двѣ неравныхъ части: на вооруженныхъ властвующихъ и безоружныхъ слабѣйшихъ. Первые немедленно вступаютъ между собою въ союзъ, увеличивающій силу каждаго изъ нихъ. Послѣднимъ образованіе союза строжайше воспрещается.

Съ этого момента вся будущая гражданственность съ ея неправдой и насиліемъ дана. Люди думали, что они создаютъ предметы и владѣютъ ими. Оказалось, что предметы формулируютъ отношенія людей и деспотически властвуютъ надъ ними. Появленіе привилегированныхъ предметовъ обусловило существованіе привилегированнаго класса людей. Нужно ли доказывать, что въ основу образовавшагося такимъ путемъ общества легло не особенное чувство соціальности, а то же старое чувство эгоизма, то же вожделѣніе предметовъ, которое составляло двигательную силу свободной до-общественной личности. Нужно ли доказывать, что прежній индивидуализмъ не исчезъ, а, наоборотъ, разросся, осложнился, вслѣдствіе осложненія всѣхъ прежнихъ отношеній. Прежде личность относилась къ предметамъ непосредственно. Теперь, съ образованіемъ государства, между личностью и предметами стали другія личности, и возникли безчисленныя новыя отношенія. Чтобы понять происшедшую перемѣну, разсмотримъ отдѣльно психологію слабѣйшихъ и сильнѣйшихъ.

XII.

Слабый, превращаясь изъ свободной личности въ члена общества, подпадаетъ, вмѣсто прежней непосредственной, эротической

зависимости отъ внѣшняго міра, въ новую, производную, политическую зависимость отъ людей. Эта новая зависимость и есть подлинное горькое рабство, ибо рабъ трудится и создаетъ предметы не для собственнаго Эроса, а для Эроса своего господина. Трагизмъ и безвыходность рабства заключается не въ томъ, что рабъ носитъ цѣпи, а въ томъ, что онъ ихъ самъ на себя куетъ. Ибо, повторяю, его истинные тираны не его господа, а тѣ рѣдкіе предметы, которые онъ для нихъ создаетъ, и вполнѣ правъ Штирнеръ, говоря, что не богатые создаютъ бѣдность бѣдныхъ, а бѣдные создаютъ богатство богатыхъ. Кто же виновникъ этого наступившаго рабства? Тотъ проѣзжій туристъ, который бросилъ въ толпу дѣтей горсть монетъ. Человѣческій геній, неустанный искатель удобнаго и прекраснаго, творецъ культуры, выдумщикъ привилегированныхъ предметовъ,—вотъ виновникъ экономическаго неравенства и государственнаго рабства. Появленіе рѣдкаго предмета повергаетъ слабыхъ въ рабство даже тогда, когда они на этотъ предметъ не посягаютъ. Достаточно опасенія, что они могутъ на него посягнуть, для того, чтобы сильные поставили ихъ въ положеніе беззащитныхъ рабовъ. Но если такъ, то очевидно, что освобожденіе отъ неравенства и рабства возможно двоякимъ путемъ. Во-первыхъ, черезъ отказъ отъ культуры, отъ всего прекраснаго и рѣдкаго и возвращеніе къ первобытному и всѣмъ доступному, а во-вторыхъ, черезъ усиленіе культурнаго производства до той напряженности, при которой искусственныхъ предметовъ, по крайней мѣрѣ, наиболѣе желанныхъ, хватитъ на всѣхъ и борьба за нихъ станетъ ненужной. Первый путь ведетъ назадъ отъ культуры, отъ государственной соціальности. Второй путь—усиленной культуры и растущаго производства—и есть тотъ, который избралъ соціализмъ, признающій своимъ идеаломъ не возвратъ къ первобытному равенству, а стремленіе къ равенству производному, къ равенству всеобщаго богатства и всѣмъ доступной роскоши. Освободителемъ пролетаріата явится тотъ, кто его поработилъ,—геній культуры, носитель творческаго интеллекта, подлинный интеллигентъ. Отсюда видно, что ходячее положеніе соціализма, будто освобожденіе пролетаріата мо-

жетъ совершиться силами самого пролетаріата, должно быть принято только въ политическомъ смыслѣ, а не въ культурномъ, ибо оно противорѣчило бы основному тезису матеріализма. Если принять, что отношенія политическія (людей къ людямъ) опредѣляются отношеніями хозяйственными (людей къ предметамъ), то необходимо заключить, что хозяевами исторіи являются лишь творцы предметовъ, какъ физическіе рабочіе, пролетаріи, такъ и рабочіе умственные — интеллигенты. Паразитами же исторіи, пятымъ колесомъ въ колесницѣ культуры слѣдуетъ признать, на-ряду съ праздно-живущими, всѣхъ занимающихся трудомъ непроизводительнымъ: посредниковъ, купцовъ, чиновниковъ, политиковъ всѣхъ оттѣнковъ, воиновъ, судей.

Если мы теперь обратимся къ вліянію государства на психологію сильныхъ, то увидимъ, что и оно ведетъ не къ одному, а къ двумъ различнымъ путямъ практической дѣятельности. Въ отличіе отъ слабыхъ, придавленныхъ механизмомъ государства, сильные вознесены имъ. Взваливъ весь трудъ на рабовъ, они сами устраиваютъ жизнь по плану чистой цѣлесообразности, и закономъ исторіи ставятъ свое счастье. Въ извѣстномъ смыслѣ, и сильные попадаютъ въ рабство культуры, ибо каждая новая потребность привязываетъ человѣка новой цѣпью къ природѣ. Покореніе силъ природы тождественно съ покореніемъ себя ея силамъ, но иго потребностей, какъ я уже сказалъ, легко и сладко, ибо оно ведетъ къ удовлетворенію. Отношенія къ предметамъ, какъ всѣ другія, имѣютъ свою динамику, прогрессируютъ, и показателемъ этого движенія является моментъ красоты. Предметы, къ которымъ эротически тянется сильная личность, образуютъ безконечно развивающійся рядъ, по степени ихъ красоты и желанности, и въ концѣ этого ряда, какъ вѣнецъ всѣхъ предметовъ и ихъ прототипъ, стоитъ самъ человѣкъ, ставшій предметомъ вожделѣнія, сама личность, ставшая Эросомъ, ибо въ области половой любви человѣкъ относится къ человѣку непосредственно матеріально, а не соціально.

Будучи свободными, сильные образуютъ союзы, облегчающіе имъ обладаніе предметами. Цѣль этихъ союзовъ—борьба съ

соперниками, съ другими союзами сильныхъ и господство надъ слабыми. Такимъ образомъ, въ соціальныхъ отношеніяхъ, возникшихъ изъ любви къ предметамъ, человѣкъ предстоитъ человѣку въ троякомъ аспектѣ: какъ невольникъ, какъ союзникъ и какъ соперникъ. Однако, добывать предметы однимъ насиліемъ возможно лишь въ младенческій періодъ культуры. Съ развитіемъ производства насиліе уступаетъ мѣсто мирному обмѣну, сильные на-ряду съ хищничествомъ принуждены браться за трудъ, правда, привилегированный, полу-хищническій. Вмѣстѣ съ тѣмъ возникаютъ отношенія договорныя, и человѣкъ предстоитъ человѣку въ четвертомъ аспектѣ, какъ помощникъ по добыванію предметовъ. Подъ эти четыре формы подходятъ всѣ междучеловѣческія отношенія, порождаемыя любовью къ предметамъ. Но личности мало претворять въ себя неодушевленные предметы; ей мало пользоваться для этого услугами людей. Личность простираетъ свое вожделѣніе на самую личность ближняго, стремится превратить въ предметъ обладанія и претворенія метафизическій духовный центръ чужой личности, ея сознаніе, ея свободу, и въ этомъ стремленіи проявляетъ свою волю къ власти, къ первенству, къ превосходству. Образуются, такимъ образомъ, два ряда отношеній. Въ первомъ ряду личность смотритъ на предметы, какъ на цѣль, а на человѣка, какъ на средство. Во второмъ, наоборотъ, человѣкъ становится цѣлью для личности, а предметы—средствомъ. Возьмемъ, напримѣръ, отношеніе личности къ одеждѣ. Прежде всего одежда является цѣлью. Личность любитъ ее эротически—за теплоту, за мягкость, за красивость и, чтобы добыть красивую одежду, личность завязываетъ многообразныя отношенія съ людьми, устраиваетъ общественность, ищетъ власти, подчиняется. А, во-вторыхъ, красивое платье является символомъ, внѣшнимъ знакомъ общественнаго положенія, средствомъ для проявленія своего превосходства и первенства: общественныя отношенія—цѣль, одежда—средство. Точно также и отношенія личности къ человѣку двоятся по своему содержанію. Если взять, напримѣръ, отношенія къ рабу, то увидимъ, что, во-первыхъ, власть надъ

рабомъ является средствомъ для изготовленія предметовъ, а во-вторыхъ, эта власть оказывается сама по себѣ цѣлью, а трудъ раба—лишь средствомъ для проявленія врожденной намъ воли къ первенству.

Между Эросомъ къ пользованію предметами и къ превосходству надъ людьми нѣтъ онтологической разницы. Въ томъ и другомъ случаѣ личность утверждаетъ свое единство черезъ претвореніе въ себя чужихъ единствъ. Штирнеръ былъ правъ, говоря человѣку: „ты для меня не что иное, какъ пища, такъ же, какъ и я для тебя,—мы взаимно истребляемъ другъ друга". Но Штирнеръ въ своемъ ослѣпленіи не видѣлъ, что это взаимное истребленіе имѣетъ свою динамику, свой показатель развитія, который совпадаетъ съ тѣмъ, что̀ мы называемъ общественностью или общественной моралью.

Если, съ одной стороны, помѣстить вожделѣющую личность, а съ другой — вожделѣнный міръ, то всѣ предметы міра — одушевленные и неодушевленные—можно объединить въ одинъ огромный рядъ возрастающихъ цѣнностей, при чемъ показатель возрастанія будетъ уже не только эстетическій, но и этическій—ихъ сравнительная сознательность. Весь міръ, взятый эротически, на планѣ воли (а не символически, не на планѣ научнаго или художественнаго созерцанія), распадается на четыре огромныхъ, возвышающихся одна надъ другою области. На первой ступени личность утверждаетъ свое единство надъ безсознательной матеріей, претворяя въ себя чужія физическія же единства. Таково наше отношеніе къ неодушевленной природѣ, къ животнымъ, мясомъ которыхъ питаемся. Таково на низшей ступени культуры отношеніе личности и къ человѣку. Дикарь, побѣждая сосѣда, съѣдаетъ его и такимъ физическимъ способомъ утверждаетъ надъ нимъ свое господство. На второй ступени личность ищетъ претвореній сознательныхъ. Воинъ, побѣждая сосѣда, обращаетъ его въ рабство и заставляетъ служить себѣ уже сознательно, но еще не добровольно. На третьей ступени, при существованіи договорныхъ отношеній, сильный подчиняетъ себѣ слабѣйшихъ добровольно, но еще не свободно. Наконецъ,

на высшей ступени самоутвержденія личность, желая основать свое превосходство на свободномъ согласіи людей и сдѣлать его непоколебимымъ, вынуждена жертвовать собою для блага другихъ и отказаться отъ тѣхъ самыхъ благъ, которыя она своею жертвою завоевываетъ для другихъ. Другого средства, кромѣ самопожертвованія, нѣтъ у личности, которая желаетъ, чтобы другіе поклонялись ей свободно и любовно. Такимъ образомъ все зданіе матеріалистическаго эгоизма неожиданно увѣнчивается мистическимъ актомъ самопожертвованія и обрѣтаетъ въ немъ не то свое искупленіе, не то свое вѣчное осужденіе и укоръ.

XIII.

Моралисты учатъ насъ тому, что по мѣрѣ того какъ наши поступки теряютъ эгоистическую черноту и становится альтруистически-бѣлыми, увеличивается чувство радости, доставляемое ими. Если бы это было вѣрно, то путь культуры долженъ былъ вести къ безконечной жизнерадостности. На самомъ дѣлѣ мы видимъ противное. Путь удовлетворенія во всѣ вѣка срывался надъ бездною пессимизма. И удивительно то, что ядъ пессимизма отравлялъ не слабыхъ и порабощенныхъ, что̀ было бы объяснимо, а сильныхъ и пресыщенныхъ. Страданья и борьба всегда поддерживали волю къ жизни, между тѣмъ какъ удовлетвореніе ее расшатывало. Выразителями пессимизма въ древности были цари, принцы, властители, Экклезіастъ, Сакья-Муни, римскіе патриціи временъ упадка, а въ новыя времена поэты и философы, принадлежавшіе къ привилегированнымъ классамъ. Во всѣ вѣка источники пессимизма оставались неизмѣнными: безцѣльность, суетность, унизительность нашей привязанности къ предметамъ и громадность соціальной лжи, къ которой она приводитъ. Уже въ первичномъ актѣ удовлетворенія скрытъ какой-то порокъ и надрывъ. Что такое удовлетвореніе, какъ не самодовольство маленькимъ, въ мѣру своихъ силъ, какъ не признаніе своей ничтожности? А между тѣмъ каждый глотокъ

воды и кусокъ пищи насъ удовлетворяетъ. Пока личность этого не сознала, она наивно радуется вкусу сладости, но, сознавъ эту радость, она возмущается всею силою своей гордости, провозглашаетъ свою неудовлетворенность, лѣчитъ себя горечью пессимизма. И, въ самомъ дѣлѣ, существуетъ какое-то непримиримое несоотвѣтствіе между стремленіемъ личности и ограниченностью ея силъ. Каждая личность похожа на художника съ огромнѣйшими замыслами и самою скромною силою творчества. Манія величія почти оказывается въ природѣ вещей. Не только человѣкъ, животное, но травка—и та какъ будто является на свѣтъ, страдая гордымъ помѣшательствомъ, ибо она ростетъ, то есть стремится стать больше себя самой, поступаетъ такъ, что если бы ея поведеніе продолжалось, она наполнила бы собою міръ. Но на это у травки не хватаетъ силы роста. Личность точно такъ же порывается описать вокругъ себя кругъ безконечно большого радіуса, но на дѣлѣ выходитъ кружочекъ, нѣчто вродѣ пчелиной ячейки, окруженной міріадой такихъ же ничтожныхъ и самостоятельныхъ ячеекъ,—обществомъ, человѣчествомъ.

Трагизмъ человѣческой исторіи въ томъ, что вся она вырастаетъ изъ индивидуализма, что соціальность—отношеніе производное, вторичное. Между тѣмъ первый импульсъ индивидуума — желаніе утвердить свое единство на счетъ другихъ единствъ—съ ростомъ культуры становится все несбыточнѣе и для личности заурядной, и для героической. Заурядная личность, попадая въ рабство общественныхъ условностей, быстро теряетъ среди толпы запасъ своихъ небольшихъ силъ, и единственной ея заботой становится мысль, какъ бы устоять, не затеряться среди всеобщей давки, какъ бы жить не хуже другихъ, жить, какъ всѣ. Если большіе слои общества охватило стремленіе къ равенству, то это вѣрнѣйшій признакъ, что корни индивидуализма начинаютъ засыхать, что имъ нечѣмъ питаться. Героическая же личность, для того, чтобы утвердить свое превосходство, должна жертвовать собою, т. е. отринуть самый принципъ личнаго бытія; на вершинѣ каждой Голгоѳы горитъ свѣтъ, который, падая внизъ, обнажаетъ, осуждаетъ, обезцѣни-

ваетъ всѣ пройденныя ступени. При высокомъ уровнѣ культуры превосходство личности бываетъ возможно только въ области символическаго творчества, въ наукѣ или искусствѣ, или же подъ прикрытіемъ условныхъ привилегій и подъ угрозой всеобщей вражды и зависти. Съ изумленіемъ и грустью слѣдуетъ сознаться, что при современномъ общественномъ строѣ стремленіе къ волевому превосходству осуществимо лишь въ области накопленія капиталовъ, т. е. въ области всѣмъ ненавистнаго законнаго грабительства. Капиталисты—вотъ единственные герои и подвижники нашей культуры. Одно это показываетъ, какъ современный строй внутренно ничтоженъ и исторически неустойчивъ. При извѣстномъ уровнѣ культуры личности наиболѣе глубокія и искреннія не могутъ не заболѣть недугомъ пессимизма, отъ котораго уже нѣтъ возврата къ здоровью мѣщанскаго благополучія и мѣщанской морали. Въ сознаніе личности, постигшей все унизительное нищенство своего теперешняго среди-общественнаго прозябанія, возникаетъ одно изъ двухъ рѣшеній. Первое рѣшеніе—яркое, громкое, покончить съ существованіемъ ничтожной самостоятельной клѣточки, перестать быть отдѣльнымъ враждующимъ центромъ, слиться со всѣми клѣточками въ одинъ организмъ; всѣ прежнія отношенія къ человѣку—какъ къ невольнику, сопернику, союзнику и помощнику—замѣнить однимъ общимъ отношеніемъ—какъ къ товарищу,—и вмѣсто превосходства, даже героическаго, довольствоваться сознаніемъ всеобщей связанности, дружбы, солидарности, отдавать свой трудъ и свою волю всѣмъ, чтобы взамѣнъ получить отъ всѣхъ какъ можно больше предметовъ, на которыхъ и сосредоточить всю силу своего вожделѣнія. Второе рѣшеніе тихое, блѣдное, похожее скорѣе на робкій вопросъ: не подрубить ли соціальное зло въ его корнѣ, не отказаться ли и отъ вожделѣнія предметовъ и людей, не попытаться ли утвердить свое верховенство и свободу не въ мірѣ, а въ себѣ самомъ, не въ соединеніи съ міромъ, а въ противоположеніи міру святыни своего „я“? Первое рѣшеніе ведетъ къ идеалу соціалистическому, второй—къ идеалу анархически-индивидуалистическому.

Для того, чтобы разобраться въ современныхъ европейскихъ настроеніяхъ, необходимо все время помнить, что мы живемъ въ эпоху, непосредственно слѣдующую за небывалымъ въ исторіи разливомъ пессимистической мысли. На протяженіи всей первой половины XIX вѣка духъ отчаянія виталъ надъ европейской философіей и литературой. Властители думъ, какъ Шопенгауэръ, Байронъ и ихъ многочисленные послѣдователи, точно дѣти на игрушку, накинулись на идеалъ мѣщанской правды и мѣщанскаго счастья и разорвали ихъ въ клочья. Любовь, дружба, чувство долга, стремленіе къ славѣ, — всѣ пружины игрушки были сломаны и отброшены. Если бы европейское сознаніе было дряблымъ, внутренно изжитымъ, оно не выдержало бы испытанія и поникло. Но опытъ показалъ, что волевая жизненность европейца еще велика. Какъ болѣзнетворное начало въ сильномъ организмѣ, ядъ пессимизма, послѣ остраго кризиса, вызвалъ въ европейскомъ сознаніи необычайную реакцію энергіи и бодрости. Не только мысль о суетности жизни, но мысль вообще, идея вообще, философія вообще стали подозрительными и отринуты во имя интуитивнаго, стихійнаго желанія и волеустремленія. Вслѣдъ за острымъ припадкомъ міровой скорби начался періодъ страстнаго, неудержимаго волевого жизнеутвержденія, и въ этой яркой полосѣ пробужденія мы живемъ до сего дня. Неудивительно, что при такомъ напряженіи всѣхъ силъ одновременно въ сознаніи зажглись оба волевыхъ идеала нравственности. Почти одновременно появились коммунистическій манифестъ Маркса и книга о Единственномъ Штирнера. Почти одновременно окрѣпла русская революція и началась проповѣдь Толстого о непротивленіи.

XIV.

Такимъ образомъ, сдѣлавъ обходное движеніе, мы опять вернулись къ конфликту между соціализмомъ и индивидуализмомъ, но вернулись съ нѣкоторымъ философскимъ свѣточемъ,

который поможетъ намъ освѣтить этотъ конфликтъ изнутри. Прежде всего мы видимъ, что передъ судомъ философіи оба идеала равноцѣнны. У насъ нѣтъ другого критерія для оцѣнки жизненныхъ явленій, кромѣ утвержденія личности, а личность на обоихъ путяхъ утверждаетъ себя съ одинаковой полнотой, хотя въ разныхъ направленіяхъ. Два элемента, изъ которыхъ состоитъ личность, составляютъ не двойственность, а двуединство. Двойственность получается только въ направленіи личной энергіи—отъ центральнаго „я“ къ міру или наоборотъ, и вотъ въ этой двойственности происходитъ первоначальное раздѣленіе соціализма и индивидуализма. На первомъ пути личность утверждаетъ свое единство съ тѣмъ, что сливается со всѣмъ міромъ, на второмъ пути тѣмъ, что противополагаетъ себя всему міру. Центробѣжное, одно со всѣмъ, центростремительное, одинокое отъ всего—равно утверждаютъ единство.

Представимъ себѣ личность въ видѣ ариѳметической единицы, но только динамической, стремящейся создать изъ себя число безконечно большое. Сперва она старается достигнуть этой цѣли черезъ умноженіе, множа себя на два, три и т. д. Когда этотъ процессъ завершенъ громаднымъ числомъ и его безцѣльность обнаружена, единица стремится къ тому же результату, но обратнымъ путемъ, дѣля себя на два, три и т. д., пока не достигнетъ того же большого числа, уже не въ числителѣ, а въ знаменателѣ. Пути разные, результатъ одинаковый.

Но, будучи равноцѣнными, оба идеала далеко неодинаковы по своему объему и вліянію. Идеалъ соціалистическій—универсальный, всѣмъ открытый, и теоретически нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ предположеніи, что всѣ люди равно откажутся отъ личнаго блага во имя блага общественнаго. Путь же отреченія и гордой замкнутости—путь узкій, открытый немногимъ, относящійся къ широкому пути соціализма, какъ исключеніе къ правилу. Всѣ отрекаться не могутъ, какъ всѣ не могутъ развязывать узелъ,—нужно, чтобы кто-нибудь его завязалъ. Соціалисты — необходимые большевики исторіи, индивидуалисты—такіе же необходимые ея меньшевики. Поэтому соціа-

лизмъ имѣетъ наклонность къ монизму, къ единой морали, къ признанію единаго долга и категорическаго императива. Индивидуализмъ, наоборотъ, рѣшительно отвергаетъ категорическій императивъ и сознательно поступаетъ такъ, что правило его поведенія не можетъ стать всеобщимъ закономъ. Его паѳосъ не въ вѣрности долгу, а въ свободѣ отъ долга, въ свободѣ отъ всѣхъ содержаній, главнымъ образомъ, нравственныхъ. Поэтому критика, направленная индивидуализмомъ противъ соціализма, нисколько послѣдняго не колеблетъ. Индивидуалистъ правъ индивидуально, для себя, а не вообще, не универсально, и въ этомъ отношеніи напоминаетъ монаха, который, отрекшись отъ міра, бывалъ правъ для себя, но міра не отвергалъ, а оставался связаннымъ съ нимъ въ лонѣ единой церкви. И вообще, разсматривая индивидуализмъ изнутри, мы съ удивленіемъ открываемъ, что это ученіе, которое на первый взглядъ представлялось безпочвенно-мечтательнымъ, оказывается насквозь волевымъ, эпизодомъ практическаго, а не чистаго разума. Сила и значеніе индивидуалиста не въ глубинѣ его критическихъ идей, а въ его искренности, въ чистотѣ его горѣнія. Отвергая идеалъ общепринятый и отметая всѣ прежнія содержанія, онъ долженъ доказать, что нашелъ содержаніе новое, что дѣйствительно поклоняется святынѣ своего „я“, что отреченіе его отъ предметовъ полно и невынужденно. Индивидуалистъ похожъ на того мальчика, который не захотѣлъ участвовать въ дракѣ изъ-за брошенныхъ монетъ. Другіе мальчики его не тронутъ, но подъ условіемъ, чтобы онъ не требовалъ части въ пряникахъ, которые будутъ куплены на тѣ монеты. Въ противномъ случаѣ онъ будетъ осмѣянъ и побитъ. Конечно, всякій индивидуалистъ—колебатель общественныхъ основъ и врагъ революціи, потому что равно отвергаетъ всѣ государственныя формы—низшія, какъ и высшія. Но это ему прощается во имя его искренности. Отрекшись отъ культуры для идеала абсолютной свободы, онъ купилъ право на абсолютную свободу критики.

XV.

Прилагая волевой критерій къ великимъ проповѣдникамъ индивидуализма, мы видимъ, что первое мѣсто среди нихъ занимаетъ Толстой, который одинъ изъ всѣхъ, отвергнувъ соціальность, вмѣстѣ съ тѣмъ обрубилъ нити, которыя привязываютъ личность къ государству, освѣтилъ сначала до конца весь путь отреченія, увелъ насъ отъ роскоши къ добровольной нищетѣ, отъ сладострастія къ цѣломудрію, отъ культуры къ недѣланію, отъ борьбы и конкуренціи къ непротивленію. Единственный недостатокъ Толстого въ томъ, что онъ принималъ свой идеалъ, какъ универсальный, а не какъ исключительный. Многіе, я знаю, упрекаютъ Толстого въ томъ, что на словахъ отказавшись отъ всѣхъ благъ культуры, онъ на дѣлѣ ими пользуется. Но, говоря объ искренности, я разумѣю искренность не человѣка, а ученія. У философіи нѣтъ инквизиторскихъ методовъ изслѣдованія. Если Толстой живетъ не согласно со своимъ ученіемъ, то это дѣло его біографовъ. Для философской критики важно, что это ученье само по себѣ цѣльно, осуществимо. Чего не свершилъ одинъ, исполнятъ другіе, лишь бы идеалъ самъ по себѣ былъ исполнимъ.

Если отъ Толстого перейдемъ къ Штирнеру, намъ сразу бросится въ глаза спутанность, неустойчивость его доктрины. Мы уже видѣли, что въ ней сталкиваются два отрицающія одно другое начала: свободы и эгоизма. Заслуга Штирнера въ томъ, что стремленіе къ свободѣ онъ выразилъ смѣлѣе и страстнѣе, чѣмъ кто бы то ни было до и послѣ него. Отрицая не только человѣчество, но и человѣка вообще, человѣка какъ идею, Штирнеръ сдѣлалъ тотъ рѣшительный шагъ, безъ котораго невозможна никакая искренняя аскеза, ибо аскетъ и поступаетъ не по всеобщей правдѣ, а по своей особенной, исключительной. Но между аскезой и любовью необходимой связи нѣтъ. Чувство любви занесено въ душу Толстого со стороны, изъ глубины русской кошмарной дѣйствительности, со дна народныхъ стра-

даній. У Штирнера святыня внутренняго „я“ выражена дерзче, обнаженнѣе, правдивѣе, и въ этомъ его заслуга. Но такъ велика запуганность европейца передъ Молохомъ предметовъ, что даже у Штирнера, этого безстрашнѣйшаго изъ безстрашныхъ, не хватило смѣлости поднять на него руку. Всѣ святыни разбилъ онъ и осквернилъ: человѣка, человѣчество, Бога, но на предметы не посягнулъ, на эгоизмъ, вожделѣніе и вражду не замахнулся.

Еще въ большей степени этотъ упрекъ долженъ быть сдѣланъ по отношенію къ Нитцше. Про него можно сказать, что чашу съ ядомъ пессимизма, о которомъ я выше говорилъ, онъ, взявъ ее изъ рукъ Шопенгауэра, выпилъ до дна, до послѣдней капли. И пессимизмъ Шопенгауэра подѣйствовалъ на Нитцше, какъ, говорятъ, дѣйствуетъ ядъ тарантула на укушенныхъ имъ. Нитцше заплясалъ, заметался во всѣ стороны. Реакція противъ яда въ немъ произошла съ небывалой силой. И если вѣрно, что паѳосъ нашей эпохи составляетъ борьба съ пессимизмомъ, то Нитцше, несомнѣнно, долженъ быть признанъ первымъ бойцомъ своей эпохи. Въ своей священной пляскѣ онъ наносилъ удары всему, что казалось ему носителемъ пессимистическаго яда, и преклонялся передъ всѣмъ, въ чемъ онъ провидѣлъ противоядіе. Ближе всѣхъ другихъ онъ подходилъ къ идеалу созерцанія, сильнѣе всѣхъ колебалъ основы государственности, но тутъ же бросался въ сторону, лилъ масло въ огонь, проповѣдывалъ волю къ власти, право сильнѣйшаго, презрѣніе къ слабымъ, любовь къ дальнему во имя культурнаго творчества, т. е. плясалъ какъ разъ по дорогѣ прежней соціальности, въ ту сторону, гдѣ она оборвалась надъ бездной пессимизма. Онъ плясалъ, одержимый обоими идеалами, и если смотрѣть только на его метанія, то едва ли мы уловимъ ихъ ритмъ и смыслъ. Но зная заранѣе главный мотивъ индивидуализма, мы немедленно откроемъ его и въ скачкахъ нитцшеанской мысли. Что такое Заратустра, если посмотрѣть на него съ нѣкотораго отдаленія? Это прежде всего отшельникъ, мудрецъ, ушедшій изъ города Пестрой Коровы, унесшій пепелъ культуры въ гористую

пустыню, въ пустынь. Каково отношеніе Заратустры къ предметамъ, къ благамъ жизни и къ прототипу всѣхъ предметовъ—къ объекту половой любви? Отношеніе аскета. „Никогда не встрѣчалъ я женщины, говоритъ Заратустра, отъ которой хотѣлъ бы имѣть дѣтей, пусть же будетъ вѣчность тою женщиной, которую люблю я".

XVI.

Такимъ образомъ, озираясь на прошлое, мы видимъ, что идеалъ анархическаго индивидуализма съ наибольшей смѣлостью высказанъ Штирнеромъ, образъ индивидуалиста съ наибольшей яркостью нарисованъ Нитцше, а путь индивидуализма съ наибольшей искренностью указанъ Толстымъ. На первый взглядъ исторія индивидуализма какъ будто бѣдна событіями: нѣсколько апостоловъ, нѣсколько яркихъ книгъ и почти полное отсутствіе послѣдователей. Но на самомъ дѣлѣ вліяніе этихъ немногихъ книгъ на будущія судьбы исторіи огромно. Соціалистическаго идеала онѣ не поколебали. Пока стоитъ міръ и существуютъ предметы культуры, выдѣлываемые людьми не въ одиночку, а сообща, до тѣхъ поръ жива соціальность и непоколебимъ соціалистическій идеалъ. Но деспотизмъ этого идеала преодолѣнъ индивидуалистами безвозвратно. Бастилія категорическаго императива въ области соціальныхъ отношеній взорвана, нужно надѣяться, разъ навсегда. Ветхій завѣтъ соціальной морали: поступай такъ, чтобы твоя воля была согласована съ общей волей—отмѣненъ, и на мѣсто его провозглашенъ новый завѣтъ: согласуй свою волю съ общей волей или пренебреги общей волей, смотря по тому, утверждаешь ли ты единство своего „я" черезъ сліяніе съ предметами или черезъ ихъ отрицаніе.

На вопросъ, какъ должны сложиться судьбы индивидуализма въ будущемъ, отвѣчать съ увѣренностью, конечно, трудно. Очень возможно, что еще долго сила индивидуалистическаго идеала будетъ выражаться въ нравственномъ раскрѣпощающемъ, бунтарскомъ вліяніи поименованныхъ книгъ на сознаніе людей. Но

БИБЛИОТЕКА

если этому идеалу суждено когда-нибудь осуществиться въ историческихъ формахъ, то почти нѣтъ сомнѣнія, что осуществленіе это выразится въ возникновеніи свободныхъ общинъ, куда люди, уставшіе отъ культурной сложности и лжи, будутъ удаляться,—совсѣмъ или на время,—чтобы найти свое, затерянное среди культуры, ошлифованное прибоемъ городской мути, стертое и обезличенное „я“. Хотя эти общины и напоминаютъ какъ бы монашескія общежитія среднихъ вѣковъ, но нужно думать, что по настроенію и образу жизни они будутъ рѣзко отличаться отъ монашескихъ Θиваидъ. Въ каждую эпоху исторіи аскеза принимаетъ свои черты. Христіанскій монахъ надѣвалъ образъ смиренія и послушанія, принималъ ангельскій чинъ. Въ древней Греціи, наоборотъ, отшельникъ отличался грубой надменностью и, подобно Діогену, становился псообразнымъ. Въ Римѣ отшельникъ-стоикъ дѣлался мудро-суровымъ, холодно-безстрастнымъ. Современному индивидуалисту также свойственны свои неповторяемыя черты. Союзы эгоистовъ (чтобы сохранить за ними это неточное названіе, изъ уваженія къ генію Штирнера) всего менѣе будутъ отличаться смиреніемъ. Основнымъ ихъ настроеніемъ будетъ гордость и неукротимое свободолюбіе. Христіанскій монахъ, уходя изъ рабскаго общества, попадалъ въ тюрьму—монастырь. Освободившись отъ цѣпей закона, онъ надѣвалъ на себя узы обѣта. Индивидуалистъ-анархистъ покидаетъ государственную порабощающую свободу для иной, внутри ощущаемой свободной свободы. Не связанный ни обѣтомъ, ни молитвами, ни обрядами, онъ уходитъ изъ соціальнаго союза въ союзъ эгоистовъ, какъ житель долины уходитъ на вершину горы, чтобы дышать эѳиромъ небесъ. По желанію уходитъ, по желанію возвращается. Гордость не позволитъ ему ставить себя къ обществу, какъ это дѣлалъ монахъ, въ отношенія нищаго или попрошайки. Союзы эгоистовъ будутъ общинами труда, но труда простого, несложнаго, достаточнаго для удовлетворенія самыхъ первыхъ потребностей. Цѣлью жизни въ такихъ общинахъ будетъ не трудъ и не роскошь, а просторъ досуговъ, радость размышленія, блаженство одинокаго отдыха. Прежде всего туда

уйдутъ всѣ тѣ, кто не созданъ для культурной суеты, тѣ немногія избранныя натуры, для которыхъ каждое прикосновеніе нашей борьбы, нашего труда и даже нашихъ наслажденій составляетъ пятно осквернения. А затѣмъ всѣ мы, когда въ насъ родится жажда одиночества. Ибо кто изъ насъ въ свое время не извѣдалъ вкуса отвращенія къ культурѣ, кто не содрогался, когда ея мутныя волны подходили къ горлу? На тѣхъ вершинахъ, гдѣ обиталъ Заратустра и гдѣ вмѣстѣ съ нимъ жилъ орелъ свободы и змій гордости, культурный рабъ, свергнувъ съ себя двойныя цѣпи — предметовъ и людей, — обрѣтетъ то, чего не вернутъ ему ни коллективизмъ, ни коммунизмъ — неприкосновенность своего „я“, вѣчную молодость міра. Тамъ, наконецъ, можно будетъ вслухъ говорить о томъ, о чемъ среди городскихъ камней какъ-то неловко и мечтать — о божественности человѣка, о божественности всего сущаго, о великой тайнѣ божественной жертвы, совершающейся въ каждомъ актѣ жизни.

XVII.

Но отъ этихъ мечтаній вернемся къ дѣйствительности, ибо еще нужно отвѣтить на возраженія, которыя могутъ быть сдѣланы противъ двуединой морали. Легче всего предвидѣть возраженія со стороны послѣдователей идеалистическаго монизма. Нельзя,—скажутъ они,—по прихоти минуты переѣзжать изъ долины соціалистическаго коммунизма на вершину анархическаго индивидуализма, и туристъ, обладающій такою двужильною совѣстью, будетъ лишь играть въ соціализмъ и анархизмъ, равно чуждый тому и другому идеалу. При такомъ двуединствѣ жизнь превратилась бы въ безконечное и безцѣльное скитаніе. Серьезно воплощаетъ идеалъ лишь тотъ, кто и т. д. и т. д.

Ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что монисты, привыкши, хотя бы только въ теоріи, считать свой идеалъ единымъ и исключительнымъ, обрушиваются на моральное двуединство. Говорю: въ теоріи, потому что въ дѣйствительности всѣ эти

идеалисты монизма осуществляютъ своего рода двуединство, заключающееся въ томъ, что они на словахъ проповѣдуютъ какой-нибудь идеалъ, а на дѣлѣ проживаютъ въ условіяхъ самаго обыденнаго неидеалистическаго мѣщанства. Въ подобной двойственности, болѣе или менѣе, повинны мы всѣ, но оттого мы такъ страстно мечтаемъ о новыхъ формахъ общественнаго строя, которыя, наконецъ, дали бы личности возможность поступать искренно. Идеалисты же монизма неискренность своего мѣщанскаго двуединства переносятъ и на моральное двуединство будущаго, и въ ихъ представленіи уходъ изъ коммуны въ союзъ эгоистовъ долженъ рисоваться въ видѣ отъѣзда современнаго рантье изъ города на дачу, съ полными чемоданами и набитымъ бумажникомъ. Думаю, что нравственное двуединство будущаго осуществится не такъ. Въ соціалистической коммунѣ личности будетъ предоставлено пользованіе всѣми благами культуры и свободы, каждому по его потребностямъ и выбору, но съ условіемъ подчинить свое поведеніе общей волѣ коммуны. Кто пользуется предметами, тотъ да преклонится передъ соціальной волей, ибо предметы создаются не личностью, а обществомъ. Личность вноситъ въ общій трудъ свою долю, но ничтожную въ сравненіи съ тѣмъ, что̀ получаетъ взамѣнъ. Если личность откажетъ обществу въ своемъ содѣйствіи, общество этого и не замѣтитъ. Если же общество откажетъ личности въ своей помощи, личность немедленно погибнетъ. Живя среди общества, личность можетъ пользоваться только тою свободою, которая доступна и всѣмъ другимъ членамъ общества, т. е. свободой соціальной, политической, общегражданской. Но за то стоитъ личности отказаться отъ пользованія предметами, какъ общая воля теряетъ надъ нею свою власть. Отрекшись отъ предметовъ, личность въ правѣ отринуть и самый принципъ общественности и повернуться спиною ко всякой соціальности. Такой уходъ всего менѣе будетъ походить на игрушечный отъѣздъ на дачу, ибо отказъ отъ общества поставитъ личность внѣ культуры, внѣ красоты, внѣ всѣхъ условій предметной и общественной радости,—лицомъ къ лицу съ суровой, нагою безпріютной вселен-

ной и трагическимъ самосозерцаніемъ. Тогда-то и прекратится игрушечное отношеніе къ жизни и невозможнымъ станетъ существованіе словесныхъ анархистовъ, которые, прячась за своими буржуазными привилегіями, въ безопасности ведутъ подкопъ подъ государственность—непремѣнно всякую государственность—развѣнчиваютъ политическую революцію, непремѣнно всякую революцію, во имя того, что, молъ, всѣ режимы одинаково плохи, и подъ маской анархизма сознательно или безсознательно служатъ реакціи. Что идеалъ двуединства далекъ отъ игры въ жизнь, доказываетъ примѣръ средневѣкового христіанства, то же двужильнаго, вмѣщавшаго въ себѣ два нравственныхъ устремленія. Еврейскій монизмъ, приковавъ личность къ единому Богу, приковалъ ее и къ государству. Христіанское двуединство—міра и монашества—освободило личность, но только соборно, а не индивидуалистически. Протестантство опять вернулось къ еврейскому монизму и эта еврейско-протестантская нравственная исключительность нашла свое теоретическое выраженіе въ ученіи Канта о категорическомъ императивѣ, а практическое—въ ученіи соціалистическаго коллективизма и коммунизма. Неудивительно, что нашлась цѣлая группа мыслителей (Паульсенъ, Штамлеръ, Наторпъ, Штаудигеръ, Форлендеръ), которые пытаются построить соціализмъ на кантіанствѣ. Но, воскрешая еврейскій монизмъ, кантіанцы и соціалисты снова заковали личность въ цѣпи, на этотъ разъ неразрывныя, ибо освященныя именемъ долга. Вотъ противъ этого-то послѣдняго рабства и возстали анархисты-индивидуалисты, цѣль которыхъ—даровать личности не соціальную свободу, а свободу отъ соціальной свободы. Міръ и монашество снова воскресли въ исторіи подъ наименованіемъ соціализма и индивидуализма, и одна изъ трагикомическихъ шутокъ судьбы заключается въ томъ, что Штирнеръ и Нитцше, считая себя сами сокрушителями христіанства, были на самомъ дѣлѣ воскресителями христіанскаго міропониманія. Для окончательной свободы личности важно не столько образованіе союзовъ эгоистовъ, сколько одна мысль о возможности ихъ образованія, одна увѣренность въ расторжимости всѣхъ со-

ціальныхъ связей. Было бы, конечно, лучше, если бы человѣкъ, подобно божеству, могъ пользоваться свободой абсолютной. Но абсолютное открывается намъ только въ мэоническомъ созерцаніи. Фактически же осуществимая наша свобода сводится къ свободному выбору между двумя идеалами самоутвержденія. Иной свободы намъ не дано, но уже ею мы въ правѣ пользоваться до конца.

XVIII.

Не трудно также предвидѣть возраженія, которыя будутъ сдѣланы противъ двуединства представителями позитивнаго монизма.

До сихъ поръ, говоря о двухъ идеалахъ, я намѣренно умалчивалъ о метафизической истинѣ, лежащей въ основаніи нравственнаго двуединства. Но само собой разумѣется, что признаніе двуединства неизбѣжно ведетъ насъ къ метафизическому міропониманію. Кто признаетъ два равноцѣнныхъ идеала, тотъ, очевидно, не признаетъ ни одного изъ нихъ абсолютно цѣннымъ, тотъ вынужденъ считать оба эмпирическихъ волеустремленія лишь двумя феноменальными проявленіями иной, третьей внѣявленной, абсолютной воли. Самое возникновеніе трагизма объясняется тогда, какъ результатъ всемірной разорванности, какъ несоотвѣтствіе между тѣмъ, чѣмъ феноменъ кажется самъ по себѣ, и тѣмъ, что онъ означаетъ, какъ символъ.

Вотъ почему всѣ не-метафизики, всѣ эмпирики и позитивисты, считающіе міръ явленій единственно-сущимъ, себѣ довлѣющимъ, должны отрицать трагизмъ и смотрѣть на идеалъ отреченія, какъ на аберрацію чувства. Такъ въ самомъ дѣлѣ они и поступаютъ. Милль, напримѣръ, считаетъ монаховъ чѣмъ-то вродѣ одураченныхъ мечтателей, отказывающихся отъ здѣшнихъ несомнѣнныхъ благъ во имя призрачныхъ будущихъ, хотя онъ, какъ англичанинъ, долженъ былъ бы знать, что въ Индіи, въ теченіе многихъ вѣковъ, отшельники упражнялись въ подвижничествѣ, не ожидая за свой подвигъ никакой награды, кромѣ

радости отреченія. Но Милль иначе не могъ смотрѣть на святыню внутренняго „я“, такъ какъ, по его мнѣнію, все въ соціальномъ мірѣ обстоитъ благополучно. „Жизнь, достойная назваться счастьемъ, говоритъ онъ, даже и теперь составляетъ удѣлъ многихъ въ продолженіе значительной части ихъ существованія, и только дурное воспитаніе и дурное общественное устройство препятствуютъ тому, чтобы она сдѣлалась достижимой почти для всѣхъ“. Что возразить противъ самодовольства? Исторія учитъ насъ тому, что, стоитъ какому-нибудь классу достигнуть власти и богатства, повести жизнь, достойную, по словамъ Милля, назваться счастьемъ, какъ немедленно его психологія окрашивается въ цвѣтъ пессимизма. Пессимисты древности жаловались на суету жизни, пессимисты-романтики вскрывали ея противорѣчія, пессимисты мѣщанства обнажили ея пошлость. Пошлость—вотъ новое страшное слово, невѣдомое ни Экклезіасту, ни Эпиктету. Пошлость, позорная нагота духа, неосвященность жизни, удовлетвореніе для удовлетворенія. Нѣтъ никакой причины сомнѣваться въ томъ, что по достиженіи власти пролетаріатомъ возникнетъ новая форма пессимизма — самаго страшнаго, ибо послѣдняго — пессимизма трудящагося, заключеннаго въ вѣчное колесо труда и удовлетворенія, не могущаго уже пожертвовать собою для обездоленнаго и притѣсняемаго, ибо притѣсняемыхъ больше нѣтъ. А, такъ какъ единственнымъ лекарствомъ противъ пошлости жизни служитъ огненное, горькое разрѣшающее слово индивидуализма, то можно съ нѣкоторою увѣренностью предсказать, и что при будущемъ соціалистическомъ строѣ идеалъ свободы отъ всѣхъ содержаній и святыня единственнаго „я“ будутъ имѣть надъ умами и совѣстью людей не меньшую, если не большую, силу, чѣмъ теперь.

Но тутъ насъ останавливаютъ соціалисты и возражаютъ: „да, мы согласны съ тѣмъ, что въ прошломъ психологія каждаго господствующаго класса разрѣшалась пессимизмомъ, но лишь потому, что господство это всегда держалось на эксплуатаціи и насиліи. Въ будущемъ же соціалистическомъ обществѣ, основанномъ на справедливости и солидарности, закономъ жизни

станетъ чистая жизнерадость; въ этомъ обществѣ не будетъ мѣста пессимизму, сознаніе мірового трагизма исчезнетъ, а вмѣстѣ съ нимъ индивидуалистическій идеалъ, не питаясь отравленными соками праздности, скуки и страха, долженъ будетъ зачахнуть и погибнуть".

Сознаюсь, что дальнѣйшій споръ въ этомъ направленіи становится невозможнымъ, ибо споръ этотъ происходитъ въ будущемъ, ведется на той аренѣ, на которой доказать свою побѣду слишкомъ трудно, а казаться побѣдителемъ очень легко.

XIX.

На увѣренность позитивнаго монизма философія двуединства можетъ отвѣтить слѣдующее: „Если въ самомъ дѣлѣ въ соціалистическомъ государствѣ идеалъ абсолютной свободы, не питаясь трагизмомъ жизни, умретъ естественной смертью, то и критиковать его, и бороться съ нимъ излишне. Мертвый въ гробѣ мирно спи. Если же, какъ я полагаю, при самомъ идеальномъ коммунистическомъ строѣ нѣкоторыя личности почувствуютъ себя дурно среди общественной тѣсноты и востоскуютъ о просторѣ одиночества, то возникаетъ вопросъ столь же нравственный, сколько юридическій: въ правѣ ли они порвать общественный договоръ, уйти изъ союза соціалистовъ въ союзъ эгоистовъ? На это философія двуединства даетъ опредѣленный отвѣтъ. Если общественность создана только личностью и только въ цѣляхъ ея утвержденія, то, очевидно, ничто не препятствуетъ личности утверждать себя на второмъ внѣсоціальномъ индивидуалистическомъ пути. Тутъ индивидуализмъ является передъ нами съ новымъ признакомъ политической партіи, составляющей вѣчную внутренне-необходимую оппозицію соціализму. Индивидуализмъ, какъ политическая партія, долженъ наблюдать за тѣмъ, чтобы зданіе будущаго коммунистическаго общества было построено съ запасными выходами, ведущими личность къ свободѣ и совершенію. Объ этомъ нужно позаботиться теперь же, когда зданіе

существуетъ только на планѣ. Самый планъ будущихъ формъ общежитія—семьи, союза, федераціи союзовъ,—долженъ быть разсчитанъ на нравственное двуединство. До сихъ поръ каждая дверь была западней и каждая обитель—клѣткой. Новая общественность должна быть построена такъ, чтобы личность въ каждое время имѣла возможность скинуть съ себя всѣ бремена заботъ и обязанностей и вернуться къ святынѣ своего „я".

Могутъ еще спросить: совмѣстима ли эта абсолютная свобода съ основными линіями соціалистическаго жизнеустройства? И на этотъ послѣдній вопросъ я отвѣчаю самымъ рѣшительнымъ: да. Идеалы—соціалистическій и индивидуалистическій, будучи параллельными, никогда не сходясь, тѣмъ не менѣе, осуществляясь въ одной и той же плоскости личнаго самоутвержденія, имѣютъ одно и то же направленіе и находятся между собою въ гармоническомъ соотвѣтствіи. Въ самомъ дѣлѣ, для общества ничто такъ не опасно, какъ присутствіе въ немъ членовъ, зараженныхъ пессимизмомъ, внутренно противящихся, глядящихъ въ лѣсъ отреченія. Они заражаютъ своей надменной бунтующей скорбью другихъ, и чѣмъ скорѣе они удалятся изъ общества, тѣмъ для него лучше. Мнѣ даже кажется, что болѣзнь пессимизма ни что иное, какъ вогнанный во внутрь, не нашедшій себѣ исхода идеалъ отшельничества. Каждый подлинный пессимистъ—*неудавшійся аскетъ*, и *если личная жизнь* Штирнера сложилась такъ печально-уродливо, то, можетъ быть, потому, что мѣсто ему было не въ міру, а въ союзѣ эгоистовъ. Вотъ почему соціализмъ заинтересованъ въ томъ, чтобы идеалъ индивидуалистическій достигъ наибольшей опредѣленности и осуществлялся съ наибольшей легкостью. Съ другой стороны, и анархизмъ заинтересованъ въ скорѣйшемъ крушеніи теперешняго строя и въ побѣдѣ соціализма. Вѣдь и въ настоящее время многіе пожелали бы выйти, хотя бы временно, на просторъ созерцанія, но мѣшаетъ имъ страхъ передъ безжалостнымъ закономъ конкурренціи, на которомъ построены всѣ наши отношенія. Всякій знаетъ, что если онъ захочетъ вернуться въ ряды общества, его мѣсто будетъ уже занято другимъ и ему

грозитъ участь затеряться въ хвостѣ безработныхъ и внѣклассныхъ. Но уничтоженіе конкурренціи и утвержденіе права на трудъ представляютъ первый пунктъ соціалистической программы. Только при соціалистическомъ строѣ личность, наконецъ, будетъ вольна въ выборѣ того или другого пути, только среди коммунистическаго общества мыслимо существованіе свободныхъ „союзовъ эгоистовъ“.

XX.

Это гармоническое соотвѣтствіе обоихъ идеаловъ рождаетъ въ насъ надежду на возникновеніе въ будущемъ высшихъ нравственныхъ переживаній, о которыхъ донынѣ людямъ и не снилось. До сихъ поръ нравственная дѣятельность вѣнчалась однимъ изъ двухъ экстазовъ: экстазомъ героическаго подвига или экстазомъ аскетическаго подвижничества, но путь къ тому и другому совершался въ потемкахъ невѣдѣнія среди фанатической отчужденности. Въ будущемъ же, когда инстинктъ уступитъ мѣсто вѣдѣнію и видѣнію, возможно, что душѣ откроется третій экстазъ—новое чувство, въ которомъ синтетически сольется все, что есть истиннаго и прекраснаго въ соціализмѣ и индивидуализмѣ. Ибо ничто не мѣшаетъ личности извѣдать и вмѣстить въ себѣ всю полноту свѣта и радости. Мечта о третьемъ экстазѣ, вотъ отдаленнѣйшая, пока еще слабо свѣтящаяся, точка, которая открывается съ высоты философіи двуединства и, можетъ быть, этотъ идеалъ еще слишкомъ далекъ и неясенъ, чтобы подольше остановить на немъ взоры. Во всякомъ случаѣ, уже теперь несомнѣнно, что соціалисты и индивидуалисты не могутъ, не должны полемизировать и враждовать другъ съ другомъ. Сила каждаго изъ двухъ идеаловъ въ его собственномъ содержаніи, а не въ критикѣ чужого содержанія. Если назначеніе философіи помогать въ достиженіи жизненной цѣли при наименьшей тратѣ силъ, то философія двуединства могла бы научить соціалистовъ и индивидуалистовъ смотрѣть на свои идеалы не какъ на противоположности, а какъ на два полюса, два пола одной и той же

духовной сущности. Стремиться къ своей цѣли они должны, связанные взаимнымъ пониманіемъ и любовью, а всю свою наступательную и оборонительную энергію расходовать въ борьбѣ съ общимъ врагомъ—съ мѣщанскимъ рабствомъ и съ мѣщанской пошлостью.

Рабочая партія и рабочій классъ.

Examinez vos consciences: le Parti socialiste est presque déjà un parti électoral.
(Изъ рѣчи Вальяна на соціалистическомъ конгрессѣ въ Нанси 12 авг. 1907 г.)

I.

Франціи въ наше время предстоитъ сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ она была столько разъ донынѣ—исторической теплицей, обращенной на полдень культуры, страною, гдѣ революціонныя идеи и событія созрѣваютъ на много лѣтъ раньше, чѣмъ въ остальной Европѣ. Никто не станетъ отрицать, что принципы политической революціи впервые ярко опредѣлились и нашли свое практическее выраженіе во Франціи, откуда потомъ распространились на весь міръ. То же самое слѣдуетъ сказать о принципахъ и событіяхъ революціи соціальной. Капиталистическій строй былъ впервые подвергнутъ разрушительной критикѣ, а равно планы новаго соціалистическаго строя были впервые начертаны во Франціи великими творцами утопическаго соціализма—Бабефомъ, Сенъ-Симономъ, Фурье. Рядомъ съ теоріей шла и практика. Первыя революціонныя выступленія пролетаріата произошли въ іюньскіе дни 1848 года. Но, начиная съ этого времени, творчество въ области соціализма какъ бы покидаетъ нетерпѣливую, экспансивную Францію и на долгое время переселяется въ разсудочную, неподвижную Германію. Соціалистическія идеи, которыя у французскихъ мыслителей и демагоговъ мы наблюдаемъ въ кипучемъ расплавленномъ состояніи,

перейдя въ холодную Германію—остыли, отвердѣли, окристаллизировались. Неясныя воздушныя линіи утопическихъ построеній превращаются подъ руками Маркса и Энгельса въ желѣзныя стропила, въ несокрушимый остовъ новаго соціальнаго строя съ огромнымъ подъ ними, доведеннымъ до большой глубины, философскимъ фундаментомъ. Нынѣ научно установлено, что Марксъ щедрою рукою черпалъ изъ французскихъ источниковъ и что даже положенія коммунистическаго манифеста заимствованы имъ у французскихъ авторовъ. Но такъ велика была цементирующая сила его мысли, что созданная имъ система вскорѣ заслонила и замѣнила собою всѣ прежнія соціалистическія ученія, такъ что марксизмъ и соціализмъ сдѣлались какъ бы синонимами, а программа нѣмецкой соціалъ-демократіи стала неизмѣннымъ канономъ, скрижалью завѣта для соціалистовъ всего міра. Когда въ концѣ семидесятыхъ годовъ главари французскаго ортодоксальнаго соціализма Геддъ и Лафаргъ выработали программу-минимумъ для своей партіи, они обратились за благословеніемъ и совѣтомъ въ Лондонъ къ Марксу, ставшему за это время чѣмъ-то вродѣ папы всемірнаго соціализма. Такимъ образомъ, Франція очутилась въ роли малокультурныхъ странъ, которыя вывозятъ за границу сырье и ввозятъ его обратно въ обработанномъ видѣ. Соціалистическое сырье—идеи С.-Симона, Фурье, ихъ школъ и ихъ послѣдователей—Консидерана, Пеккера, Анфантэна, вывезенныя въ свое время Марксомъ, вернулись во Францію въ видѣ научно-обработанной марксистской доктрины.

Но вотъ, въ наше время центръ соціалистическаго творчества снова переносится во Францію. На нашихъ глазахъ во Франціи возникаетъ и быстро растетъ новое движеніе, которое относится ко всему прошлому соціализму не какъ второстепенный притокъ, не какъ придаточная форма, а какъ высшая діалектически-необходимая органическая фаза, устраняющая и поясняющая всѣ пережитыя донынѣ. Я говорю о французскомъ революціонномъ синдикализмѣ, въ которомъ впервые съ очевидностью раскрылись основныя противорѣчія всей соціалдемо-

кратической, основанной на марксизмѣ, доктрины. У ортодоксальнаго марксизма было и до сихъ поръ много теоретическихъ и практическихъ противниковъ — буржуазные идеологи, индивидуалисты, анархо-коммунисты, ревизіонисты, при чемъ всякій разъ конфликтъ касался программы или тактики соціалъ-демократіи. Соціалъ-демократы защищали свою истину, которую оспаривали ихъ противники во имя другой несогласной съ нею истины. А такъ какъ соціалъ-демократы въ своемъ ученіи были сильны и самое это ученіе отличалось научной цѣльностью и глубиной, то они почти всегда выходили изъ спора побѣдителями. Всегда предполагалось, что соціалисты и соціализмъ образуютъ нѣчто однородное и что если соціализмъ представляетъ изъ себя истину, то соціалисты правы. Революціонный синдикализмъ впервые провелъ рѣзкую грань между соціализмомъ и соціалистами, между ученіемъ с.-демократіи и с.-демократической партіей, раскрывъ такимъ образомъ въ самой сущности марксизма сызначала заложенное въ немъ и до сихъ поръ не выясненное, но, наконецъ, обнаруженное и долѣе нетерпимое *противорѣчіе*.

II.

Въ самомъ дѣлѣ, с.-демократическое ученіе, какъ цѣлое, является сферой, обращенной одною стороной къ носителю соціалистическаго идеала, къ рабочему классу, а другой стороной—къ проповѣдникамъ этого идеала,—къ с.-демократической рабочей партіи. Въ первой своей половинѣ соціализмъ учитъ, что исторія есть продуктъ борьбы классовъ изъ-за экономическихъ интересовъ. Только тотъ классъ будетъ революціонно настроенъ противъ существующаго строя, чьимъ экономическимъ интересамъ этотъ строй противорѣчитъ. А такъ какъ существующій капиталистическій строй противорѣчитъ интересамъ рабочихъ, то одинъ лишь пролетаріатъ является естественнымъ носителемъ революціонно-соціалистическаго идеала. Отсюда получаются три кардинальныхъ вывода: во-первыхъ, освобожденіе

пролетаріата можетъ совершиться силами самого пролетаріата; во-вторыхъ, это освобожденіе, имѣющее своимъ содержаніемъ экспропріацію у капиталистовъ орудій производства, должно совершиться революціоннымъ насильственнымъ путемъ, и, въ третьихъ, пролетаріатъ долженъ помышлять только объ экономическомъ освобожденіи: политическое приложится само собою.

Въ другой же своей половинѣ, обращенной къ рабочей партіи, соціализмъ отрицаетъ всѣ тѣ положенія, которыя онъ утверждалъ въ первой половинѣ, обращенной къ рабочему классу. И прежде всего отрицается самое сокровенное—истина о классовой борьбѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если исторія движется только борьбою классовъ изъ-за экономическихъ интересовъ, то какое мѣсто занимаютъ въ соціалъ-демократіи тѣ ея члены, которые по рожденію, воспитанію и положенію, занятіямъ и образу жизни принадлежатъ не къ пролетаріату, а къ буржуазіи—средней и высшей? А изъ такихъ членовъ почти исключительно состоятъ руководящіе кружки всемірнаго соціализма. Прежде всего этотъ вопросъ касается идейныхъ вожаковъ всего движенія, его ученыхъ зачинателей, идеологовъ соціализма. Въ своемъ манифестѣ Марксъ, предвидя возраженіе, объясняетъ такое отступленіе отъ закона классовыхъ интересовъ тѣмъ, что въ періодъ разложенія господствующаго класса маленькая группа этого класса отдѣляется отъ него и пристаетъ къ классу революціонному, которому принадлежитъ будущее. Какъ нѣкогда часть дворянства перешла въ буржуазію, такъ въ наши дни часть буржуазіи переходитъ на сторону пролетаріата. И таковъ именно случай нѣкоторыхъ буржуазныхъ идеологовъ (здѣсь Марксъ, конечно, подразумѣваетъ себя, Энгельса и другихъ учителей соціализма), которые поднялись до теоретической концепціи историческаго движенія въ его цѣломъ.

Такимъ образомъ, изъ всеобщаго закона экономической классовой борьбы дѣлается исключеніе для небольшой группы идеологовъ, подчиняющихся въ своихъ симпатіяхъ и поступкахъ мотивамъ не экономическимъ, а идеальнымъ, послушныхъ не голосу экономическихъ интересовъ, а голосу теоретической истины.

Получается такое положеніе: всѣ факты исторіи созданы классовой борьбой, одна лишь наука о классовой борьбѣ создана по соображеніямъ внѣклассовымъ. Всѣ философскія построенія имѣютъ источникъ матеріалистическій, одно лишь ученіе объ историческомъ матеріализмѣ порождено теоретическимъ идеализмомъ. Всѣ идеи юридическія и философскія составляютъ надстройку надъ экономическими отношеніями; однѣ только идеи идеологовъ соціализма являются фундаментомъ будущихъ соціальныхъ отношеній, фундаментомъ, возведеннымъ во имя абсолютной истины. Марксъ, когда писалъ свой манифестъ, могъ говорить о маленькой группѣ идеологовъ, какъ объ исключеніи изъ общаго закона. Но въ настоящее время партія соціалистовъ такъ разрослась и число членовъ, вступившихъ въ нее изъ буржуазіи, такъ увеличилось, что исключеніе изъ закона превратилось само въ законъ, во второй законъ соціализма, опредѣляющій психологію рабочей партіи и рѣзко противорѣчащій первому закону, опредѣляющему психологію рабочаго класса. Если рабочій борется за свои права, то онъ подчиняется закону историческаго матеріализма и классовой борьбы. Тому же закону подчиняется буржуа, если онъ отстаиваетъ привилегіи капитала. Но стоитъ этому буржуа сдѣлаться идеологомъ соціализма, какъ онъ подчиняется новому закону внѣклассоваго, историческаго идеализма. Еще большая спутанность принциповъ наступаетъ тогда, когда приходится опредѣлить дѣятельность писателя, выражавшаго сперва идеалы буржуазные, а затѣмъ ставшаго идеологомъ соціализма, вродѣ, напримѣръ, Золя. Тому назадъ лѣтъ десять, когда авторъ Ругонъ-Макаровъ считался бытописателемъ буржуазіи, Плехановъ въ своей книгѣ объ анархизмѣ расправляется съ нимъ съ гнѣвнымъ презрѣніемъ, съ какимъ соціалистъ долженъ говорить объ идеологѣ эксплоатирующаго класса. По поводу жалобы Золя на отсутствіе въ современномъ обществѣ идеаловъ, Плехановъ разражается такой діатрибой: „Увы, господа, нѣтъ больше идеаловъ для ходячихъ труповъ, подобныхъ вамъ... Вы всегда останетесь тѣмъ, чѣмъ вы есть теперь,—существами безъ чести и закона, мѣшками,

опорожненными исторіей. Идеалъ буржуа отжилъ свой вѣкъ.“ — Очевидно, что Плехановъ въ то время подчинялъ Золя закону классовой борьбы, объясняя всѣ его идеи ихъ матеріалистической подкладкой. Плехановъ еще не зналъ, что Золя уже въ то время задумалъ цѣлый рядъ соціалистическихъ романовъ и что недалеко время, когда прахъ его будетъ перенесенъ въ Пантеонъ, какъ одного изъ борцовъ за „интегральное освобожденіе пролетаріата“. Однако, сдѣлавшись идеологомъ пролетаріата, Золя по своему положенію и образу жизни остался прежнимъ привилегированнымъ буржуа. Что же побудило его ополчиться въ защиту чужого класса противъ своего собственнаго? Одно изъ двухъ—или Золя сдѣлался защитникомъ пролетарскихъ классовыхъ интересовъ во имя своихъ собственныхъ буржуазно-классовыхъ. Но тогда законъ историческаго матеріализма получаетъ самое неожиданное примѣненіе. Оказывается, что одни и тѣ же экономическіе классовые интересы могутъ побудить и къ защитѣ этихъ интересовъ и къ борьбѣ съ ними. Остается предположить, что, задумавъ свои соціалистическіе романы, Золя ео ipso сдѣлался внѣклассовымъ существомъ—человѣкомъ, не подчиняющимся въ своихъ поступкахъ никакимъ экономическимъ соображеніямъ — ни пролетарскимъ, ни буржуазнымъ, а чисто-идеальнымъ, безкорыстнымъ. Но чѣмъ тогда отличается случай Золя отъ случая Плеханова, Горькаго, отъ случая любого гимназиста или студента, который подъ вліяніемъ прочитанной книги или бесѣды вступаетъ въ с.-демократію и, смотря по своимъ способностямъ, становится или рядовымъ солдатомъ или однимъ изъ полководцевъ? А если такъ, то не слѣдуетъ ли признать, что с.-демократія—сама, своимъ существованіемъ, какъ партія, опровергаетъ, сводитъ къ нулю всѣ тѣ истины, которыя она раскрыла, изучая отношеніе капиталистовъ къ рабочимъ? Или исторія не подчиняется законамъ матеріализма и классовой борьбы, или с.-демократы находятся внѣ исторіи.

Получается какая-то муть. Возникаетъ невольное сомнѣніе или въ истинности соціализма или въ искренности соціалистовъ. Эти возраженія и сомнѣнія были многократно высказываемы

критиками соціализма гораздо раньше синдикалистовъ. Но въ устахъ интеллигента обвиненіе въ неискренности, бросаемое въ лицо соціалистамъ, само становится неискреннимъ, ибо кто изъ интеллигентовъ живетъ согласно своему идеалу, кто въ силахъ выпутаться изъ сѣтей компромиссовъ и противорѣчій, кто въ правѣ бросить первый камень? Обвиненія въ неискренности не избѣгли правдивѣйшіе изъ интеллигентныхъ моралистовъ, и развѣ на нашихъ глазахъ не попрекали Толстого его имѣніемъ въ Ясной Полянѣ, его домомъ въ Москвѣ, его верховыми лошадьми, тѣмъ, что, отказавшись отъ авторскихъ правъ, начиная съ XIII тома, онъ сохранилъ эти права на первые двѣнадцать? Къ тому же въ устахъ интеллигента обвиненіе въ неискренности теряетъ и внутреннее значеніе. Для интеллигента въ соціализмѣ всего цѣннѣе сама теорія, а истинность ученія не находится ни въ малѣйшей зависимости отъ поведенія учителя. Энгельсы, Зингеры, Вандервельты, Жоресы, Вальяны, Самба могутъ вести образъ жизни капиталистовъ—рантье, но это нисколько не мѣшаетъ тому, чтобы ихъ ученіе о капиталѣ или о рентѣ заключало въ себѣ истину. Вотъ почему интеллигентные критики, упрекавшіе соціалистовъ въ неискренности, всегда кончали критикой самаго ученія, обвиняли его въ матеріализмѣ и въ классовомъ ослѣпленіи, и тѣмъ поднимали авторитетъ партіи въ глазахъ рабочаго класса.

III.

Не такъ отнесся къ соціалъ-демократіи революціонный синдикализмъ. Сознательный пролетаріатъ во Франціи принялъ всѣ три догмата марксизма, какъ непререкаемую религіозную истину, но именно вслѣдствіе этого онъ отвергъ соціалъ-демократію, какъ партію, дѣятельность которой несовмѣстима съ этими догматами. Прежде всего пролетаріатъ увѣровалъ въ столь понятные для него и вѣками выстраданные законы историческаго матеріализма и классовой борьбы. Дѣятельность человѣка опре-

дѣляется единственно экономическими интересами его класса; рознь между классами непримирима и можетъ завершиться только гибелью одного изъ враждующихъ. Но въ такомъ случаѣ члены соціалъ-демократіи и во всякомъ случаѣ ея руководители и главари являются чужаками среди пролетаріата, людьми другого класса, представителями противныхъ интересовъ. Равнымъ образомъ пролетаріатъ раскрылъ свою душу и третьему догмату соціализма—ученію о зависимости политическаго господства отъ экономическаго. Экономическое господство — фундаментъ, причина, начало, политическое— надстройка, слѣдствіе, конецъ. Отсюда выводъ, что зданіе своего освобожденія пролетаріатъ долженъ начать строить съ фундамента. Если же соціалъ-демократы съ гипнотизирующимъ упрямствомъ твердятъ о томъ, что надо начинать съ захвата политической власти, то они поступаютъ такъ потому, что преслѣдуютъ свои классовые интересы, ищутъ вліянія и привилегій, сопряженныхъ съ властью. Въ глазахъ пролетаріата соціалъ-демократія является одной изъ политическихъ партій, одними изъ искателей парламентскихъ мѣстъ, такими же alpinistes и politiciens, какъ члены другихъ партій. Интеллигентамъ кажется, что между словомъ и дѣломъ соціалъ-демократовъ существуетъ противорѣчіе, разладъ. Сознательный пролетаріатъ, наоборотъ, видитъ тутъ полное соотвѣтствіе. Если Бебель на одномъ изъ партейтаговъ увѣрялъ, что нельзя уменьшать жалованіе редакторамъ „Vorwarts“ съ 6.000 марокъ на 3.000, потому что тогда они перейдутъ въ буржуазную печать, если французскіе соціалисты не возражали въ парламентѣ противъ предложенія увеличить депутатское жалованіе съ 9 до 15 тысячъ франковъ, а впослѣдствіи, пристыженные общественнымъ мнѣніемъ, стали софистически доказывать, что высокій депутатскій окладъ выгоденъ для рабочаго класса,— то сознательный пролетаріатъ изъ подобныхъ фактовъ сдѣлалъ лишь то заключеніе, что теорія Маркса лишній разъ оправдалась и что люди, не умѣющіе проживать въ годъ менѣе 6.000 марокъ и 15.000 франковъ, не въ силахъ понять интересы пролетаріата и сражаться за нихъ.

Такимъ образомъ, кризисъ, переживаемый въ настоящее время во Франціи, порожденъ не внѣшними причинами, а самою сущностью соціализма. Его можно назвать діалектическимъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ творцы соціализма употребляли этотъ терминъ въ примѣненіи къ другимъ классамъ. С.-демократическая истина, какъ всѣ истины и какъ всѣ живыя силы въ мірѣ, износилась и стала негодной не вслѣдствіе своей непримѣнимости къ практикѣ жизни, а, наоборотъ, вслѣдствіе того, что она была изжита, отдала жизни всю свою энергію, отслужила свою службу. Сами творцы научнаго соціализма, избравъ діалектическую точку зрѣнія, предрѣшили участь своей партіи, хотя не видѣли ясно, въ чемъ именно заключается основное противорѣчіе ихъ доктрины и какъ оно будетъ раскрыто исторически. Положеніе Энгельса: „все существующее достойно того, чтобы погибнуть“—сбылось не только надъ идеологіей феодальной или буржуазной, но и соціалистической.

Если по поводу разлада между рабочимъ классомъ и рабочей партіей во Франціи и могла возникнуть рѣчь о неискренности, то, конечно, не относительно отдѣльныхъ лицъ, стоящихъ во главѣ движенія,—въ ихъ безусловной честности и преданности дѣлу пролетаріата никто не сомнѣвается. Но вѣдь и буржуазія имѣла своихъ безкорыстныхъ дѣятелей и даже героевъ во время революціонной борьбы съ феодализмомъ. Неискренность, приведшая къ кризису соціалъ-демократіи, не частная, а классовая, зависящая не отъ мысли или воли отдѣльныхъ лицъ, но таящаяся въ силѣ вещей. Самое возникновеніе соціалъ-демократіи, какъ политической партіи, совершилось въ условіяхъ неустойчиваго равновѣсія. Было допущено какое-то основное противорѣчіе, которое не могло быть вскрыто въ теоретическомъ разсужденіи, а обнаружилось лишь въ историческомъ процессѣ. И понятно, почему это случилось всего раньше во Франціи, въ демократической республикѣ, гдѣ пролетаріатъ, участвуя въ борьбѣ за политическую свободу, достигъ сознательности ранѣе своихъ англійскихъ и нѣмецкихъ собратій и гдѣ соціалъ-демократія, не исполняя чуждыхъ ей обязанностей политическаго

радикализма, могла ранѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, раскрыть свою истинную экономическую сущность. Въ тѣхъ же странахъ, гдѣ пропаганда соціализма еще встрѣчаетъ политическія препятствія и гоненія, какъ это было недавно въ Германіи и какъ это продолжается донынѣ у насъ, с.-демократіи предстоитъ еще огромная работа, и вліяніе ея еще долго будетъ расти. Есть нѣчто глубоко трагическое въ томъ, что противорѣчіе соціалъ-демократіи открывается для насъ, русскихъ, именно въ тотъ историческій моментъ, когда работа этой партіи такъ необходима для успѣшнаго хода нашей революціи. Но такова участь, предстоящая всѣмъ sero venientibus, всѣмъ поздно приходящимъ на пиръ культуры... То, что Европа привѣтствовала съ юношескимъ восторгомъ, какъ нетронутую надежду будущаго, намъ подносится исторіей въ увядшемъ и прогорклом состояніи. Мы питаемся остывшими блюдами и костями разочарованія. Парламентаризмъ, когда Европа впервые замѣняла имъ пошатнувшуюся абсолютную власть, казался на первыхъ порахъ высшимъ проявленіемъ народнаго суверенитета. Мы вынуждены вводить у себя парламентаризмъ въ то время, когда прежняя маска съ него сорвана опытомъ и подъ ней обнаружились черты продажности и политиканства. Точно также молодой соціализмъ при своемъ возникновеніи казался новой религіей, новымъ завѣтомъ всеобщаго равенства и конечнымъ примиреніемъ интеллигентной мысли и рабочаго труда. У насъ же соціализму предстоитъ свершить свою задачу, когда его противорѣчіе уже обнаружено и его идеалъ померкъ. Но измѣнить ходъ исторіи мы не въ силахъ и вынуждены до конца осмыслить то, что обнаружено въ чужомъ опытѣ, ошибками другихъ и позднимъ ихъ умомъ,—безъ мысли о томъ, полезно ли это намъ въ данную минуту или нѣтъ.

IV.

Чтобы понять всю громадность совершающагося на нашихъ глазахъ кризиса въ судьбѣ соціалъ-демократіи, нужно помнить,

что синдикалистское движеніе не теоретическое, не разсудочное, а волевое, стихійное, интуитивное, и что въ этомъ его главнѣйшее отличіе отъ анархо-коммунизма, съ которымъ его такъ часто смѣшиваютъ... Нѣтъ сомнѣнія, что идейно, въ отвлеченіи противорѣчія соціализма были раскрыты еще до возникновенія революціоннаго синдикализма, въ ученіи анархо-коммунистовъ. И Бакунинъ, и Кропоткинъ съ достаточной силой убѣжденія и краснорѣчія доказали, что непримиримое противорѣчіе существуетъ между революціоннымъ идеаломъ соц.-демократовъ и ихъ участіемъ въ мирной парламентской работѣ, между всеобщимъ равенствомъ и существованіемъ организованной власти. Синдикализмъ какъ будто раскрываетъ тѣ же противорѣчія, а между тѣмъ отъ идейной критики коммунистовъ до реальной критики рабочихъ синдикатовъ, какъ отъ неба до земли. Ту и другую критику отдѣляетъ не одна, а двѣ бездны—объективная и субъективная. Объективно конфликтъ между анархо-коммунистами и соціалъ-демократами былъ споромъ о принципахъ, о томъ, должно ли будущее общество на слѣдующій день послѣ соціальнаго переворота быть основаннымъ на свободномъ договорѣ или на общеобязательной государственной волѣ. Очевидно, что споръ о томъ, какова будетъ человѣческая природа на слѣдующій день послѣ невѣдомой намъ экономической революціи, составляетъ уравненіе со многими неизвѣстными и по существу не разрѣшимъ. Выслушавъ доводы обоихъ противниковъ, безпристрастный судья, вѣроятно, придетъ къ заключенію, что либо у анархистовъ и соціалистовъ есть особыя скрытыя причины защищать и отрицать власть, либо причиной спора является различіе темпераментовъ: анархисты отличаются наклонностью къ оптимизму и обладаютъ добрымъ сердцемъ, между тѣмъ, какъ соціалисты—большіе скептики и больше вѣрятъ въ принудительную силу организаціи, нежели въ совершенство человѣческой природы.

Столь же идейнымъ и по существу неразрѣшимымъ являлся споръ анархистовъ и соціалистовъ о томъ, слѣдуетъ ли революціонизировать рабочихъ путемъ революціонныхъ дѣйствій или

же посредствомъ мирной пропаганды. Анархисты, становясь логичными, доказывали, что къ революціи, какъ цѣли, нужно стремиться революціонными же средствами, и поэтому упрекали соціалистовъ въ непослѣдовательности, доходящей до отступничества. Домелла Ньювенгуисъ составилъ цѣлый обвинительный актъ противъ соціалъ-демократіи, неопровержимыми фактами доказавъ ея стремленіе къ буржуазности и оппортунизму. Въ самомъ дѣлѣ, при своемъ возникновеніи марксизмъ рѣзко подчеркнулъ, что цѣль воинствующаго соціализма заключается въ уничтоженіи всѣхъ общественныхъ привилегій и что цѣль эта можетъ быть достигнута только путемъ революціоннаго насилія. По мнѣнію Энгельса, основная идея всего марксизма можетъ быть выражена въ слѣдующемъ положеніи: „борьба классовъ въ настоящее время достигла той фазы, когда классъ эксплоатируемый и притѣсняемый (пролетаріатъ) не можетъ иначе освободиться отъ класса эксплоатирующаго и притѣсняющаго, какъ освобождая вмѣстѣ съ собою все общество отъ всякой эксплоатаціи, всякихъ притѣсненій и всякой борьбы классовъ“. „Но— какъ утверждаетъ Марксъ—нѣтъ другого средства сократить смертельно-преступныя страданія настоящаго общества и кровавый періодъ беременности новаго общества, кромѣ революціоннаго террора“, или, по выраженію Энгельса, „единственно возможное разрѣшеніе рабочаго вопроса, это — насильственная революція, которая должна наступить“.

Оба эти завѣта, разсуждаютъ анархо-коммунисты, нарушаются соціалъ-демократами тѣмъ, что они участвуютъ въ государственной власти, созданной буржуазіей. Правда, соціалъ-демократы во всѣхъ парламентахъ вслухъ объявляютъ о своемъ намѣреніи не имѣть ничего общаго съ буржуазными партіями. Но на дѣлѣ они имѣютъ то общее, что раздѣляютъ съ ними власть, т. е. составляютъ часть господствующаго сословія, пользуются однѣми и тѣми же имущественными и юридическими привилегіями, уничтоженіе которыхъ составляетъ верховную цѣль пролетаріата. А, кормясь государствомъ, соціалъ-демократія вынуждена бываетъ укрѣплять государственный организмъ,

отдалять, дѣлать невозможной ту окончательную революцію, безъ которой торжество пролетаріата немыслимо. Отдаваясь парламентской политикѣ, соціалъ-демократія становится на наклонную плоскость выборной агитаціи, компромиссовъ, блоковъ, риторическихъ турнировъ и непрерывной политиканской лжи. И дѣйствительность какъ будто оправдала эти возраженія анархизма. Ньювенгуисъ приводитъ примѣры парламентскаго отступничества соціалъ-демократіи, поистинѣ поразительные. Лѣтъ десять тому назадъ Либкнехтъ произнесъ въ рейхстагѣ слѣдующія слова, достойныя аграріи или юнкера: „Когда дѣло идетъ о защитѣ отечества, всѣ партіи соединяются; когда дѣло идетъ о защитѣ противъ внѣшняго врага, ни одна партія не остается позади“. Еще поразительнѣе тирада, произнесенная Бебелемъ: „Пока будетъ существовать франко-русское соглашеніе, ни одинъ государственный человѣкъ Австріи и Италіи не пожелаетъ выйти изъ тройственнаго союза, такъ какъ онъ подвергнулъ бы свою страну большой опасности, если двѣ другія союзныя державы потерпятъ пораженіе въ какой-нибудь войнѣ“. Слова эти о любви къ отечеству и сами по себѣ знаменуютъ полное забвеніе интернаціональныхъ завѣтовъ соціалъ-демократіи, но еще важнѣе то, что скрывается подъ ними. Если защита отечества и борьба съ франко-русскимъ союзомъ составляетъ священную обязанность соціалъ-демократіи, то партія эта implicite беретъ на себя и другія многочисленныя священныя обязанности—обязанность поддерживать военное могущество Германіи на сушѣ и на морѣ, обязанность платить военные налоги, обязанность преклоняться передъ военной дисциплиной и почитать верховнаго вождя арміи, ибо само собой разумѣется, что война, которой такъ боится Бебель, будетъ вестись не въ мечтательныхъ условіяхъ, диктуемыхъ третьимъ пунктомъ Эрфуртской программы-минимумъ (народная милиція вмѣсто постояннаго войска), а въ реальныхъ условіяхъ современнаго милитаризма, при нарушеніи которыхъ „союзныя державы могутъ потерпѣть пораженіе“.

Въ дополненіе къ этимъ столь часто цитируемымъ и кри-

тикуемымъ словамъ Либкнехта и Бебеля можно привести другія, менѣе извѣстныя, но столь же характерныя заявленія, недавно сдѣланныя во французскомъ парламентѣ Жоресомъ противъ антимилитаризма. „Хотите, чтобы я высказалъ вамъ мою мысль до конца? Декламаціи противъ отечества составляютъ опасность не для отечества, а для самого пролетаріата. (Очень хорошо! очень хорошо! на крайней лѣвой), ибо онѣ отвращаютъ его отъ его истиннаго долга и скрываютъ отъ его глазъ истинныхъ виновниковъ. Возстающіе противъ отечества говорятъ пролетаріату: отечество принадлежитъ не вамъ, а привилегированнымъ классамъ. Но почему бы ему не стать отечествомъ пролетаріата? (Жоресъ какъ будто забываетъ, что самое понятіе о пролетаріатѣ предполагаетъ единство всего трудящагося человѣчества и исключаетъ всякую мысль о пограничныхъ географическихъ столбахъ и значкахъ). Пусть только этого пожелаютъ рабочіе, будучи сильны своей численностью, и пользуясь законными свободами республики (куда дѣлся завѣтъ Маркса о революціонномъ терроръ?), какъ средствомъ для пріобрѣтенія болѣе широкихъ свободъ. О, численность на ихъ сторонѣ! Они могутъ, если захотятъ, пріобрѣсти законную власть. Они могутъ, если захотятъ, превратить отечество въ свое отечество, въ отечество труда (въ своемъ риторическомъ полетѣ Жоресъ забываетъ, что отечествомъ труда, какъ республикой наукъ, является вся земля въ противоположность отдѣльнымъ національнымъ отечествамъ), въ отечество всѣхъ („у рабочаго нѣтъ отечества“—слова ком. манифеста),—и вмѣсто того, чтобы лѣниво декламировать противъ отечества, постараться завоевать его“ (Рукоплесканія на крайней лѣвой). И что всего любопытнѣе, на засѣдающемъ теперь международномъ соціалистическомъ конгрессѣ въ Штутгартѣ нѣмецкіе соціалъ-демократы обрушились не только на явный антимилитаризмъ Эрве, но и на скрытый антимилитаризмъ Жореса, поступивъ по обыкновенію всѣхъ идейныхъ спорщиковъ, т. е. подставивъ вмѣсто невыгоднаго для нихъ вопроса о любви къ отечеству другой,

выгодный, вопросъ о національностяхъ, какъ историческихъ индивидуумахъ.

Изъ всѣхъ этихъ фактовъ анархисты заключаютъ, что соціалъ-демократы измѣнили своему революціонному завѣту и, вступивши въ ряды правительства, стали не просто буржуа, а столпами ликующей буржуазіи, такъ что Вольмаръ и Бернштейнъ, играя роль еретиковъ марксизма, на самомъ дѣлѣ являются выразителями новой марксистской ортодоксіи; вся же ихъ еретичность заключается въ томъ, что они вслухъ высказываютъ мысли, которыя другіе члены партіи таятъ про себя. Практическіе выводы, которые анархо-коммунисты дѣлаютъ изъ этихъ фактовъ въ пользу своей антиэтатической программы и революціонной тактики, слишкомъ очевидны и въ объясненіяхъ не нуждаются.

V.

Сила этой критики, конечно, велика. Единственный ея недостатокъ заключается въ томъ, что она насквозь идейная, что подъ нею нѣтъ фундамента жизненныхъ классовыхъ интересовъ. Всѣ же идейныя соображенія, какъ учитъ насъ искусство эристики, всегда о двухъ концахъ, и ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что соціалъ-демократы, сами искусные діалектики, искушенные въ умѣніи запутывать и распутывать узлы противорѣчій, обратили доводы анархистовъ противъ нихъ же и доказали, что истинными буржуа слѣдуетъ признать лишь анархо-коммунистовъ именно потому, что они къ революціи, какъ цѣли, стремятся революціонными же средствами. Революціонное насиліе по существу своему не революціонно, а буржуазно—таковъ идейный парадоксъ, который Либкнехтъ съ большимъ блескомъ и успѣхомъ защищалъ на Сентъ-Галенскомъ партейтагѣ уже двадцать лѣтъ тому назадъ, когда нѣмецкая соціалъ-демократія еще полна была молодого революціоннаго задора и не успѣла обрости оппортюнистско-парламенскимъ жиромъ. „Насиліе“, говорилъ Либкнехтъ, „не дѣлаетъ рево-

люціи и вообще не революціонно само по себѣ. Наоборотъ, враги революціи всегда опираются на насиліе. Сила предшествуетъ праву—не революціонный принципъ, и система крови и желѣза—не революціонная система. Взглядъ на исторію показываетъ, что насиліе было гораздо чаще реакціоннымъ факторомъ, чѣмъ революціоннымъ".

Но отвергая всю тактику анархизма, признавая, что вообще революціонность антиреволюціонна, какую же тактику считаетъ соціалъ-демократія небуржуазной и истинно-революціонной? „Мы должны, продолжаетъ Либкнехтъ,—овладѣть сознаніемъ народныхъ массъ. Съ немногими сторонниками можно лишь устроить бунтъ,—для революціи нужно, чтобы народъ проникся убѣжденіемъ, что жизненный интересъ массъ требуетъ разрыва съ прошлымъ. Нужно внести ясность въ головы народа. Остальное придетъ само собой". Другими словами: пролетаріатъ самъ рѣшитъ, пришла ли для него пора жертвовать своей головой въ борьбѣ съ магазинными ружьями и пулеметами государственной власти, а тѣмъ временемъ соціалисты, избранники пролетаріата, будутъ раздѣлять выгоды этой власти и произносить рѣчи о крѣпости тройственнаго союза и необходимости поддерживать въ народѣ чувство законности. Революціонность анархистовъ анти-революціонна, анти-революціонность соціалъ-демократовъ революціонна.

Я свелъ разсужденія соціалъ-демократіи къ такой парадоксальной формулировкѣ вовсе не съ тѣмъ, чтобы показать ихъ лживость. Это значило бы вмѣшаться въ идейный споръ между обѣими школами соціализма и тѣмъ признать, что этотъ споръ разрѣшимъ. Между тѣмъ я глубоко убѣжденъ въ противномъ. Въ этомъ конфликтѣ единственно цѣнное и правдивое—это тѣ скрытые волевые импульсы, тѣ классовые интересы, которые заставляютъ соціалъ-демократію защищать принципъ власти, а анархо-коммунистовъ отрицать ее. Но вся явная экзотерическая сторона конфликта, всѣ аргументы, приводимые сторонами, и обнаруживаемыя ими при этомъ остроуміе и находчивость такъ же мало поучительны и въ интересахъ истины ничтожны, какъ

тѣ цвѣты краснорѣчія, которыми купленные сторонами адвокаты обмѣниваются на судейскихъ турнирахъ. Все это лишь словесная и умственная пѣна, осужденная безслѣдно погибнуть, едва родившись. Въ такомъ турнирѣ всѣ стрѣлы одинаково хороши и одинаково дурны. Даже такой парадоксъ, что „революціонное насиліе антиреволюціонно“, въ идейномъ спорѣ не лучше и не хуже другихъ доводовъ. Въ самомъ дѣлѣ, если цѣли и средства представляютъ двѣ различныя категоріи явленій, то почему бы анти-революціонной мирной политикѣ не быть вѣрнѣйшимъ средствомъ, ведущимъ къ революціонной цѣли. Если въ дѣйствительности психологія пролетаріата такова, что накопленіе революціонной энергіи можетъ совершаться въ немъ медленно и лишь подъ вліяніемъ рѣчей въ парламентѣ и на конгрессахъ, то, конечно, соціалъ-демократы правы. Но какъ доказать это? Либкнехтъ говоритъ, что „взглядъ на исторію показываетъ“ и т. д. Очевидно, все дѣло зависитъ отъ того, какими глазами взглянуть на исторію. Если взглянуть на нее глазами Бакунина, то она покажетъ діаметрально противоположное. Но допустимъ, что Либкнехтъ правъ, что до сихъ поръ насиліе служило оружіемъ реакціи. Какъ же доказать, что такъ оно будетъ продолжаться во вѣки вѣковъ? Не является ли такое утвержденіе безграмотнымъ съ точки зрѣнія историческаго матеріализма, признающаго эволюцію человѣческой природы въ зависимости отъ мѣняющихся экономическихъ факторовъ? Такимъ образомъ, театромъ конфликта опять становится будущее, героемъ его—будущій пролетаріатъ и самый конфликтъ превращается въ рѣшеніе уравненія со многими неизвѣстными.

Апогея схоластической безсодержательности и идейнаго произвола достигаетъ этотъ конфликтъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ переходитъ въ споръ о совмѣстимости или несовмѣстимости идеаловъ свободы и равенства. По авторитетному мнѣнію Плеханова, главная погрѣшность анархо-коммунистовъ заключается въ томъ, что они хотятъ совмѣстить два идеала, взаимно исключающихъ одинъ другой. На первый взглядъ Плехановъ

какъ будто и правъ. Въ самомъ дѣлѣ, если признать за личностью полную свободу самоопредѣленія и поступковъ, то она, пожалуй, воспользуется этой свободой для того, чтобы стремиться къ власти, къ превосходству надъ другими, къ неравенству. Такимъ образомъ, свобода и равенство оказываются несовмѣстимыми. Но съ другой стороны, стремясь къ превосходству и неравенству, самовольная личность тѣмъ самымъ уничтожитъ принципъ свободы тѣхъ, надъ кѣмъ будетъ проявлять свою власть. Такимъ образомъ, оказывается, что свобода и равенство неотдѣлимы и могутъ существовать только совмѣстно. На чьей же сторонѣ правда? Вопросъ по меньшей мѣрѣ столь же глубокій и волнующій, какъ проблема схоластики о томъ, произошелъ ли куриный родъ отъ первоначальнаго яйца, или яйцо отъ первоначальной курицы. Предоставляя рѣшеніе его глубокомыслію соціалистовъ обѣихъ школъ, я считаю не лишнимъ возбудить другой, менѣе принципіальный вопросъ. Изъ того, что соціалъ-демократы признаютъ несовмѣстимость идеаловъ свободы и равенства, слѣдуетъ ли заключить, что они открыто, такъ сказать — оффиціально объявляютъ себя врагами свободы? Вѣроятно, на этотъ вопросъ они отвѣтятъ отрицательно и станутъ доказывать, что въ сущности равенство и свобода вполнѣ совмѣстимы. Говоря другими словами: несовмѣстимы, если нужно полемизировать съ анархо-коммунистами, совмѣстимы, если нужно защищать свою собственную программу. Такъ обнаруживается истина въ идейныхъ конфликтахъ.

Чтобы покончить съ полемикой между обѣими школами соціализма, слѣдуетъ указать еще на одну ея особенность. Въ каждомъ идейномъ спорѣ можно наблюдать, какъ спорщики, оглушенные собственными словами, вдругъ забываютъ исходную точку, мѣняются доводами и начинаютъ защищать враждебный тезисъ. Этотъ казусъ случился и съ соціалъ-демократами и коммунистами. Устраивая общество на слѣдующій день послѣ соціальной революціи, анархо-коммунисты выказали большой оптимизмъ и вѣру въ силу убѣжденія и договора. Соціалъ-демократы, наоборотъ, будучи склонными къ пессимизму, считали, что до поры до вре-

мени обществу нельзя обойтись безъ аппарата принудительной власти, во главѣ которой, конечно, будутъ стоять избранники народа, т. е. они, соціалъ-демократы. Но, обсуждая пути, ведущіе къ этой революціи, спорщики, подобно Гамлету и Лаэрту, помѣнялись шпагами въ пылу дуэли. Въ настоящую минуту, наканунѣ экономической революціи, пессимистами оказываются анархо-коммунисты, а оптимистами соціалъ-демократы. Первые уже не вѣрятъ болѣе въ силу разума и убѣжденій, а всѣ надежды полагаютъ на насиліе и терроръ. Соціалъ-демократы, наоборотъ, вдругъ прозрѣли и поняли реакціонный характеръ всякаго насилія и увѣровали въ силу разумныхъ доводовъ. Авторитарные государственники превратились въ мирныхъ проповѣдниковъ, проповѣдники взаимопомощи и свободнаго договора въ кровожадныхъ террористовъ. Такова судьба идейныхъ споровъ, такова ихъ послѣдовательность и правдивость.

VI.

Картина сразу мѣняется, сложный разладъ и двусмысленность уступаютъ мѣсто подлинной правдѣ и простотѣ, едва мы отъ обѣихъ соціалистическихъ школъ перейдемъ къ революціонному синдикализму, къ движенію откровенно и насквозь классовому, основанному только на интересахъ, только на защитѣ своихъ собственныхъ, а не чужихъ интересовъ, на мотивахъ чисто-волевыхъ, первичныхъ, стихійныхъ, интуитивныхъ, жизнетворныхъ, безъ малѣйшей примѣси произвольной, отраженной разсудочности. Синдикалистамъ нѣтъ дѣла ни до того, чему учитъ „взглядъ на исторію“, ни до истинной природы власти или насилія. Цѣли и средства синдикализма исключительно классовыя, и въ этомъ ихъ единство. Цѣль эта чисто пролетарская—уничтоженіе наемнаго труда и класса работодателей. Средства также чисто пролетарскія—action directe, политика непосредственной борьбы, помимо парламента и печати. Организованный и сознательный пролетаріатъ борется для себя собственными силами. Школьное различіе

между политической и экономической программой тутъ исчезаетъ. Политика синдикатовъ заключается въ ихъ экономическомъ освобожденіи. Экономическая непосредственная борьба есть единственное проявленіе этой политики

Стремясь къ волунтарной, а не вымышленной цѣли, синдикализмъ заимствуетъ у обѣихъ партій лишь то, что можетъ претворить въ свое классовое сознаніе, и отвергаетъ все остальное. Вотъ почему при поверхностномъ наблюденіи можетъ показаться, что синдикализмъ выросъ глубокими корнями въ анархизмъ или соціализмъ. Преемственная связь синдикализма съ обѣими доктринами несомнѣнна, но онъ чуждъ доктринерства. У анархо-коммунистовъ онъ заимствовалъ антиэтатизмъ, но не какъ идейное отрицаніе принципа власти вообще, а какъ отрицаніе современнаго аппарата власти, находящагося въ рукахъ чужого класса. Относясь враждебно ко всѣмъ функціямъ буржуазной власти— законодательной (антипарламентаризмъ) и судебной (отрицаніе законности), синдикализмъ нисколько не отвергаетъ принципа принудительной власти вообще, и у себя, въ своихъ классовыхъ организаціяхъ, практикуетъ въ самыхъ крайнихъ формахъ авторитетъ, принужденіе и дисциплину. Синдикализму нѣтъ дѣла до кисло-сладкихъ мудрствованій разныхъ „матеріалистическихъ идеалистовъ“, о священныхъ правахъ меньшинства, о личности, какъ самоцѣли исторіи, или о законѣ взаимопомощи, какъ противоположномъ закону борьбы. Само собой разумѣется, что каждый рабочій, какъ личность, хочетъ освободиться отъ гнета капитала, но достигнуть этой цѣли онъ можетъ только тогда, когда за ея осуществленіе возьмется весь рабочій классъ. Поэтому каждый рабочій, во имя своей личной воли, отказывается отъ этой воли, сливаетъ ее съ волей всего класса и передъ ней исчезаетъ. Въ этомъ различіе между дисциплиной классовой и партійной, которая также заставляетъ личность отказаться отъ своей воли во имя воли коллективной, но не съ цѣлью собственнаго освобожденія, а во имя власти надъ другими. Синдикализмъ, устраивая стачки, проявляетъ надъ меньшинствомъ штрейкбрехеровъ или надъ „желтыми“ самое рѣшительное насиліе, ибо безъ попранія правъ

меньшинства ни одна стачка не удалась бы. Считая дозволительными въ борьбѣ всѣ средства, до ломки машинъ и порчи матеріала и продуктовъ (саботажъ) и до ужасовъ всенароднаго столбняка, въ который должна повергнуть страну всеобщая забастовка, синдикализмъ будетъ практиктовать политику борьбы по отношенію къ враждебнымъ классамъ и политику взаимопомощи по отношенію къ своему классу, т. е. поступать такъ, какъ поступали всегда всѣ живые организмы, стремясь къ соціальнымъ цѣлямъ, достижимымъ силами многихъ. Синдикализму нѣтъ дѣла даже до того, какова будетъ психологія пролетаріата на слѣдующій день послѣ революціи, ибо онъ самъ и есть этотъ пролетаріатъ, а отъ своей природы все равно никуда не уйдешь. Если окажется возможнымъ устроиться свободными союзами, пролетаріатъ ихъ устроитъ. Если понадобится принудительная власть, онъ создастъ деспотическую власть, но только свою собственную, пролетарскую, а не буржуазную. Такимъ образомъ, имѣя нѣчто формально общее съ анархо-коммунизмомъ, синдикализмъ въ сущности такъ же отъ него отличается, какъ различна жизнь отъ вымысла, живое растеніе отъ нарисованнаго.

По отношенію къ анархо-коммунистамъ синдикализмъ поступилъ точно такъ же, какъ по отношенію къ соціалъ-демократамъ, т. е. принялъ практическую сторону ученія и рѣшительно отвергъ его схоластику вмѣстѣ съ учителями.

Французскій синдикализмъ.

Наканунѣ великой революціи философъ, наблюдавшій за жизнью французскаго общества, выразился, что оно пляшетъ на вулканѣ; теперь правильно было бы сказать, что почва, на которой зиждется богатство современной Франціи, изрыта подземными галлереями, въ которыхъ заложены грозныя смертоносныя мины. Галлереи эти—рабочіе синдикаты, а грозящій взрывомъ динамитъ—та классовая вражда, которая воодушевляетъ революціонный синдикализмъ. Франція снова находится наканунѣ великихъ потрясеній, и если вѣрить многочисленнымъ симптомамъ, нужно полагать, что въ сравненіи съ надвигающимся катаклизмомъ всѣ донынѣ пережитыя Франціей революціонныя бури, вплоть до ужасовъ террора и коммуны, были лишь слабыми раскатами, блѣдными вспышками далекой грозы. Время политическихъ программъ и теоретическихъ споровъ прошло безвозвратно. Всѣ подготовительныя фазы классовой борьбы закончены, всѣ счеты подведены. Остается послѣдняя рукопашная схватка, послѣдній бой лицомъ къ лицу между трудящимися и пользующимися плодами чужого труда, и вотъ къ этому роковому моменту готовится французскій пролетаріатъ подъ покровомъ своихъ синдикальныхъ организацій.

Что же такое революціонный синдикализмъ, каковы его пути и цѣли, каково его отношеніе къ существующимъ общественнымъ группамъ и вообще къ культурѣ, каковъ вѣроятный исходъ предпринятой имъ борьбы,—вотъ тревожно-важные вопросы, мо-

жетъ быть, единственно важные, надъ которыми современному человѣку стоитъ пораздумать и поработать. Но прежде чѣмъ отвѣтить на эти вопросы, слѣдуетъ, кажется мнѣ, сравнить французскій синдикализмъ съ синдикальнымъ движеніемъ въ остальной Европѣ и выдѣлить его специфическія, ему одному свойственныя черты.

Сущность того или другого синдикальнаго движенія всего легче узнается по его отношенію къ соціалъ-демократической партіи. И если положить этотъ признакъ въ основу классификаціи, то получится три разныхъ типа рабочихъ синдикатовъ: внѣ соціалистическій, соціалистическій и анти-соціалистическій или революціонный. Первый типъ всего ярче выраженъ въ англійскихъ трэдъ-юніонахъ, которые возникли путемъ органическимъ, гораздо ранѣе соціалъ-демократіи и, слѣдовательно, помимо всякаго съ ея стороны вліянія. Трэдъ-юніоны выросли, какъ одна изъ составныхъ частей капиталистическаго строя, и по своей психологіи, а равно по своимъ философскимъ и соціальнымъ воззрѣніямъ англійскій рабочій мало чѣмъ отличается отъ фабриканта или купца. Юніонистамъ чужды психологія вражды къ другимъ классамъ и затаенное чувство обиды и жажды мщенія за вѣковую несправедливость. Въ области экономической англійскіе рабочіе признаютъ справедливыми и разумными и частную собственность, и индивидуалистическое хозяйство, ведущее къ неравенству состояній, и борьбу изъ-за конкурренціи. Въ области политической они пріемлютъ парламентскую власть и преклоняются передъ авторитетомъ законовъ, вотированныхъ большинствомъ народныхъ представителей. Не посягая на современный строй и не мечтая о новомъ устройствѣ, англійскіе юніонисты желаютъ лишь извлечь изъ существующаго строя какъ можно больше для себя выгодъ и съ этой цѣлью соединяются въ союзы. Въ капиталистѣ они видятъ не врага, а конкуррента. Цѣль ихъ—не уничтоженіе капитализма, а накопленіе рабочихъ капиталовъ, въ противовѣсъ хозяйскимъ, не отмѣна заработной платы, а поднятіе ея до возможно высокаго уровня, не уничтоженіе классовыхъ привилегій, а созданіе привилегированнаго

класса среди самихъ рабочихъ. Эта узко-мѣщанская практичность трэдъ-юніонизма не можетъ быть объяснена неразвитостью англійскихъ рабочихъ или ихъ незнакомствомъ съ соціалистическими идеями. Раньше чѣмъ гдѣ-либо въ Европѣ проповѣдь коммунизма раздалась въ Англіи, и былъ моментъ въ англійской исторіи, — въ 30-хъ годахъ прошлаго столѣтія, — когда Роберту Оуэну и его послѣдователямъ удалось наэлектризовать рабочую массу и склонить ее въ сторону новаго юніонизма, проникнутаго революціонно-классовымъ духомъ. Но встрѣтивъ какое-то непреодолимое препятствіе въ основныхъ чертахъ національнаго характера, революціонное воодушевленіе, вызванное сперва Оуэномъ, а затѣмъ О'Коннеромъ, быстро улеглось, и современный юніонизмъ опять носитъ характеръ мелко-мѣщанскій и профессіональный. Трудно сказать, въ чемъ именно заключается эта основная черта характера англійскихъ рабочихъ. Считаютъ ли они существованіе привилегированнаго класса необходимымъ для процвѣтанія культуры, или же они надѣются, что мирная политика приведетъ ихъ вѣрнѣе, хотя бы и медленнѣе, къ уничтоженію капитализма? Въ настоящее время изъ десяти милліоновъ рабочаго населенія Англіи юніонистовъ считается около двухъ милліоновъ, владѣющихъ въ совокупности капиталомъ въ сорокъ слишкомъ милліоновъ рублей. Ничего нѣтъ невѣроятнаго въ томъ, что въ будущемъ, въ далекомъ будущемъ, эти милліонныя сбереженія превратятся въ милліарды, и тогда совершится мирная и безболѣзненная экспропріація въ пользу объединеннаго пролетаріата всѣхъ орудій производства. Мѣсто теперешнихъ крупныхъ капиталистовъ займутъ мелкіе капиталисты-рабочіе, члены трэдъ-юніоновъ, а въ положеніи неимущихъ батраковъ останутся тѣ четыре-пятыхъ рабочаго класса, которые не вошли въ составъ трэдъ-юніоновъ. Такова конечная идеальная точка—не очень возвышенная сама по себѣ и для культуры безразличная, къ которой стремится трэдъ-юніонизмъ.

А въ ожиданіи этого идеальнаго будущаго трэдъ-юніоны представляютъ изъ себя практическія предпріятія, преслѣдующія

цѣли или частныя — взаимопомощь членамъ на случай безработицы или болѣзни, или корпоративныя—устройство стачекъ и заключеніе коллективныхъ тарифовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, объединенные на конгрессѣ, трэдъ-юніоны вырабатываютъ программу политическихъ реформъ. До послѣдняго времени юніонисты, сознавая свое меньшинство въ странѣ, не посылали въ парламентъ собственныхъ депутатовъ, а помогали своими голосами одной изъ двухъ партій, пользуясь ихъ соперничествомъ для своихъ цѣлей. Къ тому же выборы и содержаніе депутатовъ (не получающихъ жалованія) обходятся въ Англіи слишкомъ дорого. Но въ настоящее время, въ сознаніи своихъ силъ и богатствъ, трэдъ-юніоны стали избирать въ парламентъ своихъ депутатовъ, создавъ независимую (отъ консерваторовъ и либераловъ) рабочую трудовую партію. На послѣднемъ рабочемъ парламентѣ (такъ въ Англіи называются конгрессы трэдъ-юніоновъ) въ числѣ 580 делегатовъ, представлявшихъ собою 1.700.000 организованныхъ рабочихъ, насчитывалось 34 депутата—всѣ изъ рабочаго класса, ровно столько, сколько всего было делегатовъ на первомъ конгрессѣ трэдъ-юніоновъ сорокъ лѣтъ тому назадъ въ Манчестерѣ. Само собою разумѣется, что программа, которую трэдъ-юніоны предписываютъ своимъ депутатамъ, чисто реформистская, имѣющая цѣлью отмѣну старыхъ законовъ, стѣснительныхъ для свободнаго развитія синдикатовъ, и свободное устройство стачекъ. При господствующемъ въ юніонизмѣ духѣ компромиссовъ и практическихъ исканій въ программу трудовой партіи могутъ быть включены отдѣльные пункты, болѣе или менѣе близкіе къ соціализму. Такъ, подъ вліяніемъ идей Г. Джорджа юніонизмъ включилъ въ свою программу выкупъ государствомъ—націонализацію—не только желѣзныхъ дорогъ, какъ это дѣлаетъ радикальная партія, но и рудниковъ, копей и вообще земли. Понятно, что для рабочихъ, не состоящихъ собственниками земли, такая націонализація можетъ быть только выгодной. Но величайшей ошибкой было бы отсюда заключить, будто программа юніонизма приближается или можетъ современемъ приблизиться къ соціалистической. Между ними

различіе не оттѣнковъ, но основныхъ стремленій и цѣлей. Соціализмъ, намѣчая свою программу, имѣлъ въ виду пролетаріатъ неимущій, лишенный частной собственности, экспропріированный капитализмомъ и потому могущій сдѣлаться собственникомъ только коллективнымъ. „У пролетаріата нѣтъ никакой собственности, которую онъ долженъ былъ бы охранять, — говорится въ Коммунистическомъ Манифестѣ,—и, наоборотъ, въ его интересахъ уничтожить всѣ существующія гарантіи и охраны". „Новый рабочій, вмѣсто того чтобы подняться съ ростомъ промышленности, все болѣе падаетъ, спускается ниже уровня своего собственнаго класса. Рабочій становится нищимъ".

Такова теоретическая концепція пролетаріата, въ интересахъ котораго возникли всѣ коллективистскія и коммунистическія программы. Между тѣмъ трэдъ-юніонизмъ стремится создать иной пролетаріатъ—сильный, богатый, защищенный гарантіями коллективнаго контракта и синдикальныхъ тарифовъ. Между членомъ союза дургэмскихъ углекоповъ, владѣющаго капиталомъ въ три съ четвертью милліона рублей, или членомъ соединеннаго союза механиковъ, запасный капиталъ котораго превышаетъ шесть милліоновъ рублей, и пролетаріемъ изъ К. Манифеста экономическое разстояніе больше, нежели между тѣмъ же углекопомъ или механикомъ и капиталистомъ-фабрикантомъ. По идеологіи Манифеста, „съ развитіемъ машиннаго производства цѣны на трудъ падаютъ и количество часовъ растетъ". Практика же юніонизма доказываетъ, что въ настоящее время въ Лондонѣ по синдикальнымъ тарифамъ (которые государство признало для себя обязательными) рабочая недѣля заключаетъ отъ 48 до 54 часовъ, а рабочій часъ оплачивается отъ 30 до 40 к. часъ. Синдикальные тарифы, коллективные контракты, кассы взаимопомощи, милліонные фонды на случай стачки,— эти завѣтные милліоны, составленные изъ трудовыхъ грошей,— все это нуждается въ гарантіяхъ и охранѣ, все это образуетъ широкій непроходимый кряжъ, который навсегда отдѣляетъ трэдъ-юніонизмъ отъ соціализма и съ каждымъ днемъ становится шире и непроходимѣе.

Но развиваясь внѣ классоваго сознанія и внѣ соціалистическихъ идей, трэдъ-юніонизмъ не можетъ почитаться силой анти-соціалистической. Буржуазно-корпоративный характеръ трэдъ-юніоновъ — какъ это ни кажется страннымъ съ перваго взгляда — не служитъ препятствіемъ, а скорѣе является условіемъ благопріятнымъ для возникновенія въ Англіи соціалъ-демократической партіи по той же причинѣ, по которой существованіе буржуазіи не мѣшало, а способствовало развитію соціализма. Если энергичнѣйшая часть рабочихъ, объединившись въ организаціи, не въ силахъ была возвыситься до классовой политики, а застряла въ заботахъ профессіональнаго эгоизма, то очевидно, что защита интересовъ всего пролетаріата, какъ класса, должна изъ рукъ синдикатовъ перейти къ рабочей партіи. Къ трэдъ-юніонамъ принадлежитъ всего одна пятая часть рабочаго класса. Остаются $^4/_5$, остаются всѣ неискусные или необученные рабочіе (unskilled), на которыхъ можетъ опереться соціалъ-демократія. И, дѣйствительно, по мѣрѣ того, какъ трэдъ-юніоны богатѣли и члены ихъ пріобрѣтали характеръ рабочей аристократіи, въ Англіи возникли не одна, а три соціалистическихъ партіи, пользующихся громаднымъ сочувствіемъ со стороны бѣднѣйшаго пролетаріата. Отраженнымъ образомъ революціонное настроеніе этихъ слоевъ отозвалось и на трэдъ-юніонахъ, сдѣлавъ возможнымъ избирательный блокъ между ними и соціалистами, хотя программы обоихъ движеній расходятся кореннымъ образомъ. Столкновеніе до сихъ поръ не произошло по той простой причинѣ, что въ исполнительномъ комитетѣ завѣдующаго выборами рабочихъ депутатовъ Labour Representation Comittee засѣдаютъ 14 членовъ отъ трэдъ-юніоновъ и всего 3 члена отъ соціалистическихъ партій, изъ которыхъ, впрочемъ, одна уже вышла изъ комитета. Надежды соціалистовъ на поворотъ въ ихъ сторону англійскихъ синдикатовъ неосновательны и несбыточны. Зато съ увѣренностью можно сказать, что не со стороны трэдъ-юніонизма грозитъ опасность соціализму.

Второй типъ синдикатовъ соціалистическихъ существуетъ

въ тѣхъ странахъ, гдѣ рабочія организаціи возникли подъ вліяніемъ партійной пропаганды. Нельзя сказать, чтобы соціалъ-демократія занималась этой пропагандой съ особымъ восторгомъ. Она дѣлаетъ это нехотя, вынужденная общимъ ходомъ вещей и противорѣчіями своей собственной діалектики, и недаромъ лассальянцы опредѣляли синдикализмъ, какъ зло, но такое, которое нужно забрать въ свои руки, для того, чтобы имъ не воспользовались либералы. Соціалъ-демократія хорошо понимаетъ, какъ опасно для ея обаянія усиленіе профессіональныхъ союзовъ, которые, чуть возникнувъ, немедленно не только ускользаютъ отъ вліянія и контроля партіи, но становятся для нея недоступными. Синдикаты открыты только рабочимъ, только членамъ рабочаго класса. Членамъ же другихъ классовъ, будь это вожди теоретическаго и практическаго соціализма, будь это самъ Марксъ и Энгельсъ, входъ въ синдикаты, какъ постороннимъ лицамъ, воспрещается. Такимъ образомъ, партія, способствуя своей пропагандой возникновенію профессіональныхъ союзовъ для борьбы съ патронатомъ, вполнѣ уподобляется курицѣ, высидѣвшей утятъ, которыя, чуть сознавъ свою силу, бросаются въ стихію. ей недоступную.

А между тѣмъ не способствовать возникновенію профессіональныхъ союзовъ партія не можетъ. „Для начала (классовой борьбы),—говоритъ Марксъ,—необходимо, чтобы рабочіе стали объединяться противъ буржуа“. Внѣ синдикатовъ невозможны ни устройство стачекъ, ни другія проявленія экономической борьбы съ капиталомъ, а гдѣ нѣтъ этой борьбы, тамъ и законодательная защита рабочихъ интересовъ становится излишней. и завѣтная цѣль партіи—захватить при помощи рабочихъ голосовъ законодательную власть—дѣлается недостижимой Такимъ образомъ, съ первыхъ же шаговъ въ отношеніяхъ между рабочей партіей и синдикатами обнаруживается непримиримый разладъ или, выражаясь языкомъ марксизма, трагизмъ исторической діалектики, въ силу которой каждое движеніе, развиваясь, ведетъ къ собственному отрицанію.

Процессъ медленнаго охлажденія отношеній между партіей

и организованными рабочими особенно наглядно произошелъ въ Германіи, гдѣ соціалистическіе синдикаты (въ сторонѣ отъ либеральныхъ и христіанскихъ) возникли подъ непосредственнымъ вліяніемъ соціалъ-демократіи, или, вѣрнѣе сказать, были декретированы ею на конгрессѣ 1868 года. Гнѣвные и мстительные призывы Лассаля и Маркса, непримиримыя рѣчи о конечномъ переворотѣ, объ экспропріаціи экспропріаторовъ,—вся эта революціонная фразеологія была колыбельною пѣснью нѣмецкаго синдикализма, о которомъ по первымъ его шагамъ можно было думать, что ему суждено стать во главѣ всемірнаго сознательнаго пролетаріата. Въ теченіе долгаго времени,—и до изданія спеціальныхъ законовъ, и еще болѣе по прекращеніи ихъ силы,—синдикаты выказывали неизмѣнную вѣрность партіи. При выборахъ синдикалисты дружно вотировали за партійныхъ депутатовъ, и часть синдикальныхъ взносовъ—довольно значительная—ежегодно отчислялась въ пособіе пострадавшимъ отъ правительственныхъ репрессій воинствующимъ членамъ партіи. Словомъ, нѣмецкіе синдикалисты долгое время вели себя по завѣту Каутскаго, имѣвшаго мужество откровенно сознаться, что синдикаты приносятъ пользу партіи, „снабжая ее матеріальною помощью, людьми и деньгами“. Однако, логика фактовъ взяла свое. Нѣмецкіе синдикалисты оказались плохими революціонерами и добрыми бережливыми мѣщанами; ближайшіе практическіе профессіональные интересы заслонили въ ихъ сознаніи вѣчные интересы класса, и синица самопомощи въ рукахъ показалась имъ дороже, чѣмъ журавль конечной экспропріаціи въ небѣ. Уходя все больше въ свои корпоративныя заботы, соціалистическіе синдикалисты вдругъ замѣтили, что они ближе стоятъ къ синдикалистамъ либеральнымъ и даже христіанскимъ, чѣмъ къ членамъ своей собственной партіи. Правда, въ либеральныхъ синдикатахъ каждый членъ обязывался реверсомъ, т. е. долженъ былъ заявить о своей непринадлежности къ соціалъ-демократіи, а учредители христіанскихъ синдикатовъ не разъ объявляли, что христіанскій значитъ не соціалъ-демократическій. Но члены ихъ были такіе же рабочіе, какъ и соціали-

стическіе синдикалисты, а не идеологи, произносящіе рѣчи въ рейхстагѣ и пишущіе статьи въ газетахъ. Тогда возникъ пресловутый вопросъ о нейтралитетѣ (Neutralitätsfrage), вопросъ о томъ, не слѣдуетъ ли изгнать изъ синдикатовъ пропаганду соціалистическихъ доктринъ, чтобы открыть въ нихъ доступъ всѣмъ рабочимъ безъ различія политическихъ мнѣній. Сторонники нейтралитета—Легинъ, Эльмъ—утверждали, что синдикаты должны заниматься ближайшими экономическими нуждами, а не общей политикой. Вожди соціалъ-демократіи обидѣлись и еще больше встревожились. Вѣдь если синдикалисты остынутъ къ политикѣ, то какъ бы они, чего добраго, не перестали вотировать за партійныхъ депутатовъ. Сердитую и безсильную брошюру противъ нейтралитета написалъ Каутскій, который въ то время (1900 г.) еще не предвидѣлъ, что близокъ день, когда нейтральное положеніе синдикатовъ сдѣлается мечтой—недостижимой мечтой—соціалъ-демократіи. Бо́льшую политическую прозорливость обнаружилъ Бебель, который, скрѣпя сердце, высказался за нейтралитетъ синдикализма. Конечно, вождямъ партіи обидно было видѣть, что наиболѣе сознательные и сильные рабочіе становятся къ партійной пропагандѣ спиною, но интересамъ партіи такое равнодушіе со стороны рабочихъ нисколько не грозило. Чѣмъ рабочій индифферентнѣе относится къ теоретическимъ вопросамъ соціализма, чѣмъ хуже онъ разбирается въ этихъ вопросахъ, тѣмъ онъ болѣе вѣрный избиратель,—точно также же, какъ немудрствующіе, неискушенные въ теологическихъ тонкостяхъ члены церкви оказываются самыми вѣрными ея сынами. Здѣсь приходится повторить то, что я раньше сказалъ по поводу трэдъ-юніоновъ. Синдикалисты, ограничивъ кругъ своей борьбы ближайшими насущными интересами, разбившись на множество корпорацій и не достигнувъ классоваго единства, тѣмъ самымъ постулируютъ самостоятельное бытіе соціалъ-демократіи, хотя и стоящей внѣ рабочаго класса, но борющейся за его интегральное освобожденіе, какъ класса. Возражая Эльму, Каутскій доказываетъ, что синдикаты могутъ относиться къ партіи или враждебно, или сочувственно, что tertium

non datur и что нейтральное отношеніе означаетъ неискренность или робость. И тутъ Каутскій выказалъ политическую близорукость. Онъ не предвидѣлъ, что возможенъ еще третій типъ рабочихъ организацій, со стороны которыхъ и грозитъ партіи величайшая смертельная опасность. Этотъ третій типъ и воплотился во французскомъ революціонномъ синдикализмѣ.

Отъ трэдъ-юніонизма революціонный синдикализмъ отличается тѣмъ, что проникнутъ сознаніемъ классовымъ, а не корпоративнымъ, и ставитъ себѣ цѣли не насущно-близкія, но идеально-далекія, заботясь не только о благополучіи приписанныхъ къ синдикату членовъ, а еще о полномъ освобожденіи всѣхъ рабочихъ—и красныхъ, и желтыхъ, и состоящихъ въ синдикатѣ, и не состоящихъ въ немъ—отъ вѣкового ига наемнаго труда и капитализма. Французскій синдикализмъ относится къ англійскому, какъ героическое къ мѣщанскому, какъ самоотверженное къ разсчетливому, какъ революціонное къ самодовольному.

Отъ нѣмецкихъ соціалистическихъ синдикатовъ французскіе отличаются тѣмъ, что дѣло окончательнаго освобожденія своего класса не возлагаютъ равнодушно на стоящую внѣ класса и деспотически распоряжающуюся имъ соціалъ-демократію, а берутъ это опасное и славное дѣло въ свои собственныя руки, увѣренные, что освобожденіе пролетаріата должно совершиться силами самого пролетаріата. Почему классовое сознаніе проснулось раньше всего среди французскихъ рабочихъ—на это такъ же трудно отвѣтить, какъ на вопросъ, почему республика возникла во Франціи ранѣе, чѣмъ въ остальныхъ странахъ Европы. Можетъ быть, тому причиной—національный темпераментъ, революціонныя традиціи, врожденная гордость и врожденное же чувство справедливости, самое возвышенное и самое неистовое изъ доступныхъ человѣку чувствъ. Нѣтъ сомнѣнія, что фразеологія соціализма повліяла на воображеніе и волю французскихъ рабочихъ, но едва-ли можно согласиться съ Мермексомъ, который называетъ революціонный синдикализмъ непочтительнымъ сыномъ соціализма. Не вѣрнѣе ли признать, что рево-

люціонныя настроенія марксизма явились сами отраженіемъ французскихъ соціальныхъ революцій, и если соціалистическая пропаганда раздула такое яркое пламя въ современномъ французскомъ синдикализмѣ, то это, быть можетъ, произошло отъ того, что въ сердцахъ современныхъ французскихъ пролетаріевъ еще тлѣла искра того пожара, который въ свое время первые разожгли ихъ отцы и дѣды. Вотъ почему революціонное воодушевленіе марксизма, вспыхнувъ на время въ поверхностныхъ слояхъ нѣмецкаго пролетаріата, но встрѣтивъ на глубинѣ сырую, темную, мѣщански-робкую сердцевину, вскорѣ безъ слѣда погасло, между тѣмъ какъ во Франціи, гдѣ на глубинѣ жилъ огонь прежнихъ возмущеній, оно же разгорѣлось въ небывалый по страстности и силѣ революціонный порывъ. Съ французскимъ синдикализмомъ на арену исторіи выступаетъ тотъ пролетаріатъ, о которомъ лишь мечтали творцы соціалъ-демократіи—гордый, восторженный, неустрашимый, сознающій себя единственнымъ классомъ, который вѣчно создаетъ и никого не эксплоатируетъ, но котораго эксплоатируютъ всѣ классы и партіи. И какъ это ни звучитъ парадоксально, но полное принципіальное согласіе революціоннаго синдикализма съ соціалъ-демократіей и привело къ полному практическому разрыву между ними, къ тому, что синдикализмъ стремится вытѣснить собою, замѣнить собою партію, устранить ее, какъ сыгравшую свою роль и ставшую ненужной, обречь на безслѣдное исчезновеніе. Достигнувъ классоваго самосознанія, пролетаріатъ поступилъ подобно юношѣ, достигшему совершеннолѣтія, т. е. прежде всего освободился отъ своихъ опекуновъ и потребовалъ у нихъ отчета. Впрочемъ, между опекаемымъ и опекунами большею частью существуютъ отношенія родственной близости, отношенія же между рабочими и рабочей партіей не лишены горечи классоваго антагонизма. Ихъ всего вѣрнѣе можно уподобить тѣмъ отношеніямъ, которыя возникаютъ между адвокатомъ и его кліентомъ.

Защита чужихъ интересовъ бываетъ солидарно-товарищеская или наемно-адвокатская. Интересы адвоката и его кліента также

солидарны между собой, но только отчасти, только по отношенію къ противной сторонѣ и къ суду. Въ отношеніяхъ же другъ къ другу интересы эти діаметрально противоположны. Для кліента важно, чтобы все выигранное въ тяжбѣ имущество поступило въ его собственность, для адвоката важно, чтобы часть этого имущества, и какъ можно большая часть, была отнята у кліента и передана ему. Бываютъ такія затяжныя тяжбы, когда истинной противной стороной кліента является не кто иной, какъ адвокатъ. Это тотъ же противникъ, но замаскированный, противникъ-другъ, который, впрочемъ, въ каждую минуту можетъ выступить въ роли явнаго противника, затѣявъ скандальный процессъ противъ возмутившагося кліента. Можно себѣ представить случай, когда кліентъ, ставъ сознательнымъ и узнавъ всѣ тонкости процесса, уничтожаетъ довѣренность на имя адвоката и рѣшается самъ вести дѣло. Кліентъ заимствуетъ у адвоката его систему защиты, его юридическіе доводы и устраняетъ только его самого. Нѣчто подобное произошло съ рабочимъ классомъ, достигшимъ сознанія въ революціонномъ синдикализмѣ, который позаимствовалъ у соціалъ-демократіи все ея ученіе о борьбѣ между классами и лишь отринулъ самую партію, какъ посредницу въ этой борьбѣ.

Многіе полагаютъ—и соціалъ-демократы усиленно распространяютъ это мнѣніе—что причина раздора между синдикализмомъ и соціализмомъ заключается въ ихъ различномъ отношеніи къ парламентаризму. Рабочіе, молъ, попали подъ вліяніе анархистовъ, которые внушили имъ презрѣніе ко всякой государственности, а слѣдовательно, и къ парламенту и къ засѣдающимъ въ немъ соціалистамъ. Стоитъ убѣдить рабочихъ въ томъ, что захватъ государственной власти для нихъ выгоденъ, и они примирятся съ партіей.

Такое объясненіе конфликта кажется мнѣ глубоко невѣрнымъ, обличающимъ непониманіе или нежеланіе понять истинное положеніе дѣла. Отрицаніе синдикалистами парламентаризма является не причиной ихъ конфликта съ соціализмомъ, а однимъ изъ слѣдствій этой классовой розни. Соціалъ-демократы, будучи

плотью отъ плоти и костью отъ кости буржуазіи, всѣмъ своимъ образомъ жизни предопредѣлены, приговорены къ борьбѣ бездѣйственной и къ подвигамъ словеснымъ — къ журнализму и парламентаризму. Они сами—тѣ старые, мирно-дряблые мѣхи, въ которые налито новое вино ихъ революціонной идеологіи. Они по рожденію мирные словесники, не умѣющіе дѣлать ничего другого, какъ только властвовать, законодательствовать, предписывать. Они мирные словесники даже и тогда, когда проповѣдуютъ революцію. Они бюрократы отъ революціи, овцы въ волчьей шкурѣ, приводящіе буржуа въ ужасъ до тѣхъ поръ, пока тѣ не разсмотрятъ ихъ истинную природу. Самое слово „партія“, примѣняемое къ соціалъ демократамъ, указываетъ на ихъ парламентское происхожденіе. Въ иномъ положеніи находится рабочій классъ. Его цѣль—не говорить о революціи, а создать ее. Если бы рабочіе признали захватъ власти необходимымъ для этой цѣли средствомъ, они бы и тогда повернулись спиною къ партіи и постарались захватить власть въ свои пролетарскія руки безъ участія посредниковъ. Но синдикалисты относятся отрицательно къ парламентской власти по соображеніямъ не философски-анархическимъ, а чисто-классовымъ и пролетарскимъ. Принципъ власти—даже диктаторской и деспотической—нисколько не пугаетъ синдикалистовъ тамъ, гдѣ эта власть нужна въ интересахъ класса, но парламентскій режимъ оказывается именно несоизмѣримымъ съ классовыми интересами пролетаріата.

Въ основу парламентскаго режима положенъ принципъ большинства: вопросы рѣшаются большинствомъ голосовъ депутатовъ, избранныхъ большинствомъ голосовъ избирателей. Принципъ большинства былъ тѣмъ рычагомъ, которымъ буржуазная революція сдвинула съ мѣста феодально-абсолютное государство, основавъ вмѣсто него капиталистическое государство въ защиту частной собственности, т. е. собственности, которая дорога большинству населенія. Но пролетарская революція стремится къ уничтоженію частной собственности и замѣнѣ ея коллективной. А такъ какъ классъ, для котораго такая замѣна выгодна, со-

ставляетъ въ странѣ меньшинство, то пролетарская партія по необходимости должна и въ парламентѣ быть меньшинствомъ и, слѣдовательно, обречена на безсиліе. Надѣяться при парламентскомъ режимѣ рѣшить или даже подвинуть впередъ дѣло освобожденія рабочаго класса значитъ допустить возможность того, что буржуазное большинство, увлекшись краснорѣчіемъ Бебелей и Жоресовъ, согласится добровольно наложить на себя руки. И въ самомъ дѣлѣ, во всѣхъ парламентахъ соціалисты составляютъ меньшинство. Можно, конечно, уповать, что современемъ классъ промышленныхъ рабочихъ увеличится численно, что къ нему присоединится сельскій пролетаріатъ и что ихъ представители совмѣстно составятъ большинство въ парламентѣ. По шуточному выраженію Гриффюэля, пролетаріатъ дождется такого большинства около 30.000 года. Тяжба оказывается затяжною, выгодною для адвокатовъ, т. е. для соціалъ-демократовъ, но разорительной для кліента, т. е. для рабочаго класса. Впрочемъ, если и допустить, что городской пролетаріатъ вмѣстѣ съ сельскимъ образуютъ въ странѣ большинство избирателей, то все-таки рабочему классу не дождаться большинства въ парламентѣ, ибо раньше чѣмъ такой исходъ выборовъ станетъ возможнымъ, нынѣшнее буржуазное большинство, имѣя въ своихъ рукахъ законодательную власть, измѣнитъ избирательный законъ и назначитъ стѣснительный для рабочихъ депутатовъ цензъ.

Соціалъ-демократы, защищая завѣтный для нихъ тезисъ о захватѣ парламентской власти, обыкновенно указываютъ на рабочія реформы, которыя проводились въ парламентахъ въ пользу рабочихъ. На это синдикалисты справедливо возражаютъ, что рабочія реформы проводятся въ парламентахъ не благодаря присутствію въ нихъ соціалистическаго меньшинства, а потому, что буржуазное большинство знаетъ, что за стѣнами парламента собирается грозная сила революціоннаго пролетаріата, которую нужно усыплять и улещать. Парламенты соглашаются на соціальныя реформы только изъ страха передъ рабочими или изъ необходимости дать законодательную санкцію тому фактическому положенію вещей, которое рабочіе создали, не дожидаясь этой санкціи.

Воздѣйствіе и краснорѣчіе соціалистическихъ депутатовъ тутъ ни при чемъ. Законы 1864 г. объ ассоціаціяхъ и 1884 г. о синдикатахъ вотированы палатой, въ которой не было соціалъ-демократовъ. Такъ что если даже признать полезность парламентскихъ реформъ, то и въ этомъ случаѣ пролетаріатъ добьется большихъ свободъ, игнорируя парламентъ, не тратя силъ на выборныя кампаніи, не усыпляя своей энергіи ложными надеждами, а сосредоточивая свои силы на непосредственной борьбѣ и на томъ, чтобы внушить страхъ врагамъ.

Вотъ почему рабочій классъ, достигнувъ самосознанія, рѣзко отвернулся отъ политиканства и парламентаризма, столь выгодныхъ для рабочей партіи Синдикализмъ—и въ этомъ его главное отличіе отъ анархизма—не противъ захвата власти вообще, а противъ захвата власти легальнымъ путемъ, не противъ политики вообще, а противъ политики, основанной на принципѣ большинства, и не потому, что этотъ принципъ самъ по себѣ не хорошъ, а единственно потому, что онъ противорѣчитъ реальнымъ классовымъ интересамъ революціоннаго меньшинства, какимъ себя сознаетъ пролетаріатъ. Но, будучи безсильнымъ на аренѣ парламентскаго краснорѣчія, гдѣ побѣждаетъ число, пролетарское меньшинство становится могучимъ на аренѣ непосредственной революціонной борьбы (action directe), гдѣ побѣждаетъ воодушевленіе и сила. Формы этой борьбы извѣстны: въ ближайшемъ будущемъ—стачки, бойкотъ, саботажъ; въ болѣе отдаленномъ—революціонная всеобщая стачка, при чемъ фономъ для борьбы является пропаганда анти-патріотизма и анти-милитаризма и абстенціонизма, т. е. бойкота всякихъ парламентскихъ выборовъ.

Такимъ образомъ, чѣмъ пристальнѣе мы всматриваемся въ черты революціоннаго синдикализма, тѣмъ больше мы открываемъ въ нихъ семейнаго сходства не съ анархизмомъ, не съ началомъ личности, а съ соціализмомъ, съ началомъ классовымъ. Революціонный синдикализмъ законный наслѣдникъ ученія соціалъ-демократіи, и, быть можетъ, поэтому такъ жаждетъ ея смерти. Въ борьбѣ съ синдикализмомъ соціалъ-демократія не мо-

жетъ даже пустить въ ходъ оружіе своей діалектики и расшатать принципы своихъ противниковъ, ибо принципы эти цѣликомъ взяты у нея же. Синдикализмъ—это противорѣчіе соціалъ-демократіи, ея логическій грѣхъ, ставшій ея судьбою.

Классовое самосознаніе опредѣлило собою программу и политику синдикализма; оно же опредѣляетъ его организацію. Въ синдикализмѣ англійскомъ и нѣмецкомъ центральныя организаціи носятъ такой же профессіональный характеръ, какъ и отдѣльные синдикаты, отличаясь отъ нихъ только количественно. И тамъ, и тутъ все построено на принципѣ большинства. Сила и значеніе центральныхъ организацій прямо пропорціональны количеству примыкающихъ къ нимъ членовъ и собранныхъ ими денегъ. Не то мы видимъ въ революціонномъ классовомъ синдикализмѣ. Отдѣльный французскій синдикатъ мало чѣмъ отличается отъ трэдъ-юніона или нѣмецкаго синдиката. У него тѣ же профессіональныя задачи, тѣ же кассы взаимопомощи, тѣ же заботы о тарифахъ и стачкахъ. Но затѣмъ рабочее движеніе теряетъ корпоративный характеръ и просвѣтляется для классового сознанія, объединяясь въ федераціи синдикатовъ и, въ особенности, въ биржи труда, которыя являются уже очагами классовой, т. е. революціонной пропаганды. Но и послѣднія, въ свою очередь, выдѣляютъ изъ себя еще высшій организмъ, самый центральный, сердце, мозгъ рабочаго класса, конфедерацію труда, задача которой исключительно классовая—слѣдить за единствомъ тактики всего синдикальнаго движенія и направлять его отъ борьбы за частныя улучшенія къ окончательной борьбѣ за уничтоженіе капитализма и системы наемнаго труда. Съ периферіи синдикализма посредствомъ выборовъ въ конфедеративный комитетъ стекаются къ центру наиболѣе сознательные элементы, которые сообща выясняютъ идею будущей революціи и готовятъ планъ кампаніи. Изъ центра, посредствомъ отряжаемыхъ на мѣста делегатовъ и созываемыхъ черезъ каждые два года синдикальныхъ конгрессовъ, эти революціонныя идеи снова отливаютъ къ периферіи, питая сознаніе рабочихъ и закаляя ихъ волю. И по мѣрѣ того, какъ мы подвигаемся

отъ окружности къ центру, принципъ большинства, власть чиселъ слабѣетъ, уступая мѣсто принципу классоваго единства и власти. Сила отдѣльныхъ синдикатовъ зависитъ, конечно, отъ ихъ численности, и дѣла въ нихъ рѣшаются большинствомъ голосовъ. Но, вступая въ федерацію, синдикаты, большіе и малые, богатые и бѣдные, становятся равноправными, получая одинаково рѣшающій голосъ. Объясняется это равенство синдикатовъ не преклоненіемъ передъ федеративнымъ началомъ, какъ стараются увѣрить насъ анархисты, вродѣ Изидина, а по соображеніямъ опять-таки классовымъ. Рабочіе, образовавшіе синдикатъ, являются носителями классоваго сознанія всѣхъ своихъ товарищей. Поэтому безразлично, состоитъ ли синдикатъ изъ десяти, ста или тысячи членовъ, ибо въ классовой борьбѣ одинъ стоитъ за всѣхъ и всѣ за одного. Болѣе того: съ классовой точки зрѣнія немноголюдные синдикаты желательнѣе, сильнѣе, революціонно-дѣйственнѣе, чѣмъ многочисленные и богатые. Центральные органы синдикализма увѣрены, что въ нужную минуту весь рабочій классъ пойдетъ за своими вождями. Нужно только, чтобы къ тому времени былъ въ точности разработанъ планъ кампаніи, а для этого не требуется ни многолюдства, ни денегъ. Революціонная идея созрѣваетъ въ душѣ немногихъ сильныхъ; народъ въ свое время приведетъ ее въ исполненіе. Синдикализмъ живетъ вѣрой въ свою правоту, въ отличіе отъ соціалъ-демократіи, которая, какъ скупой рыцарь свои деньги, постоянно считаетъ и пересчитываетъ голоса, полученные партіей на выборахъ. И опытъ показалъ, что концепція синдикализма вѣрнѣе. Конфедерація Труда со времени своего основанія (1895 г.) пріобрѣла огромное вліяніе на рабочее движеніе во Франціи, дискредитировала соціалъ-демократію въ глазахъ рабочихъ, создала новые методы борьбы, объединила весь пролетаріатъ вокругъ идеи о всеобщей забастовкѣ—этого мессіанскаго чаянія синдикализма—и всего этого она достигла, благодаря воодушевленію небольшого круга лицъ, при очень скудныхъ денежныхъ средствахъ. На Амьенскомъ конгрессѣ выяснилось, что всего къ конфедераціи присоединилось не

болѣе 200.000 рабочихъ, что взносовъ въ пользу конфедераціи сдѣлано всего за два года по секціи федерацій 17.650 фр., а по секціи рабочихъ биржъ—41.821 фр. Изъ трехъ постоянныхъ коммиссій,—по изданію газеты, по контролю и по устройству всеобщей забастовки—въ пользу послѣдней коммиссіи собрано за два года всего 960 фр. Финансовая сила этой коммиссіи, какъ видно, самая ничтожная, а между тѣмъ нравственное ея вліяніе необъятно. Коммиссія всеобщей забастовки и является главнымъ штабомъ пролетаріата не только французскаго, но и всемірнаго, гдѣ обсуждается завтрашній роковой бой. И если dies ille dies iгае всеобщей забастовки когда-нибудь настанетъ, то въ этотъ день рабочій вспомянетъ не конгрессы трэдъюніоновъ съ ихъ милліонными фондами, а коммиссію конфедераціи съ ея двугодичнымъ бюджетомъ въ 960 франковъ. Измѣрять силу синдикализма величиной ея бюджетовъ все равно, что судить о взрывчатой силѣ бомбы по ея вѣсу. Впрочемъ, злѣйшіе враги синдикализма должны признать безкорыстный и героическій характеръ этого движенія. „Читая о бѣдныхъ бюджетахъ конфедераціи, не достигающихъ 40.000 фр.,—пишетъ Мермексъ,—мы вынуждены признать, что результаты, достигнутые конфедеральнымъ бюро и его делегатами, несравненно значительнѣе, чѣмъ можно было опасаться или надѣяться, судя по средствамъ, собраннымъ въ пользу этой агитаціи. Какого бы мнѣнія мы ни были объ ихъ пропагандѣ, мы должны признать безкорыстіе либертэровъ, стоящихъ во главѣ синдикальнаго движенія. Они работаютъ не ради денегъ“.

Необычайно быстрый ростъ революціоннаго синдикализма и его вліяніе на рабочій классъ естественно должны были вызвать на борьбу съ нимъ всѣ другіе общественные классы. То, что буржуазія въ лицѣ своихъ правителей ополчилась на синдикализмъ, понятно само собою. Теперешнее министерство, состоящее изъ радикаловъ и соціалистовъ, своимъ отношеніемъ къ конфедераціи труда какъ бы хотѣло представить новое разительное доказательство въ пользу проповѣдуемаго конфедераціей антипарламентаризма, если бъ эта теорія нуждалась въ доказатель-

ствахъ. Въ самомъ дѣлѣ, едва-ли въ исторіи парламентскихъ предательствъ, столь многочисленныхъ, найдется по безстыдству нѣчто похожее на измѣну теперешняго министерства Клемансо и Бріана. Будучи самаго дурного мнѣнія о политиканствѣ, все-таки трудно безъ изумленія и брезгливости видѣть въ роли гонителя синдикалистовъ ихъ вчерашняго друга, соратника, наставника, теоретика action directe, того самаго Бріана, который всего девять лѣтъ тому назадъ, въ декабрѣ 1899 года, защищалъ на парижскомъ конгрессѣ идею всеобщей забастовки и, обращаясь къ рабочимъ, сказалъ буквально слѣдующее: „Революція завтрашняго дня, та, которая освободитъ пролетаріатъ, не можетъ быть предпринята старыми революціонными средствами. О, нѣтъ, товарищи, *я не осуждаю* ихъ. Я принадлежу къ тѣмъ, кто боится осудить революціонный порывъ, каковъ бы онъ ни былъ. Ступайте въ бой, вооружившись избирательнымъ бюллетенемъ, и я одобрю васъ... Отправьтесь, вооруженные пиками, саблями, пистолетами и ружьями, и я не только не скажу вамъ *слова порицанія*, но въ нужный моментъ займу *мѣсто въ вашихъ рядахъ*..." То, что Франція мирится съ теперешней реакціонной политикой Бріана, показываетъ лишь, какъ привычка къ парламентскому режиму притупляетъ всякую нравственную чувствительность. Но съ точки зрѣнія классовой борьбы Клемансо и Бріанъ ничѣмъ не отличаются отъ другихъ буржуазныхъ министровъ, консервативныхъ или радикальныхъ. Синдикалисты откровенно объявили войну буржуазному строю, и министры, призванные охранять этотъ строй, поступили такъ, какъ имъ подсказывалъ ихъ классовый разсчетъ и инстинктъ. Гораздо любопытнѣе прослѣдить другую борьбу, ту, которую ведутъ противъ синдикализма не враги, а друзья и защитники рабочаго класса—соціалъ-демократы.

Борьба эта съ каждымъ днемъ становится все ожесточеннѣе. Тотъ скандальный процессъ между адвокатомъ и его кліентомъ, о которомъ я говорилъ выше, грозитъ разразиться какъ разъ въ то самое время, когда отношенія между буржуазіей и соціалъ-демократіей дѣлаются все болѣе миролюбивыми и почти друже-

скими. Разсматриваемыя въ свѣтѣ классовыхъ отношеній, и эти кажущіяся противорѣчія становятся понятными. Буржуазія и соціалъ-демократія при всемъ различіи своего пониманія исторіи ведутъ тотъ же образъ жизни, засѣдаютъ на скамьяхъ того же парламента, входятъ въ составъ того же министерства, получаютъ жалованье изъ той же кассы и занимаются той же газетной полемикой. Соціалъ-демократія и буржуазія на словахъ враждуютъ между собою, но сердца ихъ настроены согласно. Не таковы классовыя отношенія между соціалистами и синдикалистами. Послѣдніе, отрицая буржуазную власть, идутъ по дорогѣ, ведущей къ бойкоту выборовъ, а парламентскіе выборы — единственный сукъ, на которомъ виситъ соціалъ-демократія. Вотъ почему успѣхи синдикалистской пропаганды никого такъ не встревожили, какъ соціалистовъ.

Конфликтъ между рабочей партіей и рабочимъ классомъ неминуемъ, но положеніе партіи въ этомъ конфликтѣ самое незавидное. Не можетъ партія откровенно сознаться, что она видитъ въ сознательномъ пролетаріатѣ своего врага. Не можетъ она это сдѣлать: тому мѣшаетъ все ея прошлое, вся ея идео-и фразеологія, всѣ ея традиціи, весь ея показный революціонизмъ. Какъ бы сильны и болѣзненны ни были удары, наносимые ей пролетаріатомъ, соціалъ-демократія должна сохранять на устахъ улыбку и дѣлать видъ, что она сердится не на пролетаріатъ, а на стоящихъ будто бы за его спиною и толкающихъ его руку анархистовъ. Болѣе импульсивные соціалисты, вродѣ гедистовъ, не выдерживаютъ характера, начинаютъ кричать и становятся смѣшными. Болѣе разсчетливые, вродѣ Жореса, продолжаютъ улыбаться жалкой улыбкой. Можетъ быть, и они бы не утерпѣли, если бы втайнѣ ихъ не утѣшала мысль, что въ концѣ-концовъ сознательныхъ рабочихъ не такъ уже много и что всегда можно будетъ опереться на толпу безсознательныхъ, которые будутъ рады опустить избирательный бюллетень, чтобы хотя этимъ путемъ проявить свою забитую личность.

Борьба между соціализмомъ и синдикализмомъ перешла уже черезъ нѣсколько фазисовъ. Въ первомъ фазисѣ соціалисты пы-

тались сдѣлаться руководителями синдикатовъ и попрать синдикализмъ синдикализмомъ же. И дѣйствительно, гедистамъ удалось подчинить своему вліянію федерацію синдикатовъ, которая до 1895 года была главнымъ центральнымъ органомъ синдикализма Федерація эта на первыхъ порахъ вступила было на путь классовой борьбы. На первомъ же созванномъ ею конгрессѣ было рѣшено, что делегатами могутъ быть только рабочіе-представители синдикатовъ, чѣмъ устранялись отъ участія въ конгрессахъ идеологи и политиканы всѣхъ оттѣнковъ. Третій конгрессъ (въ Буска, въ 1888 г.) пошелъ еще дальше и принялъ двѣ резолюціи, выражающія сущность революціоннаго синдикализма. Первая гласитъ, что „одна только всеобщая забастовка, т. е. полное прекращеніе всякаго труда, и всеобщее возстаніе способны повлечь за собой освобожденіе рабочихъ". Вторая резолюція редактирована такъ: „Принимая во вниманіе, что невозможно допустить, чтобы обладаніе пролетаріатомъ орудій труда совершилось съ согласія буржуазіи, конгрессъ совѣтуетъ всѣмъ рабочимъ повернуться спиной къ политиканамъ, которые ихъ обманываютъ". И тѣмъ не менѣе федерація скоро попала подъ вліяніе партійныхъ политикановъ фракціи гедистовъ, составлявшихъ въ то время крайне лѣвое крыло партіи. Мечтая о замѣнѣ частной собственности коллективной, федерація сочла нужнымъ согласовать свои дѣйствія съ тою фракціей соціализма, которая насаждала тогда во Франціи теорію коллективизма. Рабочіе еще не научились отдѣлять соціализмъ отъ соціалистовъ и коллективизмъ отъ коллективистовъ, еще не знали, что революціонное съ точки зрѣнія рабочей партіи можетъ оказаться реакціоннымъ съ точки зрѣнія рабочаго класса: Подпавъ подъ вліяніе гедистовъ, федерація потеряла свое значеніе и пришла въ упадокъ. Рабочія организаціи покинули ее и стали группироваться вокругъ биржъ труда, которыя изъ простыхъ конторъ найма вскорѣ превратились въ очаги пролетарской агитаціи. Вмѣсто того, чтобы объединяться въ національныя федераціи по профессіямъ, синдикаты разныхъ профессій стали объединяться по городамъ, имѣя центромъ мѣстныя

биржи труда. Такимъ образомъ на-ряду съ федераціей синдикатовъ возникла федерація биржъ съ рѣзкой антипарламентской окраской. Она стала устраивать собственные конгрессы, въ противовѣсъ конгрессамъ, созываемымъ федераціей синдикатовъ.

Загорѣлась жаркая борьба между обоими направленіями, при чемъ предметомъ спора служилъ вопросъ о всеобщей забастовкѣ. Гедисты старались умалить значеніе всеобщей забастовки, ограничивая ее предѣлами корпоративной борьбы. Синдикалисты, наоборотъ, пытались сдѣлать изъ всеобщей забастовки центральную идею, послѣднюю надежду всего пролетаріата. На цѣломъ рядѣ конгрессовъ въ Парижѣ (1891 году), С. Кентенѣ (1892 г.), Марсели и, въ особенности, въ Нантѣ (1893 г.) идея всеобщей національной и интернаціональной забастовки была восторженно принята всѣми рабочими, вопреки стараніямъ гедистовъ.

Главнымъ защитникомъ этой идеи, ея „крестнымъ отцомъ" являлся на этихъ конгрессахъ Аристидъ Бріанъ, тогда скромный нантскій адвокатъ, а нынѣ гонитель синдикализма, и этотъ примѣръ лишній разъ доказываетъ, что на аренѣ классовой борьбы искренно говорить и дѣйствовать можно лишь во имя своихъ собственныхъ интересовъ, что всякіе наемники и защитники чужихъ правъ всегда подозрительны, какъ потенціальные предатели.

На нантскомъ конгрессѣ конфликтъ между обоими направленіями обострился до того, что когда два года спустя делегаты федерацій биржъ явились на международный лондонскій конгрессъ, представители европейской соціалъ-демократіи встрѣтили ихъ, какъ своихъ злѣйшихъ враговъ и постарались закрыть передъ нимъ двери. На этотъ разъ побѣда осталась не на сторонѣ соціалъ-демократіи.

Тѣмъ временемъ возникла на лиможскомъ конгрессѣ въ 1895 г. всеобщая конфедерація труда, и соціалъ-демократія должна была вскорѣ признать, что внутри синдикатовъ значеніе ея подорвано и, во всякомъ случаѣ, ея надеждамъ на руководящую роль въ синдикатахъ положенъ конецъ. Тогда соціалисты избрали другую тактику борьбы. Они стали проповѣдывать нейтралитетъ и авто-

номность синдикатовъ, занятыхъ экономической борьбою, и партіи, ведущей борьбу политическую, и необходимость установить отношенія между обѣими пролетарскими организаціями, для болѣе успѣшнаго достиженія рабочихъ реформъ. Смыслъ этой тактики былъ таковъ: партія отказывается отъ претензіи руководить синдикальнымъ движеніемъ; въ обмѣнъ синдикаты должны, хотя бы лишь платонически, признать существованіе партіи, не подкапываться подъ ея существованіе, не бойкотировать парламентскихъ выборовъ. Какъ скромны эти требованія въ сравненіи съ горделивыми претензіями Каутскаго, который не мирился съ нейтралитетомъ синдикатовъ и страстно полемизировалъ съ тѣми, кто желалъ ограничить дѣятельность синдикатовъ борьбой за ближайшіе экономическіе интересы! Времена измѣнились, и соціалъ-демократы во Франціи ни о чемъ такъ не мечтаютъ, какъ о невмѣшательствѣ синдикатовъ въ политику, которая, по ихъ мнѣнію, должна составлять неотъемлемую принадлежность партіи, давая ей такимъ образомъ raison d'être. Вотъ что говорилъ Гедъ на лиможскомъ конгрессѣ 1906 г.: „Дѣятельность синдиката ограничивается немедленной, ежеминутной борьбой съ цѣлью добиться лучшихъ условій труда и жизни, и внушить патронамъ уваженіе къ тѣмъ немногимъ рабочимъ законамъ, которые могли быть силой вырваны изъ рукъ буржуазной власти... Стоитъ только синдикату покинуть свою собственную область, пожелать имѣть политическое credo, и вмѣсто того, чтобы объединить рабочихъ одной и той же профессіи, онъ ихъ разъединитъ“. Слово въ слово то же самое, что говорилъ Эльмъ, отстаивая нейтралитетъ синдикатовъ, и противъ чего такъ гнѣвно возражалъ Каутскій. Но Каутскій мечталъ о гегемоніи партіи, между тѣмъ какъ Гедъ отстаиваетъ ея право на существованіе. Всего любопытнѣе то, что и революціонный синдикализмъ ограничиваетъ синдикальное движеніе одной экономикой, игнорируя всѣ политическія партіи. Въ статутахъ конфедераціи прямо сказано, что ея цѣль заключается въ томъ, чтобы „объединить внѣ всякихъ политическихъ школъ всѣхъ сознательныхъ рабочихъ, въ борьбѣ за уничтоженіе са-

ларіата и патроната". Оказывается, что обѣ спорящія стороны утверждаютъ одно и то же, и съ перваго взгляда можетъ показаться, что они ни о чемъ не спорятъ. Но дѣло въ томъ, что, употребляя тѣ же слова, каждый вливаетъ въ нихъ иное содержаніе. Каутскій понималъ подъ политикой марксизмъ, и поэтому онъ требовалъ, чтобы въ синдикатахъ производилась политическая пропаганда. Гедъ понимаетъ подъ политикой ненавистный ему анархизмъ, и поэтому онъ распинается за то, чтобы синдикаты не занимались политикой. Конфедерація подъ политикой разумѣетъ парламентаризмъ и соціалъ-демократію, и поэтому она направляетъ дѣятельность синдикатовъ внѣ „всѣхъ политическихъ школъ". Это смѣшеніе словъ, которыя каждый толковалъ по-своему, привело къ большой спутанности на амьенскомъ конгрессѣ, на которомъ наконецъ былъ оффиціально поставленъ вопросъ объ отношеніяхъ между рабочимъ классомъ и рабочей партіей.

Предложеніе о необходимости согласовать дѣйствія синдикатовъ и партіи внесено было на конгрессъ сѣверной федераціей ткачей, находящейся подъ сильнымъ вліяніемъ гедизма. Обсужденіе его длилось долго, и противъ него высказались почти всѣ ораторы конгресса. Одни, желая сохранить съ партіей внѣшне-мирныя отношенія, требовали самостоятельности обѣихъ организацій и невмѣшательства въ дѣла другъ друга. Другіе, за которыхъ высказалось громадное большинство, съ рѣзкостью подчеркнули полную отчужденность рабочаго класса и отъ соціалъ-демократовъ, и отъ анархистовъ, которые въ глазахъ пролетаріата являются лишь однѣми изъ многихъ политическихъ буржуазныхъ партій. „Не потому синдикатъ борется съ государствомъ,— говорилъ одинъ изъ этихъ ораторовъ,— что онъ приверженъ къ анархическимъ идеямъ, а потому, что силою вещей поставленъ въ необходимость бороться съ органами этой власти". „У насъ свои задачи, свои идеалы". „И если конгрессъ долженъ высказаться, пусть онъ признаетъ, что наше новое дѣло не зависитъ ни отъ какихъ вліяній, ни отъ соціалистическихъ, ни отъ анархическихъ. Мы сами по себѣ".

Это послѣднее воззрѣніе восторжествовало на конгрессѣ и всего ярче выразилось въ окончательной резолюціи, предложенной секретаремъ конфедераціи и принятой почти единогласно (826 голосами, представлявшими 2.400 синдикатовъ и 126 биржъ, противъ трехъ голосовъ). Вотъ основныя положенія этой резолюціи:

„Въ повседневной борьбѣ за освобожденіе синдикализмъ преслѣдуетъ согласованіе рабочихъ силъ и поднятіе благосостоянія рабочихъ черезъ достиженіе немедленныхъ результатовъ, какъ-то: уменьшеніе рабочихъ часовъ, увеличеніе заработной платы и т. д.

„Но это лишь одна сторона движенія. Синдикализмъ, сверхъ того, подготовляетъ интегральное освобожденіе пролетаріата при помощи капиталистической экспропріаціи. Онъ проповѣдуетъ всеобщую забастовку и утверждаетъ, что, будучи сегодня органомъ сопротивленія, синдикализмъ будетъ завтра органомъ производства и распредѣленія, основой соціальной реорганизаціи.

„Что касается отдѣльныхъ личностей, то конгрессъ признаетъ полную свободу каждаго члена синдиката участвовать внѣ и за предѣлами профессіональной организаціи въ той борьбѣ, которая наиболѣе соотвѣтствуетъ его политическимъ и философскимъ идеямъ, съ тѣмъ однако, чтобы въ среду синдикатовъ не вносились тѣ споры, которые ведутся за его предѣлами.

„Конгрессъ объявляетъ, что для достиженія своей цѣли синдикаты должны вступать въ непосредственную прямую борьбу противъ патроната, такъ какъ въ задачи профессіональныхъ организацій не входитъ преслѣдованіе какихъ-либо политическихъ цѣлей. Отдѣльныя партіи и группы могутъ преслѣдовать свои спеціальныя цѣли въ полной свободѣ, но внѣ синдикатовъ“.

Редактированная весьма дипломатично и какъ будто подтверждая полноправіе и свободу соціалъ-демократической партіи на-ряду съ синдикализмомъ, резолюція эта также рѣшительно устраняетъ и убиваетъ въ корнѣ политику соціалъ-демократіи, какъ соціалъ-демократія въ свое время пыталась убить религію,

признавъ ее „частнымъ дѣломъ“ (Privatsache). Связный ходъ мыслей резолюціи слѣдующій:

1. Каждый рабочій долженъ принадлежать къ синдикату.

2. Синдикатъ преслѣдуетъ не только тѣ временныя второстепенныя цѣли, которыя ему благосклонно предоставляла партія, но и тѣ окончательныя, интегральныя цѣли, которыя до сихъ поръ партія признавала лишь своимъ достояніемъ.

3. Синдикаты стремятся къ достиженію этихъ двоякихъ цѣлей не тѣми средствами, которыя избрала партія, а иными, собственными, которыя партія порицаетъ, а синдикализмъ признаетъ единственно вѣрными.

4. Такимъ образомъ существованіе партіи становится излишнимъ, и ея тактика оказывается вредной.

5. Если же за всѣмъ этимъ кому-либо изъ рабочихъ желательно за предѣлами синдикатовъ потолковать о соціализмѣ, то это его „частное дѣло“.

Таковъ отвѣтъ, который сознательный пролетаріатъ далъ своимъ вчерашнимъ опекунамъ-адвокатамъ.

Рабочіе не двусмысленно показали, что считаютъ соціалистовъ чужаками, что одной школьной доктрины еще мало для того, чтобы перекинуть мостъ черезъ реальную бездну классовой розни. Вѣдь и капиталисты притѣсняютъ рабочихъ не изъ нелюбви къ нимъ, а изъ любви къ продуктамъ ихъ труда, изъ желанія жить въ богатствѣ на счетъ труда бѣдныхъ. Если бы капиталисты могли пріобрѣсти богатства, ублажая рабочихъ, они не приминули бы это сдѣлать. Въ глазахъ сознательнаго пролетаріата соціалисты и представляютъ такую разновидность капиталистовъ, которые стараются и привилегіи пріобрѣсти, и любовь къ рабочимъ соблюсти.

Какъ же отнеслись соціалъ-демократы къ подобному обороту дѣла? Какъ попытались они отразить нанесенный имъ смертельный ударъ? До сихъ поръ въ борьбѣ со всѣми своими противниками марксисты ограничивались тѣмъ, что бросали имъ въ лицо кличку „буржуа“. „Въ экономической своей части программа Прудона не что иное, какъ утопія мелкаго буржуа“.

„Устами Штирнера говоритъ душа мелкаго производителя товаровъ". „Идеалъ Кропоткина, какъ и Бакунина родился отъ связи буржуазнаго радикализма съ коммунизмомъ",—вотъ образчики критическаго отношенія соціалъ-демократіи къ своимъ противникамъ, которые въ свою очередь отплачивали имъ тою же монетой, обвиняя ихъ въ буржуазномъ властолюбіи и оппортунизмѣ.

Хорошо было бы, конечно, если бы представлялась возможность и членовъ амьенскаго конгресса обозвать буржуа, повторяя доводы, которыми Гедъ на лондонскомъ конгрессѣ 1896 г. побивалъ синдикализмъ. „Корпоративная политика,—говорилъ онъ тогда съ серьезнымъ видомъ,—зиждется на почвѣ буржуазной; она является простымъ истолкователемъ буржуазнаго строя" и т. д. въ этомъ духѣ. Однако, если революціонно-настроенныхъ рабочихъ причислить къ буржуа, то гдѣ же тогда обрѣсти тотъ пролетаріатъ, который партія должна освободить отъ ига буржуазіи? Продолжать же игнорировать рабочихъ и черезъ ихъ головы полемизировать съ анархистами тоже нельзя было, ибо на амьенскомъ конгрессѣ синдикализмъ слишкомъ опредѣленно отмежевался отъ анархистовъ. Къ тому же такой пріемъ полемики и самъ по себѣ не безопасенъ; вѣдь если идеи сознательныхъ рабочихъ во всемъ тождественны съ идеями анархистовъ, то и послѣднихъ, чего добраго, вскорѣ нельзя будетъ причислить къ буржуа.

Изъ затруднительнаго положенія, въ которомъ партія очутилась послѣ амьенскаго конгресса, выхода до сихъ поръ еще не найдено. Одни члены партіи—наиболѣе дѣловые—открыто признали, что нелѣпо искать сближенія съ синдикалистами, когда тѣ отъ подобной близости отбиваются руками и ногами. По ихъ мнѣнію, слѣдуетъ объявить вожаковъ конфедераціи врагами и постараться побѣдить ихъ. Одинъ изъ такихъ сторонниковъ открытой борьбы (Etienne Buisson, Le parti socialiste et les Syndicats) даже намѣтилъ цѣлый планъ дѣйствій для того, чтобы направить синдикальное движеніе въ русло соціализма. Съ этой цѣлью соціалисты должны добиться, чтобы

синдикаты изъ малочисленныхъ и бѣдныхъ превратились въ обширные и богатые, чтобы въ синдикальныхъ организаціяхъ восторжествовалъ принципъ большинства и, наконецъ, что́ важнѣе всего, чтобы большинство въ синдикатахъ составляли соціалисты. „Для того, чтобы не упустить изъ своихъ рукъ управленія синдикатами,—говоритъ названный авторъ,—необходимо, чтобы соціалисты повалили въ синдикаты толпою, дабы по численности и значенію составить противовѣсъ анархистамъ и анархиствующимъ“. Но, давая этотъ совѣтъ, Бюиссонъ, кажется, упустилъ изъ виду, что въ синдикаты могутъ поступить только рабочіе, т. е. тѣ члены партіи, которые играютъ въ ней роль статистовъ, вождямъ же и протагонистамъ партіи входъ въ синдикаты, какъ постороннимъ рабочему классу лицамъ, воспрещается.

Но не всѣ члены партіи оказались столь воинственно настроенными, какъ Бюиссонъ. Большинство постаралось скрыть свое раздраженіе противъ синдикалистовъ, опасаясь пуще всего открытаго разрыва съ рабочимъ классомъ. Втайнѣ ихъ утѣшала мысль, что все-таки въ амьенской резолюціи ничего не сказано о бойкотѣ синдикалистами парламентскихъ выборовъ, а это самое важное. Изъ такихъ „оптимистовъ поневолѣ“ больше всего находчивости выказалъ Жоресъ, этотъ тонкій и гибкій политикъ, который отлично видитъ, откуда грозитъ опасность, но надѣется заворожить ее сладостью своего голоса и величавостью своего жеста.

Уподобляясь водевильному дядюшкѣ, который въ затруднительныхъ случаяхъ прикидывается глуховатымъ, Жоресъ послѣ амьенскаго конгресса вдругъ пересталъ замѣчать конфликтъ между синдикализмомъ и своей партіей. Разыгралась комическая сцена, какъ если бы на владѣльца дома напали вооруженные люди и потребовали уступить имъ этотъ домъ и убраться вонъ, а владѣлецъ, прикидываясь простакомъ, отвѣтилъ бы: „Вамъ нравится мой домъ? И мнѣ онъ нравится — значитъ, у насъ одинаковые вкусы, значитъ, мы пріятели. Дайте руку!“— „Да,— продолжали бы вооруженные люди,—домъ-то намъ нравится, и

назначеніе комнатъ подходящее и расположеніе мебели удобное—только ты здѣсь лишній, только ты убирайся скорѣе". „Ну, вотъ,—продолжалъ бы радоваться владѣлецъ,—и комнаты, и мебель. Значитъ, мы вполнѣ солидарны, давайте выпьемъ".

Совершенно въ такомъ же духѣ радовался Жоресъ послѣ амьенскаго конфликта. Ну, вотъ, —писалъ онъ—синдикаты, наконецъ, признали необходимость борьбы съ капиталистическимъ строемъ. Значитъ, они соціалисты. Значитъ, мы друзья и единомышленники. Иллюзія единомыслія достигалась еще тѣмъ, что въ той же газетѣ, которая является оффиціальнымъ органомъ партіи, цѣлый отдѣлъ подъ названіемъ „синдикальной трибуны" былъ уступленъ вожакамъ синдикализма, такъ что со стороны получалось впечатлѣніе, будто въ самомъ дѣлѣ между достигшимъ совершеннолѣтія пролетаріатомъ и его неотступными опекунами существуетъ дружба: въ одной газетѣ работаютъ, съ однимъ врагомъ борются. Но шило классоваго противорѣчія въ мѣшкѣ дипломатической наивности не утаишь. Рано или поздно конфликтъ долженъ обнаружиться, и это случилось по поводу знаменитой забастовки электротехниковъ.

Вообще забастовка эта сыграла громадную роль въ политической жизни современной Франціи. Вся реакціонная дѣятельность министерства Клемансо, запрещеніе чиновничьихъ синдикатовъ, уголовные процессы противъ антимилитаристовъ и вожаковъ конфедераціи,—вся эта откровенная политика реакціи и страха, невозможная раньше ни при какомъ консервативномъ кабинетѣ, имѣетъ своимъ импульсомъ и объясненіемъ мартовскую стачку электротехниковъ. До сихъ поръ буржуазія знала о политикѣ непосредственной борьбы и всеобщей забастовкѣ по брошюрамъ, въ которыхъ невѣдомые люди грозили, что стоитъ небольшому числу рабочихъ нажать на нѣсколько питательныхъ артерій общественнаго организма, и культурная жизнь замретъ во всей странѣ. Однако то были разсужденія и угрозы. Но вотъ въ одинъ зимній вечеръ въ тотъ часъ, когда въ гостиныхъ кончался обрядъ five´oclock, электрическія лампочки во всемъ Парижѣ, начиная отъ кабинета президента, который раз-

биралъ въ это время дѣловыя бумаги, и кончая залами аперитивъ-концертовъ, вдругъ стали краснѣть и погасли. Парижъ, la ville-lumière, очутился въ темнотѣ. Театры не могли открыться, газеты не могли печататься, кафе освѣщались коптящими керосиновыми лампами, стеариновыми свѣчами, чуть не лучинами. По темнымъ бульварамъ, на которыхъ перестали мигать разноцвѣтныя вывѣски, сновала толпа, освѣщая себѣ дорогу велосипедными фонариками и венеціанскими шарами. И эта кара тьмы длилась два вечера. Передъ редакціями газетъ, загромождая тротуары, стояли автомобили съ импровизированными источниками электричества для приведенія въ дѣйствіе ротаціонныхъ машинъ. Всѣ фабрики, питавшіяся электричествомъ, бездѣйствовали. На второй день стачки латинскому кварталу стало грозить наводненіе, вслѣдствіе остановки машинъ, выкачивающихъ воду въ строящейся подземной желѣзной дорогѣ. Парижане смѣялись и отшучивались, но за напускнымъ смѣхомъ чувствовалось, что буржуазія испугана на смерть. Страшно было то, что забастовка готовилась въ полной тайнѣ и разразилась неожиданно, что привели ее въ исполненіе всего 1.800 рабочихъ. Стоило къ нимъ присоединиться рабочимъ газовыхъ заводовъ и кондукторамъ конокъ, чтобы Парижъ очутился въ положеніи худшемъ, нежели осадное. Конечно, все это ничто въ сравненіи съ русской ноябрьской забастовкой, но у насъ мотивы забастовки были политическіе, близкіе всему населенію, а въ Парижѣ она имѣла характеръ исключительно пролетарскій. Правительство въ первую минуту растерялось и рѣшило замѣнить рабочихъ электротехниками-солдатами, находя, что жизненные интересы всего населенія важнѣе соблюденія права стачекъ. Однако, когда солдаты на второй день вечеромъ прибыли на электрическія станціи, стачка была уже закончена, ибо всѣ требованія рабочихъ были удовлетворены городомъ.

Нужно ли сказать, что стачка подготовлялась и была приведена въ исполненіе въ условіяхъ непосредственной борьбы, безъ малѣйшаго вѣдома и участія соціалистической партіи? Редакція *Humanité* была также застигнута врасплохъ и печатала

номеръ 9 марта такими же импровизированными средствами, какъ редакціи буржуазныхъ органовъ. Но упустить случай покрасоваться въ роли защитниковъ и опекуновъ рабочаго класса было слишкомъ трудно, и Жоресъ объявилъ о своемъ намѣреніи сдѣлать запросъ Клемансо о правѣ стачекъ и вмѣшательствѣ арміи. Тутъ буржуазная печать сыграла съ соціалистами злую шутку. За день до запроса буржуазный *Matin* напечаталъ интервью съ вожаками электротехниковъ или, какъ ихъ называли, побѣдителями 9 марта. Рабочіе обнаружили въ своихъ отвѣтахъ поразительную силу классоваго самосознанія и, конечно, съ величайшей рѣзкостью отнеслись къ соціалъ-демократіи. Они дѣйствительно говорили языкомъ побѣдителей и новыхъ владыкъ міра. Они грозили обществу всѣми ужасами саботажа, намекая на какое-то грозное имѣющееся въ ихъ рукахъ оружіе, если войска будутъ предоставлены къ услугамъ патроновъ. Они призывали рабочій классъ къ антимилитаризму, прославляли всеобщую стачку—это новое оружіе экономической революціи, — „болѣе грозное и вѣрное, чѣмъ плохія ружья и баррикады нашихъ отцовъ“. Но что всего важнѣе, они объясняли успѣхъ стачки классовой солидарностью и отрицательнымъ отношеніемъ къ обѣимъ партіямъ и соціалистамъ, и анархистамъ. „Среди насъ нѣтъ идейныхъ вожаковъ, нѣтъ синдикалистовъ-анархистовъ, нѣтъ соціалистовъ, гоняющихся за депутатскимъ жалованіемъ. Отсюда взаимное довѣріе, позволяющее намъ дѣйствовать до успѣшнаго конца. Пусть же всѣ рабочія организаціи почувствуютъ краснорѣчіе нашего примѣра, пусть прогонятъ изъ своей среды искателей депутатскихъ мѣстъ, которые ловятъ рыбу въ мутной водѣ, предаютъ рабочихъ, дѣйствуютъ сообща съ политическими шутами, вмѣстѣ съ ними обманываютъ народъ и служатъ причиной всѣхъ нашихъ неудачъ. Долой политикановъ!“

„Электротехники,—говоритъ другой рабочій,—не настолько наивны, чтобы вѣрить, что политиканы (т. е. соціалъ-демократы) когда-нибудь помогали имъ. Все сдѣлала угроза непосредственной борьбы. Ужасъ охватилъ общество при мысли о

могуществѣ электрическихъ рабочихъ, о средствахъ, которыми они располагаютъ. И оттого ихъ требованія были немедленно исполнены. Пусть же весь пролетаріатъ организуется самъ, безъ политикановъ, помимо политикановъ, вопреки политиканамъ. Если бы электрическіе рабочіе положились на своихъ „избранниковъ“, которые стали бы ихъ призывать къ терпѣнію и слѣпому довѣрію, ихъ дѣло было бы безвозвратно проиграно. Но они дѣйствовали, полагаясь только на себя, и оказались болѣе сильными“.

Вотъ какъ отнесся къ соціалъ-демократіи опьяненный своей побѣдой сознательный пролетаріатъ—не вожаки конфедераціи, которыхъ соціалисты обвиняютъ въ либеральной ереси, а несомнѣнные подлинные рабочіе. Нечего говорить, что правительство воспользовалось этимъ интервью. Когда Жоресъ предъявилъ свой запросъ, Клемансо въ отвѣтъ прочелъ передъ палатой выдержки изъ *Matin*. Правительство этимъ какъ бы сказало соціалистамъ: Вотъ вы заступаетесь за синдикалистовъ, требуете отъ меня отчета за нихъ, разыгрываете роль ихъ защитниковъ и радѣтелей, но сами синдикалисты отрекаются отъ васъ и кричатъ вамъ въ лицо: долой! Вы адвокаты безъ довѣренности, вы защитники-самозванцы!

Лидеръ французскаго соціализма былъ припертъ къ стѣнѣ и ужъ не могъ притвориться глуховатымъ водевильнымъ дядюшкой и радоваться своему единомыслію съ рабочимъ классомъ. Нужно было что-нибудь отвѣтить, и вотъ каковъ былъ этотъ отвѣтъ:

„Вы сдѣлали попытку лишить насъ бодрости или уколоть, напомнивъ тѣ горькія слова, которыя были произнесены на нашъ счетъ нѣкоторыми сторонниками непосредственной борьбы. Какъ вы насъ плохо знаете! Не словами предубѣжденія, несправедливости и недовѣрія удастся сломить нашу энергію. Пусть насъ не признаютъ, пусть на насъ клевещутъ, пусть намъ суждено исчезнуть—лишь бы наше дѣло укрѣпилось. Другого честолюбія у насъ нѣтъ“.

Слова эти, встрѣченныя, конечно, рукоплесканіями крайней

лѣвой, имѣютъ поистинѣ историческое значеніе. Если бы Жоресъ сказалъ, что цѣль партіи заключалась въ томъ, чтобы довести рабочихъ до самосознанія, что призваніе партіи заключалось въ томъ, чтобы быть будильникомъ пролетаріата, готовымъ умолкнуть, когда спящій проснулся, быть подтопкой пролетарской революціи, безслѣдно исчезающей, когда костеръ разгорѣлся, что теперь, когда задача эта исполнена, партіи нѣтъ дѣла до того, какъ къ ней относится достигшій совершеннолѣтія опекаемый, признаетъ ли онъ ея заслуги, или клевещетъ на нее, что партія готова добровольно сойти со сцены исторіи, лишь бы ея дѣло укрѣпилось; если бы Жоресъ сказалъ нѣчто подобное, онъ выказалъ бы и глубокое пониманіе исторіи и безпримѣрное благородство духа. Однако попытки добровольно исчезнуть со стороны соціалъ-демократіи какъ будто незамѣтно. Они держатся за свои парламентскіе мандаты, за свои привилегіи, за свое вліяніе, за свою роль всемірныхъ благодѣтелей съ прежней, если еще не съ большей цѣпкостью. Они хотѣли бы связать своихъ выросшихъ питомцевъ, снова спеленать ихъ, насильственно вернуть ихъ въ младенчество, чтобы продолжать управлять ими. Въ такомъ случаѣ слова Жореса получаютъ другой, болѣе практическій смыслъ и обозначаютъ вотъ что: соціалистамъ нѣтъ дѣла до того, какъ къ нимъ относится сознательный пролетаріатъ. Партія будетъ продолжать свою политику, опираясь на безсознательную или полусознательную массу рабочихъ, которую еще можно обольщать предвыборными обѣщаніями и самоотверженными платформами.

Но если такъ, то какая же разница между ними и другими искателями власти и авторитета, хотя бы главарями католической ортодоксіи, которымъ также нѣтъ дѣла до того, какъ къ нимъ относится сознательная часть общества, которая также будетъ цѣпляться за власть во имя всеобщаго блага до тѣхъ поръ, пока останется достаточно невѣжественной толпы, вѣрующей въ нихъ и работающей на нихъ?

По ироніи судьбы, реакціонная политика Клемансо и Бріана, на которую такъ горько жаловались лидеры соціализма, ока-

зала величайшую услугу соціалистической партіи, ибо синдикалисты, подъ гнетомъ обрушившихся на нихъ преслѣдованій, невольно должны были прекратить полемику съ своими парламентскими защитниками. Пользуясь этимъ временнымъ перемиріемъ, соціалисты на слѣдующихъ послѣ амьенскаго, партійныхъ конгрессахъ, гдѣ они были у себя дома, въ Лиможѣ, въ Нантѣ и, наконецъ, на международномъ конгрессѣ въ Штутгартѣ— постарались ослабить силу амьенской резолюціи. Въ Лиможѣ уступчивый Жоресъ согласился даже признать правильность синдикалистской тактики, „идущей до всеобщей забастовки", а въ Штутгартѣ онъ же наполовину (какъ все, что дѣлаетъ соціалъ-демократія) высказался за антимилитаризмъ, лишь бы спасти партію отъ явнаго разрыва съ синдикальнымъ движеніемъ. Тамъ же въ Штутгартѣ соціалисты замѣнили амьенскую резолюцію своею партійною, въ которой-таки признана была равноцѣнность обѣихъ организацій и отсутствующему рабочему классу вмѣнено было въ обязанность любить партію (т. е. авторовъ этой резолюціи) и поддерживать съ нею „дружелюбныя отношенія". Немногаго, конечно, стоила эта домашняя побѣда надъ отсутствующимъ врагомъ, но соціалистамъ, сверхъ того, удалось склонить на свою сторону засѣдавшую въ Христіаніи (въ сентябрѣ 1907 г.) международную конференцію представителей синдикатовъ. И если бы вопросы о классовомъ антагонизмѣ рѣшались большинствомъ голосовъ, то соціалъ-демократія въ правѣ была бы утверждать, что симпатіи большинства европейскихъ синдикатовъ на ея сторонѣ. Но едва-ли въ этихъ вопросахъ большинство что-нибудь значитъ. Вѣдь значеніе и внутренняя сила великой революціи не умалялись отъ того, что вначалѣ ею были проникнуты только французы, а нѣмцы, испанцы, итальянцы мирились съ абсолютизмомъ своихъ правительствъ. Важно не то, входятъ ли въ составъ конфедераціи 200.000 рабочихъ, какъ увѣряютъ соціалисты (сами насчитывающіе во всѣхъ своихъ группахъ и секціяхъ не болѣе 50.000 человѣкъ) или 400.000, какъ увѣряетъ Гриффюэль, сочувствуютъ ли имъ нѣмецкіе и бельгійскіе рабочіе

или нѣтъ, а то—дѣйствительно ли мы имѣемъ дѣло въ революціонномъ синдикализмѣ съ рабочими, достигшими классоваго самосознанія. На этотъ вопросъ нельзя, кажется, отвѣтить иначе, какъ утвердительно, а если это такъ, то происходящее теперь во Франціи должно современемъ найти откликъ и въ Германіи и въ Бельгіи, гдѣ синдикаты еще находятся нынѣ подъ вліяніемъ партіи. Возможно даже, что и теперь во всѣхъ этихъ странахъ синдикальное движеніе не такъ уже далеко отстоитъ отъ революціоннаго синдикализма, какъ утверждаютъ соціалисты. Возможно, что и стремленіе нѣмецкихъ синдикатовъ къ нейтралитету и независимое положеніе, которое у насъ приняли по отношенію къ партіи совѣтъ рабочихъ депутатовъ, и злобное недовѣріе, съ которымъ на послѣднемъ лондонскомъ съѣздѣ большевики отнеслись къ предполагаемому рабочему съѣзду, что все это—явленія такого же порядка, какъ конфликтъ между партіей и синдикализмомъ во Франціи, но менѣе дифференцированныя, менѣе отчетливыя.

Великое значеніе революціоннаго синдикализма—не въ его программѣ или тактикѣ, не въ его идейномъ содержаніи, а въ чемъ-то болѣе глубокомъ и стихійномъ, задѣвающемъ жизненный нервъ всей нашей культуры. Новыхъ соціальныхъ идей синдикализмъ не провозгласилъ, а всю свою программу и тактику—ученіе о классовой борьбѣ, объ экспропріаціи капиталистовъ, о коллективной собственности, о тактикѣ непосредственной борьбы, о всеобщей забастовкѣ, объ антипарламентаризмѣ и антипатріотизмѣ—все это синдикализмъ взялъ въ почти готовомъ видѣ у соціалистовъ разныхъ школъ и лишь приспособилъ къ своей классовой организаціи.

Но для всего будущаго развитія человѣчества огромное значеніе имѣетъ то, что въ лицѣ революціонныхъ синдикалистовъ на арену исторіи впервые выступилъ сознательный классъ, не носящій никакой маски, обладающій простымъ, недвусмысленнымъ „я“. До сихъ поръ всѣ подвизавшіеся въ исторіи касты, сословія, классы, партіи носили маски и старались казаться не тѣмъ, чѣмъ они были въ дѣйствительности. У нихъ не было своей подлинной личности, ихъ личность была подозрительна,

ихъ „я“—двойственно. Повѣрить имъ, такъ всѣ они заботились не о себѣ, а о другихъ, всѣ радѣли о благѣ человѣчества и уже какъ-то подъ шумокъ, между прочимъ, нечаянно обдѣлывали свои личныя и классовыя дѣла и дѣлишки. Такъ поступали духовенство, феодалы, просвѣщенный абсолютизмъ, либералы, радикалы. Исключеніе не составляло „я“ соціалъ-демократовъ и анархистовъ. То было „я“ буржуазныхъ идеологовъ, подкапывавшихся подъ буржуазію и отрицавшихъ идеологію, то было „я“ людей, стоявшихъ въ жизни внѣ рабочаго класса и говорившихъ „мы“ отъ имени пролетаріата, то было „я“ теоретическихъ матеріалистовъ, которые претендовали на то, чтобы ихъ на практикѣ считали идеальными и безкорыстными благодѣтелями рода человѣческаго, такъ что, слушая ихъ, нельзя было знать, когда же они говорятъ неправду: тогда ли, когда они клевещутъ на природу человѣка вообще и всѣ побужденія людей сводятъ къ матеріальнымъ, или тогда, когда они притворяются безкорыстными заступниками рабочихъ, а сами, между прочимъ, забираютъ въ свои руки власть, силу, почетъ.

И вдругъ на этомъ маскарадѣ, среди всѣхъ ретроградныхъ и радикальныхъ личиноносцевъ, всегда заботящихся не о себѣ, всегда заглядывающихъ въ чужую судьбу и держащихъ руки въ чужихъ карманахъ, является гость съ открытымъ, честнымъ лицомъ, является сознательный рабочій, заботящійся только о себѣ, ищущій только своего, полагающійся только на себя, рискующій только собою. На арену исторіи выступили подлинное „я“ и подлинное „мы“, подъ которыми рабочій разумѣетъ именно себя, рабочаго, и другихъ, экономически и нравственно солидарныхъ съ нимъ такихъ же рабочихъ, какъ онъ самъ, а не кого-либо третьяго. Маскарадъ оконченъ. Маски долой! Отнынѣ о всеобщемъ благѣ имѣютъ право заботиться лишь тѣ, чье классовое „я“ совпадаетъ съ общечеловѣческимъ „я“. Отнынѣ кто хочетъ говорить о пролетаріатѣ „мы“, долженъ стать пролетаріемъ, кто хочетъ быть апологетомъ синдикализма, долженъ жить синдикальною жизнью. Отнынѣ для каждаго общественнаго дѣятеля или изслѣдователя стало обязательнымъ уяснить себѣ свое

классовое „я“ такъ же несомнѣнно и опредѣленно, какъ мы сознаемъ свое личное индивидуальное „я“, ибо маскарадъ оконченъ и время посредниковъ, опекуновъ, адвокатовъ и благодѣтелей прошло.

Но какъ уяснить себѣ свое классовое „я?“ У кого искать отвѣта на эту труднѣйшую проблему соціальнаго сознанія? У революціоннаго синдикализма? Но въ вопросѣ о классахъ синдикалисты усвоили доктрину марксизма. Отвергнувъ соціалистовъ, они почти цѣликомъ приняли соціализмъ. Правы ли они? Если соціалисты оказались адвокатами, ведущими затяжную разорительную тяжбу, то не отразилось ли ихъ адвокатское корыстолюбіе на самой системѣ ихъ защиты, на ихъ доводахъ, на ихъ логикѣ? Отъ этого же вопроса зависитъ рѣшеніе и другого, еще болѣе сложнаго и труднаго вопроса—о судьбѣ самого синдикализма, о вѣроятномъ исходѣ предпринятой имъ борьбы, о его отношеніи къ судьбамъ всего человѣчества, о его вліяніи на культурное творчество. Синдикализмъ сдѣлалъ возможной критику марксизма, но самъ этой критики не произвелъ, какъ не произвели ея тѣ апологеты синдикализма, которые, подобно Лагарделю и Сорелю, раціоналистически восхваляли стихійность и, желая разсудить споръ между партіей, изъ которой они не хотѣли выйти, и классомъ, въ который не могутъ войти, застряли между обоими движеніями, такъ что ихъ классовое „я“ еще мутнѣе и ущемленнѣе, нежели у подлинныхъ с.-демократовъ. Такимъ образомъ, побѣду синдикализма надъ соціализмомъ нельзя признать полной и творчески-цѣльной. Синдикализмъ съ безпощадностью вскрылъ классовую спутанность соціалистовъ и тѣмъ субъективно обезсилилъ его, но объективно не убилъ. До возникновенія синдикализма марксизмъ пользовался въ области мысли привилегіей какой-то идейной неприкосновенности. Подобно тому, какъ въ свое время феодальный абсолютизмъ дѣлалъ себя неуязвимымъ для критики, покрываясь санкціей религіозности, а потомъ капитализмъ искалъ этой неуязвимости подъ санкціей революціонныхъ принциповъ 89 г., такъ въ наши дни с.-демократизмъ стремился занять позицію критической недосягаемости, покрываясь санкціей рабочаго класса.

Абсолютизмъ царилъ милостью Божьей, капитализмъ властвуетъ милостью свободной личности, марксизмъ утверждается на тронѣ власти милостью трудящагося человѣчества. А такъ какъ человѣчество осязательнѣе божества и больше человѣка, то одно время казалось, что позиція, занятая с.-демократіей, въ самомъ дѣлѣ неприступна. На культуру обрушились новые идейные завоеватели-деспоты, возникъ новый непререкаемый авторитетъ, тѣмъ болѣе сильный и опасный, что онъ точку опоры искалъ не на небѣ, а на землѣ. Но вотъ съ этого недосягаемаго трона марксизмъ на нашихъ глазахъ стащенъ не кѣмъ инымъ, какъ своимъ же божествомъ—трудящимся человѣчествомъ, въ лицѣ его наиболѣе сознательныхъ и безтрепетныхъ представителей. Завороженная противъ стрѣлъ критики и логики, с.-демократія свалилась отъ стрѣлы классовой розни, ею же отточенной. Рабочій классъ самъ извергъ ее изъ своей среды, и нынѣ она стоитъ предъ судомъ мысли столь же нагая и беззащитная, какъ въ свое время очутились передъ судомъ исторіи абсолютизмъ и капитализмъ. Но, повторяю, выдавъ доктрину марксизма на судъ мысли, синдикализмъ самъ этого суда не въ силахъ былъ учинить. Изъ двухъ сферъ, составляющихъ ученіе марксизма, синдикализмъ отвергъ только ту, которая обращена къ с.-декратіи, т. е. доктрину о захватѣ власти и тяготѣніе къ парламентаризму. Другую же сферу, обращенную къ рабочему классу, синдикализмъ не только не отвергъ, но всецѣло позаимствовалъ и лишь подвелъ подъ нее фундаментъ своей классовой подлинности и честности. Такимъ образомъ, судьба синдикализма тѣсно связана съ судьбою марксизма, какъ объективнаго ученія о классовой борьбѣ между капиталомъ и трудомъ, независимо отъ личности борцовъ. Если ученіе это истинно, то синдикализмъ стоитъ на вѣрномъ историческомъ пути. Если нѣтъ, то сознательному пролетаріату, непобѣдимому въ своей классовой цѣльности, придется искать иныя формы для воплощенія своей стихійной мощи.

Осудивъ соціалистовъ, революціонный синдикализмъ тѣмъ самымъ создалъ необходимость подвергнуть суду соціализмъ, заново переоцѣнить его основоположенія и цѣли, явныя и скрытыя.

II.

КРИТИКА И ПОЛЕМИКА.

Исторія моего редакторства.

Мое кратковременное редакторство въ „Новой Жизни“ возбудило въ печати противъ меня многочисленныя нареканія и нападки. Одни удивлялись тому, что я, не принадлежа къ соціалъ-демократической партіи и не имѣя съ ней ничего общаго, согласился быть редакторомъ газеты, носившей явно партійный характеръ. Такую странность критики объясняли моей неискренностью или легкомысліемъ, тѣмъ, что я увлекся моднымъ движеніемъ и со стороны присталъ къ нему. Другіе упрекали меня въ томъ, что я, будучи мистикомъ и метафизикомъ, позволялъ, чтобы подъ моимъ именемъ печатались нападки на философію и религію. Въ № 2 „Полярной Звѣзды“ г. Бердяевъ писалъ: „какъ могъ допустить г. Минскій—мистикъ, метафизикъ и эстетикъ—чтобы въ газетѣ, подписанной его именемъ, совершалось надругательство надъ тѣмъ, что, казалось, было ему всю жизнь дороже всего“... „Г. Минскій заразился философіей г. Горькаго въ минуту самую тяжелую для всякаго истиннаго мистика“.

Хочу разъ навсегда отвѣтить на всѣ эти обвиненія и нареканія, ибо, подобно тому какъ жена цезаря должна стоять внѣ подозрѣнія, точно также писатель, рѣшающійся говорить передъ обществомъ о вопросахъ нравственныхъ и религіозныхъ, не можетъ допустить, чтобы легчайшая тѣнь подозрѣнія падала на его искренность.

Смѣю думать, что всякій, знакомый съ моей литературной дѣятельностью, согласится, что никогда не давалъ я повода упрекнуть меня въ служеніи чужимъ богамъ, въ отсутствіи смѣлости и послѣдовательности. Я всегда шелъ въ литературѣ

своимъ собственнымъ путемъ, хотя-бы опаснымъ и одинокимъ, пренебрегая судомъ критики и мнѣніемъ толпы. Я одинъ изъ первыхъ, а, можетъ быть, первый заговорилъ въ современной русской поэзіи о символикѣ и мистикѣ, когда это направленіе еще не было модным, и мнѣ же пришлось выдержать на себѣ первый натискъ либеральной критики. Я одинъ изъ первыхъ заговорилъ въ русской литературѣ о новомъ религіозномъ сознаніи, въ то время когда религіозность еще считалась несовмѣстимой съ политической свободой. Полагаю, что мнѣ должны вѣрить, если скажу, что и въ данномъ случаѣ, т. е. вступая во временный издательскій союзъ съ представителями соціалъ-демократіи, я не отказывался отъ своихъ идеаловъ, но дѣйствовалъ во ихъ имя.

Прежде всего замѣчу, что добрую половину направленныхъ противъ меня удивленій и обвиненій слѣдуетъ отнести на счетъ того коренного недоразумѣнія, которое установилось въ нашей либеральной критикѣ по отношенію къ символической и мистической поэзіи, и заключается въ увѣренности, будто поэты новыхъ настроеній если не прямо враги политической свободы, то во всякомъ случаѣ политическіе индифференты. Гг. Скабичевскіе, Протопоповы не разглядѣли самаго важнаго, того, что все символическое движеніе было ничѣмъ инымъ, какъ порывомъ къ свободѣ и протестомъ противъ условныхъ, извнѣ навязанныхъ тенденцій. Когда же вмѣсто словесныхъ призывовъ къ свободѣ надъ Россіей пронеслось живое дыханіе свободы—совершилось нѣчто съ точки зрѣнія либеральной критики непонятное, а на самомъ дѣлѣ необходимое и простое. Всѣ—я подчеркиваю это слово—всѣ безъ исключенія представители новыхъ настроеній: Бальмонтъ, Сологубъ, Брюсовъ, Мережковскій, А. Бѣлый, Блокъ, В. Ивановъ — оказались пѣвцами во станѣ русской революціи. Въ лагерѣ реакціи остались поэты, чуждавшіеся символизма и вѣрные старымъ традиціямъ: Голенищевы-Кутузовы и Цертелевы. То же самое произошло и въ семьѣ русскихъ художниковъ. Утонченные эстеты изъ „Міра Искусства“ создаютъ революціонно-сатирическій журналъ въ союзѣ съ представителями

крайней оппозиціи, между тѣмъ какъ старые рыцари тенденціозной живописи, столпы передвижныхъ выставокъ, съ первымъ громомъ революціонной грозы попрятались по угламъ. Какое любопытное сопоставленіе: здоровый реалистъ Рѣпинъ—ректоръ академіи, пишущій картину государственнаго совѣта, а импрессіонистъ Сѣровъ, изъ окна той же академіи набрасывающій эскизъ казацкой атаки на толпу рабочихъ въ утро 9-го января. Удивляться впрочемъ тутъ нечему. У насъ повторилось явленіе, которое уже наблюдалось въ европейской жизни. Развѣ искреннѣйшій эстетъ, другъ прерафаэлистовъ—Моррисъ — не былъ въ то же время авторомъ соціальной утопіи и однимъ изъ главарей рабочаго движенія? Развѣ талантливѣйшіе изъ современныхъ символистовъ—Метерлинкъ и Верхаренъ—не апостолы свободы и справедливости? Союзъ между символизмомъ и революціей—явленіе внутренне необходимое. Художники съ наиболѣе утонченными нервами не могутъ не оказаться наиболѣе отзывчивыми на голосъ правды. Новаторы въ области искусства не могутъ не стать рука объ руку съ преобразователями практической жизни.

Что касается меня, то союзъ между практическимъ и теоретическимъ идеализмомъ всегда казался мнѣ неизбѣжнымъ. Для меня не было и нѣтъ сомнѣнія, что для того, чтобы русская личность очнулась отъ оцѣпенѣнія, въ которое ее повергла наша ненормальная государственность, ей одинаково необходимъ какъ внѣшній просторъ политической свободы, такъ внутренній просторъ религіозной истины. Въ то время, о которомъ идетъ рѣчь, я только-что вернулся съ юга Россіи, гдѣ въ разныхъ городахъ читалъ лекціи о проблемахъ религіозной морали. Непосредственное общеніе съ читающей публикой убѣдило меня, что синтезъ между свободной общественностью и религіей разума не только не противорѣчитъ настроенію интеллигентныхъ массъ, но всѣмъ понятенъ и желателенъ. Изъ этого турнэ я вернулся съ твердой рѣшимостью основать газету въ союзѣ съ кружкомъ лицъ, въ свободолюбіи которыхъ я былъ бы вполнѣ увѣренъ и которымъ я могъ бы поручить веденіе политическаго отдѣла, оста-

вивъ за собой философскій и художественный. Меня очень мало интересовали программныя разногласія, раздѣляющія наши крайнія партіи; мнѣ лишь было важно знать, что лица, съ которыми я вступаю въ союзъ, станутъ въ первомъ ряду въ борьбѣ за политическую свободу, ибо цѣлью моей было, чтобы эта борьба велась одновременно съ борьбой за внутреннюю религіозную свободу.

Проѣздомъ черезъ Парижъ я навѣстилъ П. Б. Струве, который, какъ редакторъ „Освобожденія“, казался мнѣ подходящимъ лицомъ для завѣдыванія политическимъ отдѣломъ задуманной газеты. Обратился я также письменно и устно къ другимъ лицамъ въ Петербургѣ и Москвѣ, въ политическомъ радикализмѣ которыхъ я не сомнѣвался. Но, конечно, наиболѣе желанными союзниками представлялись марксисты, съ которыми я уже раньше велъ переговоры по поводу газеты „Разсвѣтъ“, ибо не могло быть никакого сомнѣнія, что въ начинающейся политической борьбѣ главное ядро борцовъ за свободу составитъ организованный сознательный пролетаріатъ.

Начавъ переговоры съ кружкомъ марксистовъ, я поставилъ единственнымъ условіемъ самостоятельное завѣдываніе философскимъ и художественнымъ отдѣломъ. Во избѣжаніе недоразумѣній я передалъ кружку экземпляръ недавно вышедшей тогда моей книги „Религія Будущаго“, въ которой содержится мое философское и религіозное credo. Въ договоръ мой съ кружкомъ марксистовъ были включены слѣдующіе пункты, которые привожу дословно: „Политическій и экономическій отдѣлъ, понимая его въ самомъ широкомъ смыслѣ, ведется въ духѣ марксистской программы“. „Минскому предоставляется редактированіе литературно-философскаго отдѣла“.—„Завѣдываніе какъ политико-экономическимъ, такъ и литературно-философскими отдѣлами предполагаетъ свободу философскихъ воззрѣній руководящихъ лицъ“.—„Завѣдующіе отдѣлами автономны въ предѣлахъ своихъ отдѣловъ“. Для полноты прибавлю, что союзъ мой съ кружкомъ марксистовъ носилъ характеръ только идейный, ибо газету я уступилъ имъ безвозмездно, отъ участія въ возможныхъ прибыляхъ

изданія заранѣе отказался и, вступая въ редакцію, находился въ положеніи всѣхъ другихъ завѣдующихъ отдѣлами и сотрудниковъ.

Мнѣ казалось, что приведенными пунктами условія я обезпечилъ за собой полную свободу въ завѣдываніи философскимъ отдѣломъ. Тѣмъ не менѣе, за нѣсколько дней до выхода перваго номера я, почуявъ какую-то неопредѣленность въ отношеніи ко мнѣ товарищей, отказался отъ предполагаемаго союза и вернулъ имъ условіе. Встревоженные, они немедленно пріѣхали ко мнѣ, умоляя взять назадъ отказъ и подтверждая коллективнымъ честнымъ словомъ, что, несмотря на то, что всѣ дѣла редакціи рѣшаются большинствомъ голосовъ, моя свобода въ философско-художественномъ отдѣлѣ останется неприкосновенной. Увы! товарищи своего слова не сдержали. Они нарушили со мной договоръ съ безцеремонной рѣзкостью. Послѣ перваго же номера, сразу опредѣлившаго успѣхъ газеты, редакціонная коллегія забрала въ свои руки все изданіе, такъ что за исключеніемъ перваго листа я ни одного номера не подписалъ и не выпускалъ. Еще въ первые дни я присутствовалъ на редакціонныхъ собраніяхъ и печаталъ въ газетѣ нѣсколько статей, но вотъ является фельетонъ Горькаго, въ которомъ занятія философіей приравнены къ уженію рыбы, которое такъ любезно лѣнтяямъ, а Толстой и Достоевскій названы выразителями мѣщанскихъ идеаловъ. Я немедленно написалъ отвѣтъ Горькому, который читатель можетъ прочесть, перевернувъ нѣсколько страницъ, но редакціонная коллегія не только стала на сторонѣ Горькаго противъ меня, но и воспротивилась напечатанію моего отвѣта. На мои ссылки на нашъ договоръ, обезпечивающій мнѣ свободу философскихъ воззрѣній, товарищи отвѣтили, что по условію газета издается по марксистской программѣ, а по Марксу буржуазная литература является выраженіемъ мѣщанскихъ идеаловъ. Г. Бердяевъ можетъ теперь убѣдиться, что философіей Горькаго, или, вѣрнѣе, его отрицаніемъ философіи я не заразился. Терпѣлъ же я подъ своимъ именемъ надругательство надъ дорогими мнѣ идеями, потому что положить предѣлъ этому надругательству я могъ бы только однимъ способомъ: снявъ съ газеты свое имя и тѣмъ

прекративъ ея изданіе, ибо объ утвержденіи новаго редактора не могло быть тогда и рѣчи.

Но въ ту пору, въ самый разгаръ борьбы за свободу, я не счелъ себя въ правѣ изъ-за философски-эстетическихъ разногласій сорвать изданіе газеты, игравшей въ этой борьбѣ такую видную роль и обслуживавшей рабочій классъ, интересы котораго, по мѣрѣ того, какъ развертывалась картина борьбы, становились мнѣ все дороже и ближе. Интересы свободы и борющагося пролетаріата я ставилъ выше всѣхъ другихъ и, поступая такимъ образомъ, я, надѣюсь, остался вѣренъ тѣмъ идеаламъ, которые „были мнѣ всю жизнь дороже всего“.

Теперь, по прошествіи трехъ лѣтъ, я вспоминаю о своемъ столкновеніи съ марксистами безъ всякаго раздраженія и злобы. Конечно, товарищи поступили со мною, мягко выражаясь, некорректно, нарушили данное мнѣ слово, но передъ собою и своими партійными интересами они были вполнѣ правы. Имъ нужна была газета и, чтобы получить ее, они готовы были на всѣ честныя слова, зная напередъ, что сила вещей окажется на ихъ сторонѣ.

Къ тому же, нарушая условія со мной, они не наносили мнѣ никакого ущерба. Если я не могъ полемизировать съ Горькимъ на столбцахъ „Новой Жизни“, то ничто не мѣшало мнѣ защищать свои идеи въ любомъ другомъ изданіи. Такъ что въ смыслѣ личныхъ претензій столкновеніе мое съ представителями русской соціалъ-демократіи можно считать эпизодомъ совершенно незначительнымъ, не повлекшимъ за собой никакихъ результатовъ. Но въ другомъ свѣтѣ предстанетъ это столкновеніе, если смотрѣть на него съ точки зрѣнія общественной. Вѣдь защищалъ я передъ редакціонной коллегіей не свои личные философскіе взгляды, не тонкости мэонизма, а идеальныя цѣнности, которыя дороги всякому культурному сознанію вообще. Русскіе соціалъ-демократы за тѣ нѣсколько дней и недѣль, когда въ ихъ рукахъ очутилось вліяніе и даже какъ будто руководительство событіями, показали, какая непреходимая бездна лежитъ между ихъ партійной доктриной и практикой и духовнымъ твор-

чествомъ всего человѣчества. Съ безпредѣльной надменностью, похожей на идейную слѣпоту, они затоптали въ грязь всѣ высшія духовныя цѣнности, начиная отъ творчества геніальныхъ художниковъ, продолжая философской пытливостью мысли и кончая религіозными исканіями духа.

Если французскій революціонный синдикализмъ доказалъ, какой глубокій разладъ существуетъ между трудящимся рабочимъ классомъ и властолюбивой рабочей партіей, то въ немногіе дни и недѣли русской революціи мы воочію убѣдились, что интересы соціалъ-демократіи также непримиримы съ интересами культуры, что догматы политиканствующаго марксизма не менѣе враждебны идеальнымъ стремленіямъ интеллигенціи, чѣмъ тираннія бюрократіи и насилія реакціи.

Интеллигенція и мѣщанство.

(отвѣтъ м. горькому).

Максимъ Горькій въ своихъ „Замѣткахъ о мѣщанствѣ“ бросаетъ перчатку въ лицо всей русской дореволюціонной интеллигенціи, литературѣ, философіи, искусству. Всѣхъ интеллигентовъ, не исключая Толстого и Достоевскаго, Горькій клеймитъ прозвищемъ мѣщанъ. Проповѣдь Достоевскаго о смиреніи и Толстого о непротивленіи злу кажется ему маской для оправданія насилія и эксплоатаціи. Въ склонности интеллигентовъ къ философіи онъ видитъ признакъ ихъ умственной лѣни („мѣщанинъ любитъ философствовать, поговорить и пописать объ основныхъ проблемахъ бытія, какъ лѣнтяй удитъ рыбу“), въ запросахъ совѣсти—накожную болѣзнь мѣщанской души, въ культѣ индивидуализма—нѣчто скверное, неразрывное съ мѣщаниномъ, какъ дурной запахъ съ козломъ. Не знаю, какъ другіе интеллигенты отнесутся къ этой переоцѣнкѣ нашихъ духовныхъ цѣнностей. Мнѣ кажется, что пройти мимо нихъ молча нѣтъ возможности. Если въ нихъ заключена правда, необходимо ее признать; если—неправда, необходимо ее раскрыть.

Правъ ли Горькій? Какая-то правда, очевидно, живетъ въ его словахъ, иначе имъ не была бы дана такая сила. Силой же они дышутъ по истинѣ богатырской. Они мечутъ, дробятъ, сокрушаютъ.

Можетъ быть, это и есть та сила, которую мы называемъ духомъ революціонности. Если сравнить современную русскую жизнь съ грозно возмущеннымъ моремъ, то голосъ Горькаго слѣдуетъ назвать вихремъ этой грозы. Мысль объ угнетенномъ,

нищемъ, забытомъ народѣ приводитъ его въ ярость. Одно то, что на-ряду съ народными страданіями могла существовать какая-то оранжерейная дворянская культура, кажется Горькому чудовищнымъ. Кровь бросается ему въ голову, онъ хватаетъ первую попавшую подъ руки дубину и, ничего не видя, начинаетъ крушить направо и налѣво со всего богатырскаго размаха. И, поступая такъ, онъ, конечно, воплощаетъ собою правду революціоннаго негодованія и разрушительнаго гнѣва.

Но на-ряду съ правдой урагана существуетъ еще правда возстановленнаго равновѣсія и яснаго неба. Голосъ этой гармонической правды заглушается бурей революціи, но все-же къ нему надо прислушиваться, ибо безъ надежды на будущую гармонію революціонная гроза потеряла бы свой творческій характеръ и сдѣлалась бы предвѣстницей хаоса. Какая изъ двухъ правдъ сильнѣе, не знаю. Самый вопросъ объ этомъ кажется мнѣ празднымъ, но про себя скажу, что правда будущей гармоніи и яснаго неба мнѣ особенно родственна и дорога, можетъ быть, потому, что, выражаясь стихомъ Пушкина, „я—грамотей, я—мѣщанинъ“.

Вотъ примѣръ, объясняющій соотношеніе этихъ двухъ правдъ. На-дняхъ въ нашей газетѣ въ статьѣ І. Г-га „аграрное движеніе въ Саратовской губ.“ былъ изображенъ разгромъ крестьянскою толпою богатѣйшаго имѣнія Прозоровскаго-Голицына. „Били мраморныя статуи, рвали рѣдкія картины. Когда участники погрома набрали столько, сколько можно унести, дворецъ зажгли и удалились“.

Такъ вотъ представьте себѣ толпу обезумѣвшихъ отъ ярости крестьянъ и спросите: скрывалась ли за погромомъ этихъ новыхъ вандаловъ какая-нибудь правда и красота? Конечно, да. Правда мщенія за столѣтія рабства и нищеты, красота прорвавшейся наружу дикой воли къ свободѣ. Но кто же изъ насъ, будь на то его сила, не удержалъ бы руку разрушителей и не крикнулъ бы имъ: остановитесь? Кто изъ насъ станетъ отрицать, что разбиваемые толпою Аполлоны и Венеры сами по себѣ заключали въ себѣ правду и красоту, не мень-

шія, если не большія, чѣмъ правда и красота уничтожившаго ихъ погрома? Кто изъ насъ не пожелаетъ, чтобы въ будущемъ государствѣ свободнаго труда люди были болѣе похожи на гордыхъ и спокойныхъ олимпійцевъ, чѣмъ на озвѣрѣвшихъ отъ справедливаго гнѣва громилъ?

Статья І. Г-га объ аграрномъ движеніи въ Саратовской губ. оканчивается слѣдующими глубоко вѣрными словами: „съ проповѣдью аграрнаго террора, который есть ничто иное, какъ непосредственный продуктъ темноты и полнаго обнищанія русской деревни, соціалъ-демократія не можетъ и не должна мириться. Ибо объективной основой нашей твердой увѣренности въ неизбѣжности наступленія царства соціализма является именно безостановочное, мощное развитіе производительныхъ силъ. Тактика аграрнаго террора, тактика разрушенія производительныхъ силъ, хотя бы и временная, глубоко реакціонна“.

Мнѣ кажется, что эти мудрыя слова могутъ быть примѣнены и къ тактикѣ литературнаго погрома и критическаго террора, которую осуществляетъ Горькій въ своихъ „Замѣткахъ о мѣщанствѣ“. Правдивая въ своей непримиримости, революціонная переоцѣнка Горькаго по существу своему реакціонна, ибо она сводится къ „разрушенію производительныхъ силъ“. Переоцѣнка Горькаго, если она не будетъ въ самомъ началѣ подвергнута безпристрастной критикѣ, способна создать рознь между мыслящимъ и трудящимся человѣчествомъ, между творцами и работниками культуры, между духомъ и тѣломъ соціальнаго процесса, между интеллигенціей и пролетаріями,—двумя классами, интересы которыхъ по существу солидарны, потому что одинаково противоположны интересамъ всѣхъ другихъ классовъ: земледѣльцевъ, капиталистовъ и чиновниковъ.

Всѣ эти мои упреки по адресу Горькаго потеряли бы свою силу, если бы палица его критики обрушилась только на то, что было въ русской интеллигенціи посредственнаго, загнивающаго. Но удары Горькаго мѣтятъ выше. Онъ замахивается не на тѣ или другія вѣтви интеллигенціи, а на самый стволъ

ея и на корни. Ему ненавистна основная тенденція интеллигентовъ къ гармоніи, къ оправданію жизни, къ душевному равновѣсію. Вотъ почему онъ въ толпу мѣщанъ загоняетъ и Толстого и Достоевскаго, которыхъ называетъ мѣщанами-художниками, хотя и геніальными и „вставшими, какъ родные, въ ряды людей, чьи имена—Шекспиръ, Дантъ, Сервантесъ, Руссо и Гёте“. Ну, а къ этимъ людямъ, чьи имена Шекспиръ и Данте, примѣнима кличка мѣщанъ или нѣтъ? По новому критерію Горькаго, казалось бы, примѣнима. Положимъ, Шекспиръ, Данте и Гёте не проповѣдывали смиренія и непротивленія злу: въ этомъ причина и залогъ успѣха русскаго романа. Но всѣ они, живя подъ „тяжелыми, сѣдыми тучами реакціи“, каждый по-своему, мирились съ существующимъ строемъ и, окруженные моремъ народныхъ страданій, создавали красоту и мечтали о гармоніи. Этотъ упрекъ равно примѣнимъ и къ придворному актеру Шекспиру, и къ гибелину Данте, и къ тайному совѣтнику министру Гёте. Итакъ мѣщанинъ—Шекспиръ, мѣщанинъ—Данте, мѣщанинъ—Гёте. Но еще больше заслужили эту кличку поэты древности, мирившіеся не только съ деспотизмомъ царей, но и съ существованіемъ рабства. Итакъ мѣщанинъ—Гомеръ, мѣщанинъ—Эсхилъ, мѣщанинъ—Софоклъ,—какъ странно звучитъ это сочетаніе словъ!

Впрочемъ, къ романистамъ Горькій относится еще снисходительно, будучи самъ художникомъ слова. Толстой и Достоевскій, по его словамъ, только „однажды“ оказали плохую услугу русскому народу, именно тогда, когда проповѣдывали смиреніе и непротивленіе, хотя нужно замѣтить, что это „однажды“ длилось въ продолженіе всей ихъ дѣятельности. Гораздо рѣзче осуждаетъ Горькій экскурсіи нашей интеллигенціи въ область философіи. Но и тутъ его стрѣла летитъ дальше намѣченной имъ цѣли и попадаетъ не въ русскихъ философовъ, а въ философовъ всѣхъ вѣковъ и странъ, ибо всѣхъ ихъ одинаково тянуло говорить и писать объ основныхъ проблемахъ бытія. Выводъ отсюда слѣдующій: философскія системы Декарта, Лейбница и Спинозы являются слѣдствіемъ ихъ умствен

ной лѣни. Они изслѣдовали проблемы бытія „по той же причинѣ, по которой лѣнтяй любитъ удить рыбу“. Нужно сознаться, что эта умственная лѣнь не принесла въ Европѣ вреда никому, даже рабочему классу. Въ той же Германіи, въ которой мѣщане всего охотнѣе занимались метафизическимъ уженіемъ рыбы, и возникло всего раньше соціалъ-демократическое ученіе, какъ научная догма. Тамъ даже можно прослѣдить внутреннюю преемственность и непосредственную живую связь между обѣими умственными дисциплинами: между діалектикой абсолютнаго идеалиста Гегеля и діалектикой экономическаго реалиста Маркса.

Поистинѣ жаль, что у насъ умственная лѣнь выразилась не такъ, какъ въ остальной Европѣ. Тамъ она вызвала къ жизни цѣлую плеяду безсмертныхъ метафизиковъ, у насъ она обусловила всеобщее презрѣніе къ философскому мышленію. Гдѣ видѣлъ Горькій русскихъ интеллигентовъ, склонныхъ поговорить и пописать объ основныхъ проблемахъ бытія? Насколько я знаю, философы являются въ нашей литературѣ не чаще, чѣмъ въ лѣсу бѣлые дрозды. Философская мыслебоязнь, страхъ передъ отвлеченнымъ мышленіемъ — вотъ родственная черта, объединяющая у насъ всѣ направленія, всѣ партіи: націоналистовъ, либераловъ, народниковъ, революціонеровъ, толстовцевъ. Единственная сила, которая приводила до сихъ поръ въ движеніе русское сознаніе, это — сила совѣсти, императивъ любви къ людямъ и служенія народу. Русская литература насквозь этическая. Основной мотивъ творчества Толстого и Достоевскаго, какъ и прочей литературы, это — возбуждать любовь къ русскому народу, возвести въ перлъ созданія исторію, бытъ и самыя страданія народа. Оттого не только литература, но и вся наша интеллигенція боится метафизики, какъ бездны премудрости, куда можетъ провалиться живая любовь къ человѣку. Эстетическія и мистическія идеи появились въ русской литературѣ только въ самое послѣднее время маленькими, чуть замѣтными свѣтлыми струйками. Но большая, популярная литература до послѣдняго дня оставалась этической. Въ этомъ

отношеніи самъ Горькій растворяется безъ остатка въ нелюбимой имъ „мѣщанской“ литературѣ, ибо все, что онъ писалъ, проникнуто морализмомъ и боязнью отвлеченной мысли. Въ сущности, нападая на буржуазную литературу и философію, онъ только повторяетъ анти-культурные доводы, высказанные Толстымъ въ трактатѣ „Что такое искусство“. Но то, что было понятно въ устахъ народника и христіанина, становится внутреннимъ противорѣчіемъ въ устахъ соціалиста.

Грѣхъ интеллигенціи заключается не въ томъ, что она создала сокровища науки, искусства и философіи, а въ томъ, что она наслаждалась этими сокровищами грубо-эгоистично, въ забвеніи народныхъ страданій и на счетъ народнаго труда. Не мелодіи Бетховена плохи, а плохо то, что ихъ слушаетъ небольшая кучка людей, сидя въ роскошно освѣщенномъ залѣ, въ то время, какъ на улицѣ мерзнутъ на морозѣ кучера и извозчики, въ ожиданіи окончанія концерта. Многое, конечно, созданное въ условіяхъ эксплоатаціи, внутренно ничтожно, лживо и обречено на забвеніе, но такова судьба всякаго творчества. Выживаетъ только истинно прекрасное и рѣдкое. Съ побѣдой пролетаріата все истинно-прекрасное станетъ всеобщимъ народнымъ достояніемъ, и въ предвидѣніи этой побѣды мы должны беречь, а не обезцѣнивать и, тѣмъ болѣе, не разрушать эти сокровища духа. Они принадлежатъ не намъ, а тѣмъ, кто призванъ намъ наслѣдовать. Поэтому мы не въ правѣ жечь и дымомъ по вѣтру пускать чужія богатства.

Ноябрь, 1905 г.

Абсолютная реакція.

Леонидъ Андреевъ и Мережковскій.

I.

Всякій, кому дороги интересы истины вообще и русскаго самосознанія въ особенности, не можетъ безъ грусти смотрѣть на рецидивъ самой грубой, самой суевѣрной религіозности, въ который впала нѣкоторая часть нашихъ писателей. Среди нихъ первое мѣсто, по таланту и трудолюбію, несомнѣнно занимаетъ Мережковскій, съ его проповѣдью новой апокалипсической церкви и теократическаго государства. Впрочемъ, свою сектантскую проповѣдь Мережковскій заботливо кутаетъ въ формы критическихъ статей, и такимъ образомъ онъ сдѣлался творцомъ особаго, еще небывалаго рода литературной критики. До сихъ поръ мы знали критику эстетическую, психологическую, общественную, философскую. Мережковскій создалъ критику миссіонерскую, проповѣдническую. Каждая проповѣдь, какъ извѣстно, должна быть обмотана вокругъ какого-нибудь текста. Мережковскій избралъ текстомъ для своей „неохристіанской“ проповѣди всю русскую литературу. Какъ будто онъ опасался, что въ неприкрытомъ видѣ его религіозная идея не будетъ принята русскимъ читателемъ. И вотъ онъ дѣлаетъ надъ читателемъ нѣкоторое непримѣтное насиліе, заставляетъ слушать себя, скрываясь за словами, мыслями и образами любимыхъ писателей. Не онъ, Мережковскій, раскрываетъ тайны Апокалипсиса, а старецъ Зосима, Раскольниковъ, Иванъ Карамазовъ. Миссія

Мережковскаго стала такимъ образомъ дѣломъ всѣхъ русскихъ писателей, всѣхъ созданныхъ ими героевъ. Мережковскій никогда не проповѣдуетъ своими словами,—всегда чужими, всегда цитатами. Но Мережковскій на самомъ дѣлѣ устраняетъ подлиннаго автора, скрываетъ его отъ глазъ читателя и создаетъ изъ цитатъ своего собственнаго, самодѣльнаго Толстого, Достоевскаго, Андреева, которые, конечно, подтверждаютъ все, что угодно критику. Въ Англіи, говорятъ, есть адвокаты, которые такъ умѣло ставятъ вопросы свидѣтелю и такъ искусно толкуютъ его отвѣты, что желательный тезисъ всегда является доказаннымъ. То, что для такого опытнаго адвоката отвѣты свидѣтеля, то для Мережковскаго—цитаты, и нужно сознаться, что въ искусствѣ пользоваться цитатами у него нѣтъ равныхъ. Мережковскій во главѣ своихъ цитатъ—это Наполеонъ во главѣ своихъ воинствъ. Онъ тайновидецъ книжныхъ цитатъ. Есть цитаты,—нѣкоторыя слова Достоевскаго,—которыя Мережковскій приводитъ сто, нѣсколько сотъ разъ—и каждый разъ онѣ сверкаютъ, какъ новыя. Мережковскому достаточно фразы, одного выраженія, намека, чтобы создать цѣлое словесное событіе. Благодаря этому необычайному мастерству, критическіе этюды Мережковскаго на первый взглядъ кажутся блестящими маневрами, парадами мыслей и словъ, но вскорѣ начинаешь находить ихъ безсодержательными. Въ нихъ нѣтъ главнаго достоинства критики—исканія въ разбираемомъ писателѣ его индивидуальныхъ, неповторяемыхъ, неожиданныхъ чертъ.

Мережковскій, наоборотъ, находитъ въ писателѣ лишь то, чего ищетъ, свои же вопросы получаетъ перечеканенными въ отвѣты. Страстность же, умственное кипѣнье, нервная напряженность этой сектантской проповѣди сильно утомляютъ,—и одинъ знакомый психіатръ говоритъ мнѣ, что второй томъ о Толстомъ и Достоевскомъ напоминалъ ему буйное отдѣленіе, въ которомъ паціентка, вообразивъ себя роженицей, кричала голосомъ въ теченіе двухъ лѣтъ. И если бы еще Мережковскій рожалъ истину! Когда-то, проповѣдуя нитчеанство, онъ написалъ замѣчательную статью о Пушкинѣ. Но съ тѣхъ поръ

сколько таланта, сколько нервной силы, сколько труда ушло на борьбу съ разумомъ, на защиту слѣпой и ослѣпляющей вѣры, на завязываніе критическихъ узловъ, распутать которые очень не легко. По существу каждый критическій этюдъ Мережковскаго является исповѣданіемъ вѣры и споромъ о вѣрѣ. Но какъ только захочешь вступить съ проповѣдникомъ въ споръ и доказать ему и другимъ ложь и обветшалость его вѣры, какъ проповѣдникъ давно исчезъ и передъ тобою переговариваются Достоевскій, Герценъ, Бакунинъ, о. Паисій, Ставрогинъ,—и то не подлинные, а призрачные, составленные изъ цитатъ. Для того, чтобы распутать эти критическіе узлы, приходится совершать тройную работу. Во-первыхъ, показать, каковъ подлинный критикуемый авторъ. Во-вторыхъ, какимъ представилъ его Мережковскій. И, въ-третьихъ, подвергнуть критикѣ ту религіозную идею, для проповѣди которой критикуемый авторъ былъ лишь поводомъ. Я постараюсь совершить эту тройную работу на примѣрѣ критической статьи Мережковскаго объ Андреевѣ, какъ наиболѣе близкой намъ по времени и наименѣе сложной по содержанію.

Легко понять, чего искалъ Мережковскій въ Андреевѣ, что онъ хотѣлъ и долженъ былъ отыскать. Безбожіе и пессимизмъ Андреева—вотъ текстъ, который долженъ былъ показаться Мережковскому особенно заманчивымъ. И позиція Мережковскаго на первый взглядъ представляется очень сильной. Въ самомъ дѣлѣ, если Василій Ѳивейскій, усомнившись въ Богѣ и въ чудѣ воскресенія, видитъ въ человѣкѣ только „проклятое мясо“ и самъ падаетъ мертвый отъ ужаса, если атеистъ Андреевъ всю „Жизнь человѣка“ сводитъ къ безцѣльному и болѣзненному верченію въ колесѣ, подъ хохотъ уродливыхъ старухъ и равнодушное молчаніе „нѣкто въ сѣромъ“, то отсюда выводъ, казалось бы, только одинъ: для того, чтобы человѣкъ пересталъ быть „проклятымъ мясомъ“, а жизнь—безцѣльнымъ зломъ, необходимо снова увѣровать въ чудесное. Мережковскій былъ бы правъ, если бы человѣку не оставалось другого исхода, какъ сдѣлать выборъ между слѣпою вѣрою и слѣпымъ отчаяніемъ.

Къ счастью, въ дѣйствительности оно не такъ. Есть еще третье отношеніе къ жизни, равно далекое отъ вѣры и отчаянія, есть высшая религіозность, почерпаемая не изъ мертвыхъ книгъ и не изъ преданій, а изъ вѣчно живого, вѣчно свѣтлаго источника разума, и весь вопросъ въ томъ, что ближе къ этой высшей истинной религіозности—атеизмъ ли отчаявшагося и „глупаго“ Ѳивейскаго, или неохристіанство жизнерадостнаго и умнаго Мережковскаго.

Можетъ быть. Мережковскій правъ, называя Ѳивейскаго „просто глупымъ“. Въ своей простотѣ и глупости Ѳивейскій полагалъ, что если чудесное благо воскресенія возможно, то оно не должно висѣть, словно прикрѣпленное на ниточкѣ къ небу, маня и дразня испуганное смертью, безпомощное человѣчество, а должно быть доступно людямъ въ тѣхъ случаяхъ, когда злодѣянія смерти слишкомъ жестоки. Ѳивейскому въ его глупости кажется, что если Богъ уже дважды побѣдилъ смерть—въ первый разъ воскресивъ Лазаря, а во второй разъ воскресши самъ, то Онъ долженъ теперь помочь вѣрующему въ него сельскому попу Ѳивейскому и воскресить мертваго Семена, у котораго остались безпомощные вдова и дѣти. Чудо не совершается, „гніющая масса“ не оживаетъ, и вотъ неумный, а, можетъ быть, безумный или, всего вѣрнѣе, безумно любящій и до безумія вѣровавшій Ѳивейскій бросается вонъ изъ церкви и умираетъ. „Такъ зачѣмъ же я вѣрилъ? Такъ зачѣмъ же Ты далъ мнѣ любовь къ людямъ и жалость—чтобы насмѣяться надо мною!“ вопіетъ онъ передъ смертью. Ѳивейскій сразился съ вѣрой,—но можно ли признать его побѣжденнымъ? Физически онъ, конечно, былъ побѣжденъ. Сердце его порвалось, не выдержало ни ужаса передъ „гніющей массой“, ни скорби о своей безсильной любви. Но кое въ чемъ Ѳивейскій побѣдилъ. Одно духовное благо онъ спасъ невредимымъ: сознаніе верховныхъ правъ своей личности. Всѣмъ своимъ существомъ онъ чувствуетъ, что есть какіе-то вѣсы, на которыхъ разумъ и любовь невѣдомаго сельскаго попа вѣсятъ столько же, какъ страданія и любовь сына человѣческаго. Онъ требуетъ у Христа чуда, какъ

равный у равнаго. Ѳивейскій потерялъ вѣру въ Бога, но сохранилъ увѣренность въ своей личности. А такъ какъ личность является единственнымъ источникомъ всякой религіозности и святости, и истины, то возможно, что Ѳивейскій и вовсе не былъ побѣжденъ. Возможно, что, ужаснувшись при видѣ невоскресшей „гніющей массы“, Ѳивейскій за своимъ же ужасомъ самъ обрѣлъ воскресеніе духовное, ибо, умерши, какъ членъ церкви, онъ воскресъ, какъ личность, умерши, какъ вѣрующій, воскресъ, какъ познающій. Отрицаніе чуда окрылило Ѳивейскаго, и онъ побѣжалъ изъ церкви съ такою силой, что, свалившись въ пути, „сохранилъ въ своей позѣ стремительность бѣга, какъ будто и мертвый продолжалъ онъ бѣжать“. Какъ ни малъ совершенный Ѳивейскимъ подвигъ, какъ ни отсталъ онъ въ своемъ развитіи отъ такихъ титановъ мысли и чувства, какъ Кантъ и Штирнеръ, все же нужно сознаться, что побѣжалъ онъ въ томъ же направленіи, въ какомъ шли всѣ освободители человѣческой личности, ибо бѣжалъ Ѳивейскій, обращенный спиною къ гробу съ „гніющей массой“, къ мертвой вѣрѣ, а лицомъ—къ простору космоса, къ дѣйствительнымъ благамъ свободы и разума. Его слабое сердце было полно отчаянія недавнихъ разочарованій, но тѣ, что пойдутъ по его слѣдамъ, поймутъ его побѣду и почувствуютъ свѣтлую радость. Атеизмъ и матеріализмъ только первые этапы на его пути; за ними выходъ къ высшей религіозности и откровеніямъ мистическаго разума, къ которымъ Ѳивейскій, самъ того не сознавая, и стремился изъ духоты суевѣрій.

Нѣчто противоположное произошло съ Мережковскимъ, какъ съ религіознымъ мыслителемъ. Свои поиски истины онъ началъ далеко отъ церкви, на вольномъ просторѣ эллинской красоты и нитчеанства, и первые его труды—Юліанъ Отступникъ и Леонардо да Винчи—еще проникнуты буйнымъ духомъ возрожденія и гордостью „сверхчеловѣка“. Но и Мережковскаго, какъ Ѳивейскаго, охватилъ ужасъ смерти, и онъ, какъ Ѳивейскій, захотѣлъ побѣдить смерть чудомъ воскресенія во плоти, съ тою, впрочемъ, разницей, что „глупый“ попъ пожелалъ воскресенія

не ради умершаго Семена, а ради жены и дѣтей Семена, изъ великой жалости къ страданіямъ маленькихъ, никому не зримыхъ, гдѣ-то неслышно плачущихъ людей,—между тѣмъ, какъ образованный писатель возжаждалъ воскресенія во имя послѣдняго, абсолютнаго комфорта жизни. Принять міръ онъ согласенъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, чтобъ трагедія смерти потеряла свою трагическую безвыходность и превратилась въ комедію умиранія, чтобы крестныя муки приготовленной каждому Голгоѳы, укоряющій вопль каждаго: зачѣмъ? и согласіе немногихъ лучшихъ на то, чтобы совершилось трагическое таинство,—чтобы все это существовало такъ себѣ, для сценическаго эффекта, а чтобы на самомъ дѣлѣ умершій сейчасъ же или современемъ, съ соблюденіемъ очереди, опять очутился въ живыхъ, подобно герою мелодрамы, воскресъ не только духомъ и разумомъ, а плотью, пріобрѣлъ свою прежнюю плоть, но уже непроницаемую для смерти, плоть съ вѣчными волосами и нетлѣнною кожею. А такъ какъ разумъ твердитъ намъ, что въ условіяхъ реальности такое воскресеніе невозможно, то Мережковскій отрекся отъ разума во имя вѣры. И вотъ въ то время, когда Ѳивейскій, потерявъ вѣру въ воскресеніе во плоти, самъ воскресъ, какъ разумная личность, Мережковскій, укрѣпившійся въ этой вѣрѣ, умертвилъ разумъ и способность свободной критики, безъ которой личность немыслима. Ѳивейскій, ужаснувшись гроба съ „гніющей массой“, бросился на вольный просторъ космоса—Мережковскій, подъ вліяніемъ этого ужаса, побѣжалъ назадъ. Ѳивейскій устремился отъ гроба, Мережковскій къ гробу. Подобно птицѣ, которая, до самозабвенія испугавшись раскрытой пасти змѣи, отъ испуга и забвенія падаетъ въ эту пасть, такъ Мережковскій, сосредоточившись на мысли о зіяющей, безвоскресной смерти, самъ очутился въ зіяющемъ гробѣ мертвыхъ словъ и цитатъ, самъ сдѣлался религіознымъ мертвецомъ и призракомъ и примкнулъ воображеніемъ, прилѣпился мыслью къ сонму другихъ религіозныхъ призраковъ—къ разнымъ Антихристамъ, Сатанамъ, князьямъ міра, дьяволамъ и дьяволицамъ, бѣсамъ большимъ, среднимъ и малымъ—словомъ, ко всѣмъ чертямъ.

Не удивительно, что Мережковскій не понялъ трагедіи Ѳивейскаго, не могъ, и, что всего грустнѣе, не хотѣлъ ее понять. Въ ослѣпленіи своею религіозною миссіей онъ сдѣлалъ критическое упущеніе, граничащее съ курьезомъ,— проглядѣлъ въ психологіи Ѳивейскаго и въ творчествѣ Андреева основной ихъ мотивъ—мотивъ любви къ людямъ, т. е. проглядѣлъ все.

Мережковскій представляетъ дѣло такъ, будто Ѳивейскій по глупости искушалъ Бога, самъ искушаемый діаволомъ, будто, обращаясь къ Богу, онъ говоритъ: „сказано, что вѣра въ Тебя творитъ чудеса. Вотъ я увѣрую въ Тебя и потребую совершить чудо, чтобы увидѣть, дѣйствительно ли Ты существуешь". Если бы это было такъ, если бы Ѳивейскій сказалъ: сперва увѣрую, а потомъ посмотрю, то, конечно, онъ былъ бы „просто глупъ" и его трагедія нисколько не свидѣтельствовала бы противъ чуда. Въ дѣйствительности же Ѳивейскій подкапывается подъ вѣру и подъ чудо съ той стороны, которой не затрагивалъ европейскій атеизмъ. Трагедія Ѳивейскаго раскрываетъ намъ, что чудо несовмѣстимо не только съ разумомъ, но еще болѣе съ совѣстью, что вѣра всего больше противорѣчитъ любви, ибо если мы допустимъ, что какой-нибудь богъ или человѣкъ или богочеловѣкъ когда-либо совершилъ одно чудо, вернулъ изъ жалости зрѣніе одному слѣпому или воскресилъ одного умершаго, то тѣмъ самымъ мы признаемъ такого Бога отвѣтственнымъ за слѣпоту всѣхъ, кого онъ не пожалѣлъ, за смерть всѣхъ, кого онъ не воскресилъ. Такой Богъ, который могъ бы исцѣлить и воскресить, но не исцѣляетъ и не воскрешаетъ, кажется любящему Ѳивейскому не богомъ любви, а богомъ ненависти и злорадства, и такого Бога онъ дѣйствительно проклинаетъ или отрицаетъ, изъ церкви такого Бога Ѳивейскій убѣгаетъ, и не одинъ, а вслѣдъ всему человѣчеству. Если человѣкъ, искушающій Бога, требующій чуда, какъ доказательства его бытія, антирелигіозенъ, ибо безбоженъ, то и Богъ, искушающій человѣка, дающій ему отъ времени до времени чудо, какъ доказательство своего бытія, столь же антирелигіозенъ, ибо безчеловѣченъ.

Наша совѣсть, какъ и разумъ мирятся съ божествомъ только

въ мэоническомъ постиженіи, при которомъ исключается самое понятіе о возможности вмѣшательства въ міръ явленій, съ такимъ Богомъ, который не можетъ ничего давать и дарить, ибо уже отдалъ, уже принесъ въ жертву ради міра всего Себя; наша совѣсть и нашъ разумъ пріемлятъ только такую религію, въ которой трагедія міра переходитъ въ трагедію Бога, въ ней оправдывается и освящается.

Не понявъ и не хотѣвъ понять трагедіи Ѳивейскаго, Мережковскій не понялъ и не хотѣлъ понять всѣхъ другихъ произведеній Андреева. Подлинный Андреевъ показываетъ намъ, что анархистъ Савва, „взрывающій Бога“, не только не теряетъ любви къ людямъ и правдѣ, но становится титаномъ любви, съ такой нетерпиливой страстностью влюбляется въ будущую правду, что изъ-за нея готовъ сжечь огнемъ всю теперешнюю ложь, оголить землю. Подлинный Андреевъ показываетъ, что астрономъ Сергѣй Николаевичъ, отрицая внѣшняго міру Бога, находитъ свою радость и свое безсмертіе въ созерцаніи этого закономѣрнаго и гармоническаго міра, сознаетъ себя въ этомъ мірѣ „сыномъ вѣчности“. Но Мережковскому до этого нѣтъ дѣла. Онъ вопрошаетъ своего собственнаго, изъ цитатъ созданнаго Андреева, и тотъ подтверждаетъ, что Савва хотѣлъ сжечь землю не изъ избытка любви, а потому, что никого не любилъ, а не любилъ онъ никого, потому что онъ—слуга дьявола, а служитъ онъ дьяволу потому, что расходится съ Мережковскимъ въ пониманіи чуда.

Идетъ свободный „голый человѣкъ“—восклицаетъ Мережковскій, ставя въ кавычки слова, взятыя у Андреева,—абсолютный босякъ, „сынъ вѣчности“, побѣдившій Сына Божьяго. Это—обратный Апокалипсисъ съ побѣдою звѣря надъ Богомъ. Савва постоянно говоритъ объ огнѣ всемірнаго разрушенія. И Апокалипсисъ говоритъ о томъ же... Савва не безбожникъ. Онъ только вѣритъ въ противоположнаго Бога-Дьявола.

Чтобы окончательно доказать адово, антихристово происхожденіе непримиримаго революціонера и мирнаго ученаго, Мережковскій прибѣгаетъ въ пріему словесныхъ сближеній. Іуда, обращаясь къ распятому Христу, говоритъ у Андреева: „Въ адъ

меня пошлешь? Ну, что же. Я пойду въ адъ. И на огнѣ твоего ада буду ковать желѣзо, ковать желѣзо и разрушу Твое небо".

Въ этой фразѣ есть слово желѣзо. Затѣмъ Савва, какъ извѣстно, подкладываетъ подъ икону разрывной металлическій снарядъ. Металлическій, можетъ быть, желѣзный. Опять слово желѣзо. Сергѣй Николаевичъ говоритъ о силѣ желѣзнаго тяготѣнія, которая держитъ гармонію міра. Желѣзнаго! Наконецъ, въ „Жизни человѣка" „Нѣкто въ сѣромъ" упоминаетъ о кругѣ желѣзнаго предначертанія, который проходитъ человѣкъ. У Мережковскаго въ рукахъ неоспоримое доказательство въ пользу воскресенія во плоти.

— Это іудино желѣзо,—спрашиваетъ онъ,—не желѣзо ли адской машины, которою Савва хочетъ „взорвать бога", не „сила ли желѣзнаго тяготѣнія", которой покорствуютъ звѣзды, не „кругъ ли желѣзнаго предначертанія", въ который „нѣкто въ сѣромъ" включилъ „Жизнь человѣка" и самого Сына Человѣческаго?" И, приведя еще двѣ, три цитаты, Мережковскій заключаетъ: „все такъ и не можетъ быть иначе, если Христосъ не воскресъ".

Но вѣдь, пользуясь такимъ критическимъ методомъ, можно причислить къ исчадіямъ ада кого угодно: Бисмарка, котораго прозвали желѣзнымъ канцлеромъ, Петра Великаго, который обладалъ желѣзной волей, и, наконецъ, перваго встрѣчнаго, ибо каждый изъ насъ прикосновененъ къ желѣзу, хотя бы тѣмъ, что ѣздитъ по желѣзной дорогѣ. Въ этомъ безподобномъ разсужденіи Мережковскаго особенно поразительно отношеніе его къ закону тяготѣнія, которому покорствуютъ звѣзды. Когда Галилей провозгласилъ о движеніи земли, святая инквизиція привлекла его къ суду за дьявольскую ересь. Но съ тѣхъ поръ церковь, казалось, примирилась съ закономъ тяготѣнія, о которомъ даже при старомъ режимѣ позволялось упоминать въ правительственныхъ семинаріяхъ. Неужели Мережковскій, защищая чудо противъ закономѣрности, въ своемъ религіозномъ рецидивѣ уже дошелъ до той черты, на которой стояла святая инквизиція? Неужели въ русской литературѣ, на-ряду съ великимъ инквизи-

зитором, завелись и маленькіе инквизиторы, которые будутъ пытать и мучить разумъ и истину во всѣхъ ихъ проявленіяхъ, до закона тяготѣнія включительно? Или же слова объ іудиномъ происхожденіи закона тяготѣнія сорвались съ пера Мережковскаго, безъ смысла, среди опьяненія цитатами?

Но вернемся къ Андрееву. Послѣдняя его повѣсть озаглавлена „Тьма“. Мережковскій, въ интересахъ своей миссіи, не могъ не использовать этихъ обстоятельствъ, и то, что она послѣдняя (т. е. послѣдняя въ прошломъ году) и что она такъ называется. И въ томъ и другомъ Мережковскій видитъ неоспоримое доказательство пребыванія Андреева въ сѣтяхъ дьявола. И вотъ почему. Дьяволъ,—догадывается Мережковскій,—„ведетъ человѣка сквозь всѣ проклятія, безумства и муки свободы къ послѣдней мудрости вольнаго рабства, къ послѣднему отдыху въ сладчайшей тьмѣ небытія“.

Написавъ слова о „тьмѣ небытія“, Мережковскій продолжаетъ: „Тьма“ называется послѣдній разсказъ Андреева.

И такъ, дьяволъ ведетъ къ тьмѣ, а разсказъ Андреева называется „Тьмою“. Мостикъ перекинутъ. Послѣ этого Мережковскій приводитъ одну цитату изъ „Тьмы“, именно обращеніе террориста къ проституткѣ („пей за нашу братію, за подлецовъ, за мерзавцевъ, за трусовъ, за раздавленныхъ жизнью, за всѣхъ слѣпыхъ отъ рожденья... Зрячіе, выколемъ себѣ глаза“ и т. д.)—и дѣлаетъ такое заключеніе: „это и значитъ: долой революцію, долой солнце свободы! Да здравствуетъ „тьма“! да здравствуетъ реакція“!

Тотъ, кто не читалъ подлиннаго Андреева и узналъ бы о немъ только по критикѣ Мережковскаго, рѣшилъ бы, конечно, что герой „Тьмы“ разочаровался въ свободѣ (прошелъ „сквозь всѣ проклятія, безумства и муки свободы“), извѣрился въ революціи („долой революцію!“), пожелалъ „вольнаго рабства“ („да здравствуетъ реакція!“), отвернулся душой отъ презрѣнной жизни и ненавистныхъ людей и обратился къ самодовольству забвенія „къ послѣднему отдыху въ сладчайшей тьмѣ небытія“. Но мы, читавшіе подлиннаго Андреева, можемъ заключить лишь объ

одномъ: какъ, однако, непроницаемо толсты должны быть бѣльма слѣпой вѣры, если ослѣпленный ими, такой, когда-то зоркій критикъ, какъ Мережковскій, если авторъ статьи о Пушкинѣ могъ пройти мимо Андреева, не увидавъ его лица. Поистинѣ, рукою Мережковскаго, когда онъ писалъ объ Андреевѣ, водила мстительная или насмѣшливая судьба, и, говоря о вольномъ рабствѣ и сладчайшей тьмѣ небытія, онъ, самъ того не вѣдая, точнѣйшимъ образомъ опредѣлялъ ту непроглядную тьму и слѣпоту вѣры—не добродушно дѣтской, а старчески разогрѣтой, не просто мертвой, но напитанной трупнымъ ядомъ, — въ которой Мережковскій очутился въ концѣ своихъ религіозныхъ исканій и куда онъ считаетъ своей священной миссіей завлекать другихъ.

„Тьма“ Андреева не такова, и мы, читавшіе ее въ подлинникѣ, знаемъ, что герой этого разсказа добровольно гаситъ огонь и уходитъ въ тьму не изъ ненависти и не изъ усталости, а во имя высшей, послѣдней любви. „Если нашими фонариками не можемъ освѣтить всю тьму, погасимъ же огни и всѣ полѣземъ въ тьму“,—говоритъ онъ, предпочитая, изъ любви ко всѣмъ, быть со всѣми въ темнотѣ, чѣмъ самому держать фонарикъ. Тамъ, куда приводитъ Мережковскій,—послѣднее спасеніе понимается не такъ. Лишь бы самому спастись, самому съ нетлѣнными волосами и кожею пробраться въ жизнь вѣчную, а остальные—осужденные на послѣднемъ полевомъ судѣ—пусть будутъ ввергнуты въ тьму вѣчную, въ озеро, горящее огнемъ и сѣрою. Но не даромъ герой послѣдняго разсказа Андреева состоитъ въ родствѣ съ Василіемъ Ѳивейскимъ и Саввою. Онъ поклоняется духу живому и поэтому спасеніе понимаетъ по иному: если всѣмъ нельзя жить на свѣтѣ, то и онъ хочетъ жить во „тьмѣ“; ибо тьма въ любви свѣтлѣе, нежели свѣтъ въ раздѣленіи.

Мережковскій хотѣлъ бы видѣть во „Тьмѣ“ Андреева проповѣдь самодовольства, призывъ къ сладчайшему усыпленію въ небытіи. Но едва-ли во всемірной литературѣ отыщется другое произведеніе, въ которомъ чувство самодовольства было бы преодолѣно до такой глубины, почти абсолютной, какъ во „Тьмѣ“. Можетъ быть, ни въ какой другой литературѣ, кромѣ русской,

этотъ разсказъ не могъ бы появиться. Въ немъ заключается завѣтъ какой-то новой любви, съ культурно-европейской точки зрѣнія, можетъ быть, и не понятной, любви какъ бы бездѣйственной и не грѣющей, а, на самомъ дѣлѣ, наиболѣе энергичной и сжигающей. Припоминается притча о несчастномъ и его друзьяхъ. Потерялъ нѣкто близкихъ сердцу и предался безутѣшному горю. Пришли его друзья и стали его утѣшать словомъ. Одинъ убѣждалъ его не убиваться объ умершихъ, ибо всѣ люди смертны; другіе убѣждали его не убиваться, ибо всѣ люди безсмертны. Но несчастный не утѣшался. Тогда пришли другіе друзья и стали утѣшать его дѣломъ, привели въ порядокъ его домъ, накормили дѣтей. Но несчастный этихъ заботъ не замѣтилъ и продолжалъ отчаяваться. Наконецъ, пришелъ его послѣдній лучшій другъ и, не утѣшая ни словомъ, ни дѣломъ, самъ предался безутѣшной скорби, сѣлъ рядомъ съ нимъ, разодралъ свои одежды, чѣмъ и утѣшилъ скорбящаго, который увидѣлъ, что онъ не одинъ въ своемъ горѣ. Точно также герой „Тьмы“ спасаетъ падшую душу тѣмъ, что отказывается, изъ любви къ ней, отъ служенія людямъ словомъ и дѣломъ, дабы эта падшая душа почувствовала себя не одинокой въ своемъ паденіи, дабы своимъ паденіемъ добровольнымъ оправдать ея невольное паденіе.

Критики, и въ ихъ числѣ Розановъ, упрекали Андреева въ парадоксальности и даже несбыточности его темы. Однако, стоило бы критикамъ обернуться на нашу дѣйствительность, и они увидѣли бы, что герой „Тьмы“ не придуманъ Андреевымъ, что этотъ герой не кто иной, какъ вся дореволюціонная русская интеллигенція, вся русская литература, вышедшая изъ народа въ своихъ настроеніяхъ, и вернувшаяся къ нему въ своей любви. Развѣ Достоевскій не погрузился добровольно въ тьму нашихъ „исконныхъ началъ“, лишь бы быть вмѣстѣ съ народомъ во мракѣ суевѣрія и рабства, чѣмъ отдѣльно отъ него въ свѣтѣ разума и свободы. Развѣ Толстой добровольно не ушелъ въ тьму недѣланія и непротивленія, чтобы быть вмѣстѣ съ народомъ во мракѣ невѣжества, чѣмъ отдѣльно отъ него въ свѣтѣ культуры. Разница между ними и героемъ „Тьмы“ та, что ихъ идеа-

Государственная Сов... БИБЛИОТЕКА

лизировали народную тьму, возвели ее въ перлъ созданья, а анархистъ Андреева идетъ во „тьму“, называя ее тьмою. Но вѣдь нужно помнить, какъ различенъ объектъ ихъ любви.

Герой разсказа Андреева стоитъ передъ проституткой, создавшей тьму своимъ собственнымъ паденіемъ, а Достоевскій и Толстой любили народъ, никогда ни въ чемъ не падшій, сохранившій нетронутой всю свою правду, пребывавшій во тьмѣ лишь потому, что дикая исторія помѣшала ему выбраться на свѣтъ и проявить эту скрытую въ душѣ правду. Тѣмъ не менѣе, психологическая сущность и тутъ и тамъ одинакова: добровольный отказъ отъ свѣта, отъ разума, отъ культуры изъ любви къ тѣмъ, кто пребываетъ во тьмѣ. Андреевъ унаслѣдовалъ отъ творцовъ русской литературы ихъ драгоцѣннѣйшее достояніе—чувство неутолимой, всеобъемлющей любви къ тѣмъ, кто пребываетъ во тьмѣ. Но Андреевъ не унаслѣдовалъ ихъ вѣры въ святость этой тьмы и отсюда вся кажущаяся безвыходность его пессимизма. Онъ любитъ тѣхъ, кто въ его глазахъ остается неоправданнымъ, онъ любитъ тѣхъ, кто не любитъ, онъ любитъ тьму, которую не въ силахъ освѣтить,—вотъ ключъ къ пониманію всего творчества Андреева. Этотъ основной разладъ проходитъ черезъ всѣ его произведенія, въ однихъ звуча сильнѣе, въ другихъ—слабѣе. Особенно рѣзко звучитъ онъ въ Іудѣ Искаріотѣ, въ „Жизни человѣка“ и въ „Тьмѣ“. Іуда любитъ Христа, но считаетъ, что міръ недостоинъ Христа, любитъ любовь, но презираетъ человѣчество, презираетъ объектъ любви.

Въ чемъ же онъ правъ, въ своей любви или въ своей ненависти? Кто обманулъ Іуду—вотъ вопросъ, который онъ разрѣшаетъ опытомъ своего предательства. Онъ предаетъ Христа, онъ ставитъ Христа въ такое положеніе, когда толпа и апостолы, если въ ихъ душѣ горитъ хоть одинъ лучъ свѣта, должны откликнуться, засіять любовью, заступиться за Христа. Если они заступятся, онъ, Іуда, былъ неправъ, но зато оправдана жизнь. Если не заступятся, онъ, Іуда, побѣдилъ, но жизнь осуждена. „Когда былъ поднятъ молотъ, чтобы пригвоздить къ

дереву лѣвую руку Христа, Іуда закрылъ глаза и цѣлую вѣчность не дышалъ, не видѣлъ, не жилъ, а только слушалъ"... „Такъ же ясно, какъ ужасную побѣду свою, видитъ Искаріотъ ея зловѣщую шаткость. А вдругъ они поймутъ"... „Вдругъ всею своею грозною массой мужчинъ, женщинъ и дѣтей они двинутся впередъ, молча, безъ крика, сотрутъ солдатъ, зальютъ ихъ по уши своею кровью, вырвутъ изъ земли проклятый крестъ и руками оставшихся въ живыхъ высоко надъ теменемъ земли поднимутъ свободнаго Іисуса! Осанна! Осанна!" Но апостолы разбѣжались, толпа не возстала и Христосъ умеръ. Свершилась „ужасная побѣда" Іуды, жизнь осуждена, и онъ умираетъ, какъ Христосъ, на деревѣ, умираетъ отъ любви къ неоправданной любви, изъ любви къ неосвѣщенной Тьмѣ. И кто знаетъ, можетъ быть, въ какомъ-то порядкѣ жертва Іуды, любившаго не міръ, не человѣчество, а только любовь, является самою безкорыстною.

Въ „Жизни Человѣка" та-же мука, тотъ же разладъ. Если бы раскрыть то, что заключено въ этомъ заглавіи, то слѣдовало бы написать: „Жизнь одного изъ человѣчества, смотрѣвшаго на распятаго Христа, одного изъ тѣхъ, изъ любви къ которымъ умеръ Христосъ и изъ ненависти къ которымъ повѣсился Іуда, одного изъ тѣхъ, ради кого приноситъ себя въ жертву любящій, но кто самъ ничѣмъ не жертвуетъ и никого не любитъ". „Жизнь Человѣка" трагична не тѣмъ, что „нѣкто въ сѣромъ" смотритъ на нее съ равнодушіемъ, а тѣмъ, что, лишенный божественнаго оправданія, человѣкъ самъ себя уже ничѣмъ не оправдываетъ, любитъ, страдаетъ, радуется, какъ звѣрь. Въ „Жизни Человѣка" снова одерживаетъ свою „ужасную побѣду" Іуда, а не Христосъ. И само собою разумѣется, что Іуда же побѣждаетъ въ „Тьмѣ", гдѣ любящій, жертвуя собой, становится не спасителемъ, не искупителемъ, а погибшимъ и падшимъ.

Андреева нельзя понимать внѣ русской литературы и даже внѣ русской исторіи. Отчаяніе Андреева могло вырости только въ такой духовной атмосферѣ, гдѣ любовь къ людямъ проповѣдывалась въ общественной пустотѣ, и сама была надрывомъ, ре-

зультатомъ и протестомъ слишкомъ жестокой исторіи. Любовь къ ближнему, безъ промежуточной любви къ своей личности и къ предметному міру,—такая любовь, которою поневолѣ питалась русская народолюбивая интеллигенція, не могла не привести къ разладу и пессимизму. Чѣмъ оправдывалось русское народолюбіе? Вѣрой въ православіе—у славянофила Достоевскаго, въ душевную святость—у Толстого, въ общину—у Герцена, въ какую-то темную правду земли—у Златовратскаго и Успенскаго. Какая изъ этихъ вѣръ дожила до нашихъ дней? Всѣ онѣ умерли; осталась лишь неоправданная и тѣмъ болѣе страстная любовь, и ея глашатаемъ является Андреевъ. Но тамъ, гдѣ умираетъ вѣра, рождается личность—и поэтому тьма Андреева кажется не непроглядной. Мертвящій взоръ Элеазара притупился о жизнерадостную волю Августа. Тѣ два элемента, изъ которыхъ возникаетъ новая религіозность, — личность и міръ—уже присутствуютъ въ творчествѣ Андреева, въ лицѣ Саввы и Сергѣя Николаевича. Старое жизнеоправданіе утрачено, но заслуга Андреева въ томъ, что принять жизнь человѣка безъ оправданія онъ не хочетъ.

Но какъ все это далеко отъ самодовольной, ослѣпленной критики Мережковскаго, который вѣдь тоже объявляетъ себя однимъ изъ наслѣдниковъ русскихъ классиковъ, по крайней мѣрѣ, Достоевскаго. Въ послѣднее время Мережковскій не пишетъ иначе о Достоевскомъ, какъ о своемъ учителѣ или предтечѣ, называя его „первымъ изъ насъ“, а о себѣ, какъ о продолжателѣ миссіи Достоевскаго. „Мы ничего не прибавляемъ отъ себя къ пророчеству Достоевскаго, мы только завершаемъ его, доводимъ до степени нашего религіознаго сознанія“,—говоритъ про себя Мережковскій въ „Пророкѣ русской революціи“, и въ извѣстномъ смыслѣ онъ, можетъ быть, правъ. Если Андреевъ унаслѣдовалъ отъ Достоевскаго его любовь къ пребывающимъ во тьмѣ, безъ оправдывающей вѣры, то Мережковскому въ наслѣдство досталась одна религіозная тьма Достоевскаго, безъ оправдывающей ее любви.

Творчество Андреева является сплошнымъ воплемъ о мукѣ неоправданной любви къ людямъ. Религіозная проповѣдь Мереж-

ковскаго является столь же вопіющимъ свидѣтельствомъ о томъ, что вѣра, которая, будучи наивной, нѣкогда оправдывала жизнь, въ ея теперешнемъ рецидивномъ состояніи, несетъ съ собой отраву и проклятіе. Какъ умершая плоть не можетъ воскреснуть, такъ не можетъ ожить умершая идея или умершая вѣра. И мнѣ кажется психологической загадкой, какимъ образомъ Мережковскій, столь пытливый, столь ищущій, столь стремящійся пошелъ въ религіозномъ сознаніи не впередъ, а назадъ. Можетъ быть, съ нимъ случилось то же, что съ римскими императорами временъ упадка, которые, думая, что они стоятъ во главѣ своихъ войскъ, въ дѣйствительности сами были орудіемъ и игрушкой въ рукахъ преторіанцевъ. Можетъ быть, и Мережковскій, этотъ императоръ цитатъ, желая использовать въ своихъ цѣляхъ слова Достоевскаго и старца Зосимы, самъ подпалъ подъ ихъ вліяніе. Можетъ быть, идея Мережковскаго оттого мертва, что онъ обрѣлъ ее не въ живомъ чувствѣ и не въ живомъ разумѣ, а отыскалъ на мертвыхъ страницахъ книгъ и нарядилъ въ безжизненныя цитаты? Разсмотримъ же теперь содержаніе и объемъ этой идеи.

II.

Споръ о вѣрѣ и о чудѣ, вотъ что представляютъ изъ себя всѣ критическія работы Мережковскаго, если выкинуть изъ нихъ литературныя цитаты, т. е. тѣ вспомогательныя средства, при помощи которыхъ авторъ освѣщаетъ и приближаетъ свою религіозную идею, а сосредоточить свое вниманіе на самой этой идеѣ, на цѣли Мережковскаго, на его миссіи. Нужно поставить вопросъ ребромъ: что именно, разбавивъ сиропомъ литературныхъ цитатъ и характеристикъ, стремится Мережковскій съ такимъ упорствомъ привить русскому сознанію: жизненный ли элексиръ религіозной истины, или трупный ядъ религіознаго суевѣрія? Не рѣшивъ этого вопроса, нельзя установить какое бы то ни было отношеніе къ дѣятельности Мережковскаго, а желая рѣшить его, мы роковымъ образомъ вынуждены вмѣшаться въ споръ о вѣрѣ и чудѣ.

И вотъ тутъ, прежде всего, возникаетъ тревожный вопросъ: возможно ли вообще въ двадцатомъ столѣтіи поднимать распрю о вѣрѣ? Не рѣшенъ ли безповоротно споръ о чудѣ въ сознаніи всего культурнаго человѣчества? Вѣдь есть же такіе вопросы, о которыхъ уже нельзя возбуждать споры, напримѣръ, вопросъ о рабствѣ. Это не значитъ, что рабовладѣльцы перевелись на свѣтѣ, но тотъ, кто сталъ бы въ наше время доказывать безнравственность и незаконность рабства, взялъ бы на себя работу слишкомъ легкую, позорно легкую. Не ставлю ли и я себѣ такую позорно-легкую задачу, желая доказать непріемлемость религіозныхъ суевѣрій, которыя Мережковскій считаетъ своею миссіей навязать намъ?

Я предвижу это возраженіе и если тѣмъ не менѣе вступаю въ споръ о вѣрѣ и чудѣ, то дѣлаю это по двумъ соображеніямъ.

И самъ Мережковскій въ своихъ писаніяхъ, и по поводу ихъ критики часто говоритъ о новомъ религіозномъ сознаніи. Дѣло новаго религіознаго сознанія мнѣ безконечно дорого и я ему служу, по мѣрѣ своихъ силъ, ибо я увѣренъ, что для устойчивости духовнаго равновѣсія необходимо не только жизнетворчество въ наукѣ, въ искусствѣ, въ соціальныхъ отношеніяхъ, а еще жизнеоправданіе, обожествленіе личности и міра, но обожествленіе въ разумѣ и свободѣ, а не въ вѣрѣ и авторитетѣ. Новое религіозное сознаніе или, какъ я его называю, мэонизмъ имѣетъ то общее съ атеизмомъ и матеріализмомъ, что, подобно имъ, видитъ въ мірѣ только личность и только матерію, и только ихъ двуединство. Но атеизмъ и матеріализмъ, не обрѣтая въ мірѣ бога, отворачиваются отъ мысли о немъ, оставляютъ міръ не оправданнымъ, идутъ въ ту тьму, къ которой привела Андреева его неоправданная любовь. Между тѣмъ мэонизмъ, не открывая въ мірѣ бога, видитъ въ самомъ мірѣ процессъ и актъ божественной жертвы. Идеалъ, влекущій насъ, недостижимъ, потому что мы на всѣхъ путяхъ и въ наукѣ и въ половой любви стремимся къ абсолютному единству, а единое, по самой своей сущности, отрицаетъ множественный міръ. Но если единство кажется намъ и сущностью и цѣлью любви, то

не въ правѣ ли мы создать новый миѳъ и заключить, что единое изъ любви къ міру принесло себя въ жертву, дабы множественный міръ могъ существовать и стремиться къ единому? Мы не въ силахъ одолѣть смерть, но мы можемъ жить такъ, чтобы смерть наша была жертвой во имя любви; и тогда, умирая во мгновеніи, мы воскресаемъ въ вѣчно длящемся актѣ божественной жертвы. Иного воскресенія намъ не дано, но иного просвѣтленная душа и не пожелала бы.

Я знаю, что мэоническое міропониманіе отпугиваетъ своею философичностью. Вѣдь нужно сознаться, что если рыба ищетъ гдѣ глубже, то мысль средняго человѣка ищетъ гдѣ мельче. Къ тому же, философски мэонизмъ основывается на двуединствѣ, понятіи, намѣченномъ у Канта, но до сихъ поръ еще столь новомъ, что на нѣкоторыхъ языкахъ, напримѣръ, на французскомъ, даже нѣтъ слова, которое выражало бы его, а мысль средняго человѣка обыкновенно влечется отъ наивнаго дуализма къ наивному монизму. Кто можетъ вмѣстить новое религіозное познаніе, да вмѣститъ его. Оно, не обѣщая и не давая никакой чудесной мнимой дѣйствительности, даетъ оправданіе дѣйствительности реальной. Кто же не можетъ вмѣстить религіозной идеи, тотъ да держится крѣпко за культъ личности и матеріи, ибо, утвердившись въ своемъ „я“ и въ мірѣ, онъ стоитъ въ томъ мѣстѣ, въ которомъ рождается всякая божественность. Но пуще огня, пуще моровой язвы да боится каждая живая душа возврата къ старой, умершей, истлѣвшей религіозности, къ обожествленію опредѣленныхъ событій и книгъ, къ чаянію небесныхъ фокусовъ, къ ожиданію пришествій и конечныхъ апотеозовъ.

Еще въ началѣ своихъ религіозныхъ исканій Мережковскій проявилъ какъ бы нѣкоторую чуткость къ философіи двуединства и оправданія, и то, что онъ писалъ о синтезѣ духа и плоти, земли и неба, было единственнымъ зерномъ истины среди безплодныхъ песковъ его теологіи. Но, позаимствовавъ выводъ чужой и чуждой ему философіи, безъ его разумныхъ основаній, Мережковскій оказался не въ силахъ примѣнить его къ жизни и вскорѣ впалъ въ старую, наивную ложь, наско-

чилъ на старую зарубку дуализма, сталъ противопоставлять Христа Антихристу, Бога Дьяволу. Мережковскій смѣется надъ шаманомъ, который мажетъ своего боженьку сметаной по губамъ, когда имъ доволенъ и бьетъ его по щекамъ, когда имъ недоволенъ. Мережковскій не видитъ, что и онъ такой же наивный дуалистъ-шаманъ, который, когда доволенъ жизнью, отдаетъ ее во власть Христа и славословитъ, а когда недоволенъ, передаетъ во власть Антихриста и проклинаетъ. Мережковскому казалось, что двуединство можетъ быть соединено съ дуализмомъ, но легче представить себѣ центавра или грифона, чѣмъ такую двуспастную философію. Оправданіе міра возможно лишь при пониманіи мірового процесса, какъ двуединаго добра, въ которомъ зло является условіемъ развитія и результатомъ совершенствованія. Если въ мірѣ существуетъ абсолютное добро и абсолютное зло, то почему бы добру не быть духомъ, а злу плотью, по слову апостола: „плоть желаетъ—противнаго духу, а духъ—противнаго плоти“.

Вызвавъ на свѣтъ дьявола, Мережковскій забылъ, что его надо содержать и кормить. Сначала Мережковскій уступилъ чорту все серединное, все царство пошлости и мелочности, чичиковщину, ноздревщину и маниловщину. Ну, а какъ же быть съ безбожниками, съ предателями, съ Іудой? Очевидно и они отъ Антихриста. И такъ, во власти дьявола оказались низы и середина. Но голодъ дьявола не утолялся. Еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ Мережковскій говорилъ, что русская церковность и государственность отъ Христа. „Въ томъ-то и заключается главная идея самодержавія, писалъ онъ въ 1902 г. въ предисловіи ко 2-му тому о Толстомъ и Достоевскомъ, что это есть идея не разумнаго, не логическаго, а мистическаго порядка: сердце царево въ рукѣ Божьей“. „И дальше: „идея самодержавія, по существу своему, не терпитъ никакихъ ограниченій; она безусловна, какъ всѣ вообще религіозныя идеи“. Словомъ, православіе и самодержавіе отъ Христа. Но ненасытная утроба дьявола требовала все новой и новой пищи, и въ 1906 году, въ „Пророкѣ русской революціи“, а

затѣмъ въ статьѣ объ Андреевѣ Мережковскій отдаетъ безъ остатка дьяволу и абсолютизмъ и церковь.

О католическомъ папскомъ западѣ и говорить нечего: онъ давно былъ отданъ въ снѣдь дьяволу. Не лучшая доля досталась и азіатскому востоку. „Антихристъ религіозный предѣлъ всякой реакціи“, заявляетъ Мережковскій и въ доказательство этого тезиса ссылается на то, что „принявшая религію небытія, антирелигію, буддійская Азія—вся въ реакціи“. „Религія же дьявола—религія небытія“. Выводъ: буддійская Азія отъ дьявола. Остается будущее, тотъ новый міръ, который созидаетъ революція. Но и тутъ дѣло обходится не безъ дьявола. „Что въ русской революціи есть между прочимъ и бѣсы, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія“, догадывается Мережковскій, при чемъ милостиво прибавляетъ: „но одни ли бѣсы?“ Однако, если внимательно прислушаться къ мысли Мережковскаго, то окажется, что почти одни бѣсы. Слова „абсолютизмъ отъ Антихриста“ служатъ у него отвѣтомъ на слѣдующій вопросъ: „Откуда всякая власть человѣческая, откуда всякое государство“? И отвѣтъ: отъ Антихриста. Слѣдовательно и демократія и республика, т. е. цѣль, къ которой стремится революція—отъ Антихриста. Можно бы думать, что Мережковскій защищаетъ идеалъ безвластія, идеалъ анархіи. Нѣтъ, и анархія оказывается „звѣремъ, выходящимъ изъ бездны“, также какъ монархія—„звѣремъ, выходящимъ изъ земли“. Вмѣстѣ съ анархіей бросается въ утробу дьявола и „военная диктатура пролетаріата, соціалъ-демократія“.

И вотъ такимъ способомъ Мережковскій скормилъ ненасытному Антихристу весь міръ, буддійскій востокъ и христіанскій западъ, церковь и государство, прошлое, настоящее и будущее, оставивъ Христу самый ничтожный, самый жалкій удѣлъ—себя самого, Мережковскаго, съ двумя-тремя послѣдователями, съ двумя-тремя цитатами изъ Достоевскаго и съ мечтою о грядущей апокалипсической теократіи, сущность которой извѣстна ему же Мережковскому и двумъ-тремъ его послѣдователямъ.

Подобно всѣмъ сектантамъ, Мережковскій очень бы хотѣлъ показаться новымъ, въ чемъ-нибудь разойтись съ существую-

щей церковью, но, лишенный религіознаго творчества, онъ попадаетъ въ обычную для всѣхъ сектантовъ колею адвентизма и мессіанства. Изъ ста возникающихъ въ Америкѣ религіозныхъ сектъ девяносто девять имѣетъ своимъ содержаніемъ толкованіе Апокалипсиса, ожиданіе второго пришествія и увѣренность въ своемъ избранничествѣ, въ томъ, что они, основатели секты, первые открыли настоящую, подлинную сущность христіанства. Исходя отъ того же отрицанія разума, всѣ они—и Мережковскій въ ихъ числѣ—приходятъ къ тому же безумію. Мережковскій дѣлаетъ необыкновенныя усилія, чтобы какъ-нибудь оградить себя отъ историческаго христіанства, но когда онъ желаетъ опредѣлить сущность этого различія, то получается лишь лихорадочная раздраженность, метаніе изъ жара въ ознобъ, отъ Христа къ Антихристу, отъ человѣкобога къ богочеловѣку, отъ земного къ небесному, отъ св. духа—къ святой плоти, блужданіе между двумя-тремя цитатами, словами старца Зосимы, тѣми же словами, которыми Мережковскій прежде доказывалъ совершенство православной церкви, а теперь доказываетъ ея несовершенство. „Не люби земного, люби небесное, таковъ законъ христіанства—только христіанства. Люби земное въ небесномъ, небесное въ земномъ,—таковъ законъ религіи св. духа—св. плоти“,—дальше этихъ безсодержательныхъ антитезъ Мережковскій не идетъ. Въ чемъ новизна его религіи, чѣмъ отличается она отъ историческаго христіанства, сказать трудно. Но въ чемъ обветшалость его религіи, чѣмъ она примыкаетъ къ исторической церковности, указать весьма легко. Церковь строитъ свое зданіе на вѣрѣ въ событіе, нарушающее закономѣрность явленій, на возможности невозможнаго и грозитъ всякому невѣрующему вѣчнымъ осужденіемъ. Изъ той же вѣры исходитъ и къ изувѣрству приходитъ Мережковскій, говоря: „если Христосъ не воскресъ, то все человѣчество „проклятое мясо“ и гніющая падаль“.

Итакъ, все человѣчество, жившее до Христа, не могшее спастись вѣрой въ „единое, единственное чудо“, весь античный міръ—проклятое мясо и падаль...

Среди католическаго духовенства въ настоящее время происходитъ движеніе, извѣстное подъ названіемъ модернизма, представители котораго, какъ о. Луази, позволяютъ себѣ критически относиться къ тексту евангелія и къ чудесамъ. Папа обрушился на модернизмъ въ своемъ посланіи, и о. Луази грозитъ отлученіе. Мережковскій идетъ дальше: въ предѣлахъ своей власти, въ предѣлахъ слова онъ произноситъ осужденіе и проклятіе надъ всѣмъ невѣрующимъ человѣчествомъ, надъ всею новою философіей, надъ всею новою общественностью. Поистинѣ, извиненіе его въ его слѣпотѣ, оправданіе въ его безсиліи.

Нѣтъ, религіозная идея Мержковскаго слишкомъ похожа на ту старую религіозность, которую мы считали давно умершей. Для людей новаго религіознаго сознанія было бы несчастіемъ, если бы ихъ дѣло отдаленнѣйшимъ образомъ смѣшивали съ проповѣдью Мережковскаго, и я пишу настоящую статью съ такимъ же чувствомъ, съ какимъ окружилъ бы свой домъ высокою стѣною, если бы мнѣ пришлось жить рядомъ съ мѣстомъ запустѣнія.

Но есть еще причина, заставляющая меня участвовать въ поднятой Мережковскимъ распрѣ о вѣрѣ: это—мысль о великой нашей умственной отсталости. То, что на культурномъ западѣ стало невозможнымъ трюизмомъ, у насъ еще надолго пребудетъ нуждающейся въ защитѣ истиной. Не забудемъ, что религіозное суевѣріе было похоронено на западѣ болѣе ста лѣтъ тому назадъ; сперва на поверхности сознанія—энциклопедистами, а затѣмъ, на глубинѣ—нѣмецкой философіей. Вольтеръ, Гёте, Байронъ, Шелли навсегда утвердили въ литературѣ культъ личности и міра. Не то мы видимъ у насъ. Какова бы ни была причина, толкнувшая Достоевскаго въ тьму церковности, но онъ въ этой тьмѣ пребывалъ до смерти.

То же самое происходитъ въ области мысли. Величайшій, какъ принято говорить, русскій философъ В. Соловьевъ самъ своими глазами видѣлъ передъ собою на подушкѣ хвостатаго чорта, который его искушалъ и, можетъ быть, искусилъ бы, если бы философъ не спохватился и не задалъ бы ему вò-время

вопросъ, вѣритъ ли онъ въ Христово Воскресенье? Послѣднее пророчество Соловьева было написано объ Антихристѣ. Все это было недавно, до революціи. А теперь, по мѣрѣ того, какъ общественная временная реакція грязнымъ потокомъ разливается по лицу русской земли, надъ нами, на русскомъ небѣ сѣрой тучей разростается религіозная, абсолютная реакція. Мережковскій не одинъ. Жалобы его на то, что онъ пишетъ свои откровенія на тонущемъ кораблѣ, преждевременны. Въ журналахъ, въ сборникахъ, въ квази-ученыхъ собраніяхъ подняли голосъ Булаковъ, Эрнъ, Свенцицкій, проповѣдуя о спасеніи вѣрой и чудомъ. И эта проповѣдь соблазняетъ, трупный ядъ заражаетъ.

Укажу хотя бы на Н. Бердяева, который, вторя Мережковскому, защищаетъ возможность чуда доводами, нисколько не уступающими тертулліановскому: credo quia absurdum. „Положительная наука,—говоритъ Бердяевъ,—можетъ только сказать: по законамъ природы, открываемымъ физикой, химіей, физіологіей и прочими дисциплинами, Христосъ не могъ воскреснуть, но въ этомъ она только сходится съ религіей, которая тоже говоритъ, что Христосъ воскресъ не по законамъ природы, а преодолѣвъ необходимость“. Выходитъ, такимъ образомъ, что законы природы обязательны для тѣхъ явленій, которыя согласны имъ подчиняться, и что есть другія явленія, для которыхъ необходимость не необходима. Невольно возникаетъ вопросъ: къ какому же разряду явленій принадлежала мысль Бердяева, когда онъ писалъ приведенныя строки? Подчинялась ли она законамъ природы или работала, преодолѣвъ необходимость логики? Впрочемъ, я понимаю, какъ безполезны доводы въ подобномъ спорѣ. Въ такихъ мыслителяхъ, какъ Бердяевъ или Мережковскій, мы имѣемъ дѣло не съ наивнымъ суевѣріемъ, которое можно просвѣтить и даже не съ фанатизмомъ, который можно убѣдить, а съ рецидивомъ суевѣрія и фанатизма, съ сознательнымъ самоослѣпленіемъ, уже непроницаемымъ для мысли. Невольно вспоминаются разсказы путешественниковъ о представителяхъ низшихъ расъ которые получали воспитаніе въ европейскихъ школахъ, но потомъ, попавъ на родину, добровольно дичали, сбрасывали съ себя

европейскую одежду, возвращались къ людоѣдству и къ бѣшенству колдовскихъ плясокъ, въ голомъ видѣ, среди сумерекъ дѣвственнаго лѣса. Давно ли Мережковскій красовался въ одеждѣ грека, сверхъ-человѣка? Давно ли Бердяевъ носилъ костюмъ марксиста, нео-кантіанца! И вотъ они, подчиняясь силѣ стихійной, непреодолимой, послѣдней искренности, служатъ неприкрытой безсмыслицѣ чуда, съ упоеніемъ участвуютъ въ бамбулѣ суевѣрнаго сектантства, увлекая за собою, будемъ надѣяться, не многихъ.

При такомъ уровнѣ общественной мысли, при такихъ устремленіяхъ литературы и философіи не очень уже, быть можетъ, позорно бороться съ суевѣріями въ защиту истинъ, хотя бы слишкомъ очевидныхъ.

Обличая глупость Ѳивейскаго, Мережковскій упрекаетъ его въ томъ, что этотъ „косолапый мужичище ступилъ своимъ сапожищемъ въ вопросъ о чудѣ,—эту страшную звѣздную паутинку, которой и мудрецамъ не распутать". Самъ Мережковскій, допускающій чудо, эту страшную паутинку, очевидно, распуталъ, но онъ горько ошибается, думая, что мудрецы ея не распутали. Вопросъ о чудѣ такой же навѣки и безповоротно рѣшенный въ области мысли, какъ вопросъ о вращеніи земли. Нужно по нежеланію этого не знать или по слѣпотѣ не видѣть, но дѣло отъ этого не мѣняется.

Феноменъ вѣры заключается въ томъ, что реальная дѣйствительность человѣка не соотвѣтствуетъ дѣйствительности желанной. Человѣкъ желалъ бы быть сильнымъ, богатымъ, нестарѣющимъ, нестрадающимъ, но въ реальности онъ слабъ, бѣденъ, старится и страдаетъ. Реальная дѣйствительность постигается при помощи чувствъ и разума, желательная дѣйствительность строится воображеніемъ, по образу и подобію реальной. Между тѣмъ у отдѣльныхъ людей, какъ у цѣлыхъ народовъ, желаніе, воображеніе развиваются раньше, нежели разумъ, достигаютъ зрѣлости, когда разумъ лежитъ въ пеленкахъ. И вотъ при такомъ отношеніи духовныхъ силъ возникаетъ феноменъ вѣры, т. е. желаемое принимается за реальное. Такимъ образомъ, вѣра

есть ничто иное, какъ допущеніе желаемаго, какъ-бы осуществившагося. Поэтому всѣ религіи, возникшія изъ вѣры, насквозь корыстны.

Вѣра даетъ человѣку всѣ тѣ блага, которыя онъ желаетъ имѣть, но даетъ не въ реальности, а въ воображеніи. Человѣкъ или народъ желаетъ быть всѣхъ сильнѣе и онъ вѣритъ въ свою исключительную силу, желаетъ быть лучше всѣхъ и вѣритъ въ свое избранничество, желаетъ воскреснуть такимъ, какъ жилъ, и вѣритъ въ воскресеніе во плоти. Все, что мы внесли въ религію въ видѣ желаній положительныхъ или отрицательныхъ, мы получаемъ обратно въ видѣ чудесъ. Въ этомъ смыслѣ каждая религія, основанная на вѣрѣ, есть религія небытія, ибо даетъ намъ блага мнимыя, не существующія, отражающія наши собственныя желанія или страхи.

Нѣчто подобное замѣчается въ дѣтствѣ, въ феноменѣ увлеченія игрушками. Желаетъ ребенокъ имѣть лошадь и палка превращается въ лошадь, желаетъ онъ имѣть солдата—и та же палка превращается въ солдата.

Мережковскій съ большой наивностью раскрываетъ передъ нами причины, почему онъ вѣритъ въ воскресеніе Христово. „Передъ несомнѣнной гніющей массою“ что значитъ сомнительное нетлѣніе въ славѣ, въ памяти человѣческой?“—спрашиваетъ онъ. „Вѣдь самаго драгоцѣннаго, единственнаго, неповторяемаго, что дѣлаетъ меня мною—Петромъ, Иваномъ, Сократомъ, Гёте, въ лопухѣ уже не будетъ“. Словомъ, причина ясна: Мережковскій боится смерти и желаетъ безсмертія. Страхъ и желаніе вполнѣ человѣчныя, хотя есть другое желаніе столь же человѣчное: жертвовать собою ради того, кого любишь, воля къ смерти въ любви.

Но пока ребенокъ превращаетъ палку по своему желанію то въ лошадь, то въ солдата, а вѣрующій вѣритъ въ осуществленіе своихъ желаній, разумъ открываетъ глаза и спрашиваетъ: реальны ли чудеса, обѣщанныя вѣрою? Разумъ начинаетъ испытывать возможность чуда и въ этомъ процессѣ проходитъ слѣдующія три опредѣленныя ступени.

На первой ступени разумъ, принимая образъ Ѳомы невѣрующаго, требуетъ чудо для того, чтобы вѣрить. Начинаются поиски, ощупыванія, вкладыванія перстовъ — очевидно безполезныя. Ибо если не было чуда вчера, почему ему не быть завтра. А если сегодня мнѣ явилось чудо, то почему я увѣренъ, что завтра въ немъ не усомнюсь? Мережковскій, кажется, стоитъ на этой ступени развитія: онъ въ доказательство воскресенія еще приводитъ свидѣтельскія показанія...

На второй ступени разумъ, въ лицѣ точной науки, спрашиваетъ, не противорѣчитъ ли чудо законамъ природы. Такъ поступали англійскіе и французскіе скептики, отвергшіе чудо потому, что въ природѣ нѣтъ ни одного явленія, которое не подходило бы подъ условіе закономѣрности. Но и это доказательство не въ силахъ пошатнуть вѣру вѣрующаго. Разумъ, изслѣдуя міръ, можетъ лишь свидѣтельствовать, что онъ чуда нигдѣ не обрѣлъ. Но какъ въ силахъ онъ доказать, что чудо невозможно?

Наконецъ, на послѣдней ступени, разумъ обращается къ себѣ самому, изслѣдуетъ свою собственную природу, берется за критику разума—и тогда невозможность чуда раскрывается съ очевидностью аксіомы. Разумъ отвергаетъ чудо не потому, что не видитъ чудесъ, и не потому, что всѣ явленія умѣщаются въ условія закономѣрности, а потому, что у него, у разума, у мыслящей личности вообще, нѣтъ органовъ и способностей для постиженія чудеснаго: намъ „нечѣмъ“ воспринимать чудо. Кантъ, анализируя процессъ знанія, нашелъ, что оно двуедино, состоитъ изъ двухъ элементовъ,—случайнаго, который привносится внѣшними чувствами, и необходимаго, аподиктическаго, общеобязательнаго, привносимаго самимъ разумомъ. Разумъ по своей природѣ можетъ мыслить только общеобязательное и закономѣрное. Для того же, чтобы постигнуть чудо, т. е. нарушеніе закономѣрности, разумъ долженъ заранѣе отказаться отъ своей природы, перестать мыслить, перестать жить. Вотъ близкій намъ примѣръ. Возьмемъ Мережковскаго, доказывающаго истинность вѣры въ „единое, единственное чудо“ Христова воскресенія.

Но доказывать, сознавать, мыслить, мыслить свою вѣру значитъ дѣйствовать по общеобязательнымъ законамъ мышленія. Если бы Мережковскій сомнѣвался въ томъ, что законы его мышленія обязательны для всѣхъ, онъ не могъ бы обращаться къ намъ со своею мыслью. Болѣе того: онъ не могъ бы мыслить самъ про себя, если бы не былъ увѣренъ, что закономѣрность мышленія остается неизмѣнной во всякій день и часъ. Однимъ тѣмъ, что онъ насъ убѣждаетъ, Мережковскій свидѣтельствуетъ о ненарушимости законовъ природы, т. е. самъ отвергаетъ возможность чуда, хотя желаетъ доказать его.

Мережковскій полагаетъ, что чудесное пріемлемо, потому что наука не знаетъ сущности явленій, основа которыхъ—тайна, и не умѣетъ даже объяснить, какимъ образомъ шарикъ, ударяясь о другой, передаетъ ему свою энергію. Конечно, основа явленій, „вещь въ себѣ“ намъ не извѣстна. Законъ причинности не предполагаетъ знанія внутренней связи явленій, а лишь увѣренность, но увѣренность органически абсолютную, въ томъ, что при одинаковыхъ условіяхъ получаются одинаковые результаты. Мы не знаемъ, *какимъ образомъ* шарикъ передаетъ другому свою энергію, но мы знаемъ, *какъ* всѣ шарики при одинаковыхъ условіяхъ дѣйствуютъ. Мы не знаемъ, какимъ образомъ умираетъ плоть, но мы знаемъ, что во всякой мертвой плоти совершаются одни и тѣ же процессы разложенія. Мережковскій хотѣлъ бы для одного шарика, для одной плоти сдѣлать исключеніе—допустить „единое единственное чудо“. Такое его желаніе закономѣрный разумъ, оставаясь самъ собою, отвергаетъ, какъ абсолютную непріемлемость. Если бы на нашихъ глазахъ произошло непонятное явленіе, ну, мертвецы что-ли стали бы вставать изъ гробовъ, мы вынуждены были бы изслѣдовать его, какъ все непонятное, какъ напримѣръ явленія радія, въ обычныхъ условіяхъ лабораторнаго опыта, ибо у насъ нѣтъ другого выхода: или мыслить закономѣрно, или не мыслить вовсе.

Когда критика разума такимъ образомъ убила чудо въ его познавательной возможности, и рухнуло все основанное на вѣрѣ

въ чудо зданіе религіозности,—человѣческая душа на первыхъ порахъ почувствовала себя какъ бы обѣднѣвшей на всѣ свои отнынѣ несбыточныя чаянія, на отнятую помощь, на утраченное безсмертіе. Критика Канта въ первое время подняла въ литературѣ и философіи волну небывалаго по силѣ пессимизма, но это длилось не долго. Человѣчество, подобно Өивейскому, потерявъ мнимыя блага вѣры, обрѣло святыню личности. Разумъ сталъ дорожить трагической истиной, потому что это была его, имъ рожденная, имъ выстраданная личность. Въ сущности сознательная личность создана Кантомъ, явилась на свѣтъ только съ той поры, какъ закономѣрность и общеобязательность были перенесены въ разумъ и субъектъ познялъ себя единственнымъ источникомъ истины. Вслѣдъ за волной пессимизма и даже одновременно съ ней, въ сознаніи того же Шопенгауэра и Байрона возникаетъ волна гордаго неукротимаго титанизма, рождается революціонный индивидуализмъ, культъ самодержавной личности, который у Фейербаха превращается въ обожествленіе человѣка вообще, а у Штирнера въ обожествленіе конкретнаго человѣка. Главная побѣда была одержана: человѣкъ утвердился въ личности и въ мірѣ. Оставалось сдѣлать царство личности устойчивымъ—освятить жизнь и оправдать смерть, преодолѣть отчаяніе и самодовольство, настроить душу на новый ладъ благороднаго, жизнерадостнаго трагизма. Ничше пытался освятить міровую трагедію, преодолѣвая человѣка во имя любви къ дальнему, во имя сверхъ-человѣка. Мэонизмъ освящаетъ міръ во всякомъ мгновеніи, какъ вѣчно длящійся процессъ божественной жертвы и таинства любви.

Таковъ путь, пройденный личностью и разумомъ. Мережковскій и всѣ его единомышленники, возвращаясь къ вѣрѣ и чуду, идутъ противъ потока жизни, служатъ абсолютной реакціи и, въ силу желѣзной необходимости логики, осуждены утверждать все то, что разумъ отрицаетъ, и отрицать все то, что разумъ утверждаетъ. И прежде всего Мережковскій утверждаетъ абсолютное рабство. Главный упрекъ, который онъ дѣлаетъ Өивейскому, заключается въ томъ, что тотъ, будучи

только Ѳивейскимъ, только человѣческой личностью, будучи „онъ“ съ маленькой буквы, а не съ прописной, посягаетъ на совершеніе чуда. „О. Василій воскрешающій вовсе не думаетъ о Христѣ воскресшемъ,—говоритъ Мережковскій; ему до него нѣтъ дѣла, потому что въ лучшемъ случаѣ по глупости человѣческой, въ худшемъ по гордости бѣсовской, онъ себя самого ставитъ на мѣсто Христа, на ту страшную высоту, гдѣ однимъ человѣкомъ за все человѣчество рѣшается вопросъ: быть или не быть религіи“. Написавъ эти слова, Мережковскій навѣки унизилъ личность передъ кѣмъ-то, стоящимъ внѣ ея и надъ нею, утвердилъ абсолютное рабство или, употребляя слово изъ его словаря, абсолютное хамство.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Мережковскій утверждаетъ абсолютный комизмъ. Красота трагична и не мирится съ мыслью о вѣчной плоти. Даже боговъ, называя ихъ aei eontes, греки подчиняли судьбѣ и смерти хотя въ далекомъ будущемъ. Вѣчная плоть уродлива. Безсмертныя пятки, вѣчныя ноздри, нетлѣнный кишечникъ и мочевой пузырь... Представленіе о богочеловѣкѣ, воскресшемъ такимъ образомъ, скорѣе кощунственно, чѣмъ религіозно. Сами вѣрующіе вынуждены вмѣсто нашего тѣла воображать другое, преображенное. Но при чемъ тогда плоть? Недаромъ народная фантазія одаряла физическимъ безсмертіемъ только образы отрицательные: Вѣчнаго Жида, Кащея Безсмертнаго.

Еще Мережковскій утверждаетъ абсолютное мѣщанство, желая подмѣнить трагедію смерти водевилемъ воскресенія во плоти. До сихъ поръ трагизмъ смерти клалъ послѣднюю печать благородства на жертву любящаго, будь это подвигъ революціонера изъ любви къ свободѣ или подвигъ полусожженныхъ *икс*-лучами Эдиссона и доктора Эдвардса изъ любви къ научной истинѣ. Отблескъ этого трагизма облагораживалъ жизнь самыхъ мелкихъ и самолюбивыхъ, убивалъ самодовольство, рождалъ трепетъ чего-то священнаго, анти-мѣщанскаго. Мережковскому хотѣлось бы утвердить окончательное самодовольство, застраховаться отъ смерти, платя въ видѣ преміи частичнымъ

отказомъ отъ разума. Онъ зоветъ на путь, ведущій къ каменной улыбкѣ фарисея, который вѣдь тоже заключилъ договоръ съ Богомъ и тоже ничего не боялся.

Затѣмъ, ставя въ центрѣ истины и спасенія единую, единственную точку въ исторіи, Мережковскій самъ себя ставитъ въ антагонизмъ со всею исторіей, утверждаетъ абсолютное изувѣрство, абсолютную вражду къ жизни. Мы уже видѣли, какъ онъ долженъ былъ отдать на съѣденіе дьяволу все прошлое и будущее человѣчества. Но съ не меньшей ненавистью онъ относится къ міру, къ природѣ. „Если Сынъ вѣчности смертенъ, говоритъ онъ, и лопухъ изъ него выростетъ, то чѣмъ онъ лучше мертваго пса?“ „Не сообразнѣе ли съ человѣческимъ достоинствомъ вовсе не быть, чѣмъ быть въ лопухѣ“. „Если такова „Жизнь Человѣка“, то лучше быть не человѣкомъ, а звѣремъ,—не звѣремъ, а деревомъ,—не деревомъ, а камнемъ, не камнемъ, а ничѣмъ“.—Откуда такая гордыня? Откуда такое презрѣніе къ звѣрю и лопуху? Вѣдь та плоть, которая Мережковскому такъ драгоцѣнна, что онъ хотѣлъ бы ее спасти для вѣчности—есть не что иное, какъ результатъ съѣденныхъ бифштексовъ и салатовъ, видоизмѣненіе того же звѣря и того же лопуха. Помню время, когда Мережковскій, еще не имѣя религіозной миссіи, а будучи только поэтомъ, воспѣвалъ Франциска Ассизскаго. Тогда онъ понималъ, что звѣря, лопухъ и камень можно называть братьями, а теперь лопухъ для него хуже бытія, а камень—преддверіе къ „ничто“. Какой скачокъ назадъ!

Наконецъ, что всего важнѣе, религія вѣры и чуда дѣлаетъ Мережковскаго служителемъ абсолютной небесной реакціи, которая тысячью нитями связана съ реакціей временной и земной. Мережковскій, всего болѣе боящійся этого возраженія, въ которомъ скрытъ смертный приговоръ его религіозной миссіи, самъ какъ бы предвидитъ его и пишетъ статью за статьей въ доказательство того, что религія не только совмѣстима съ революціей, но тождественна съ нею, что религія и революція „одно и то же явленіе въ двухъ категоріяхъ“. Однако, спросимъ:

какая религія? Если религія свободной личности, то она, конечно совмѣстима съ революціей. Протестантство, которое, какъ показываетъ слово, было протестомъ личности противъ авторитета Рима, послужило дѣлу гражданской свободы въ Швейцаріи, въ Англіи, въ Америкѣ. Но на сколько тождественна съ революціей религія чуда и авторитета, видно по тому, какъ относится католическое духовенство къ республиканскому правленію во Франціи или наше духовенство къ освободительному движенію въ Россіи. Если примѣръ исторической церкви не убѣдителенъ для Мережковскаго, который мечтаетъ о новой церкви Іоанновой, то пусть онъ спроситъ себя, какъ относились къ революціи первые пророки этой новой церкви Достоевскій и старецъ Зосима, „ученикъ или учитель самого Достоевскаго“.

Я не стану, по примѣру другихъ критиковъ, попрекать Мережковскаго тѣмъ, что и онъ самъ прежде былъ апологетомъ самодержавія. Я не согласенъ со словами Бердяева, будто „ничѣмъ такъ не повредилъ Мережковскій себѣ и великому дѣлу религіознаго возрожденія Россіи, какъ фальшивыми нотами въ вопросѣ о государствѣ и общественности“. Право личности на свободное самоопредѣленіе выше всѣхъ другихъ правъ. Кто созналъ прошлую ошибку, тотъ отъ нея освободился. Безусловная искренность Мережковскаго, его нравственная смѣлость слишкомъ для всѣхъ очевидны. Но вѣдь нашей критикѣ подлежитъ не личность писателя, не его намѣренія, а его религіозная идея. Идеи же подчиняются законамъ, независящимъ отъ намѣреній. Измѣнивъ свой взглядъ на самодержавіе, отнявъ его у Христа и отдавъ Антихристу, Мережковскій обрубилъ одну изъ вѣтокъ на своемъ прежнемъ міросозерцаніи, но оставилъ не тронутыми корни и стволъ, на которомъ вѣтка выросла и должна была вырости, ибо между реакціей абсолютной и реакціей общественной связь органическая.

Въ самомъ дѣлѣ революція, въ отличіе отъ реакціи, есть устремленіе впередъ, а Мережковскій видитъ цѣль и спасеніе позади, въ событіи, случившемся тому назадъ 19 вѣковъ. Какъ же можетъ глядящій назадъ двигаться впередъ, если у

него глаза не на затылкѣ? Если Христова Европа находится въ революціи, а буддійская Азія въ реакціи, то это не потому, что Европа исповѣдуетъ вѣру бытія, а Азія религію небытія. Евреи моментъ бытія поставили въ самомъ центрѣ своей религіозности и все же два тысячелѣтія коснѣли въ той же реакціи, какъ и буддійская Азія. Съ возникновеніемъ христіанства и революціонная Европа чуть не погрузилась въ реакцію, чуть не запнулась о слова Апостола: „Не любите міра, ни того, что въ мірѣ; кто любитъ міръ, въ томъ нѣтъ любви отчей". Если же Европа все-таки осталась революціонной, то потому, что она не переставала быть Европой Ренессанса, никогда не измѣняла духу античнаго міра, который боготворилъ личность и матерію.

По поводу „Жизни Человѣка" Мережковскій спрашиваетъ: на что Андрееву революція и прогрессъ, если человѣкъ замкнутъ въ кругъ желѣзной необходимости? Но этотъ вопросъ еще болѣе примѣнимъ къ нему самому. На что вѣрующему революція, прогрессъ науки, дальнѣйшія примѣненія Іудиной силы желѣзнаго тяготѣнія, борьба за справедливое распредѣленіе труда и продуктовъ труда, когда все равно безъ вѣры въ „единое и единственное чудо" человѣчество „гніющее мясо", а съ этой вѣрой оно спасено? Зачѣмъ отъ совершеннаго добра искать добра несовершеннаго, отъ безсмертія въ духѣ и во плоти улучшенія временной жизни? Я даже не постигаю, какъ можетъ вѣрующій „въ единое и единственное чудо" ожидать второго единственнаго чуда, второго пришествія, второго спасенія, второго искупленія. Если цѣль человѣческой жизни достигнута, то дальнѣйшая исторія безцѣльна. Если назначеніе человѣчества въ подражаніи Христу, то исторія превращается въ ученическую мазню, въ изготовленіе плохихъ копій съ уже готоваго оригинала.

Нѣтъ, религіи вѣры и чуда революція не нужна, но она же куетъ для реакціи оружіе и подводитъ подъ нее основаніе.

Ибо если Книга „истинна отъ перваго слова до послѣдняго", то почему не истиненъ завѣтъ о подчиненіи властямъ

предержащимъ, о повиновеніи рабовъ господамъ своимъ по плоти? Если чудо вообще пріемлемо, то почему не пріемлемо чудесное происхожденіе земного абсолютизма отъ небеснаго „божіей милостью“?

Въ послѣдніе два года надъ русской литературой и русскимъ сознаніемъ пронесся вихрь какого то безумія. Цѣнности, вмѣсто того, чтобы быть переоцѣненными, оказались поддѣланными, обезцѣненными. Манія величія, принимаемая за индивидуализмъ, блудливость, назвавшая себя оргіазмомъ, безсиліе мыслить, возмнившее себя интуиціей, и надъ всѣмъ этимъ пронзительное, рѣжущее слухъ, какъ карусельная музыка, взаимное рекламированіе,—таковы отличительныя черты нашего ренессанса. Но какъ ни печальны явленія русской пореволюціонной дѣйствительности, въ каждомъ изъ нихъ я чувствую и провижу зерно, крупицу чего-то необходимаго и разумнаго. Въ маніи величія и жаждѣ рекламы я вижу уродливо отраженное чувство личности, въ оргіазмѣ—столь же уродливо выраженную любовь къ міру. Ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что русская личность, просидѣвшая сиднемъ тысячу лѣтъ на запечьи русской государственности, теперь, вскочивъ на ноги, дѣлаетъ первые шаги неуклюже и болѣзненно. Но богатырь разомнетъ свои члены, и походка его станетъ легкой и сильной. Гдѣ выразилась любовь къ личности и къ міру, хотя бы въ самыхъ уродливыхъ чертахъ, тамъ все остальное приложится. Одно лишь есть явленіе въ нашей умственной жизни, въ которомъ, при всемъ желаніи, не могу отыскать самомалѣйшей частицы историческаго смысла. Это неохристіанство, или, вѣрнѣе, неовизантійство Мережковскаго, Бердяева, Булгакова, и всѣхъ ихъ послѣдователей. Тутъ перегорѣвшій пепелъ, безплодный песокъ, безцѣльный атавизмъ, явное заблужденіе. Въ послѣднее время Мережковскій вступилъ въ споръ съ имперіализмомъ Струве, въ надеждѣ, не удастся ли ему сдѣлать пріемлемой свою религіозную мысль въ сиропѣ антигосударственности. Нѣтъ, не удастся, ибо мы знаемъ, что значитъ на языкѣ Мережковскаго антигосударственность. Уходя отъ государства, онъ, какъ волкъ въ лѣсъ, смотритъ

самъ и норовитъ завести читателя въ зыбучіе и унылые пески теократіи, Іоанновой церкви, тысячелѣтняго царства и второго пришествія. Пока Мережковскій не признаетъ святыню разума и святыню личности, всѣ его слова, какъ религіознаго и общественнаго мыслителя, останутся мертвою и мертвящею буквою.

Забвенная душа.

(Отвѣтъ В. Розанову).

По поводу моего фельетона о Мережковскомъ на меня обрушился В. Розановъ со статьей, въ которой, на-ряду съ рѣзкими критическими сужденіями обо мнѣ, передаются еще нѣкоторые касающіеся меня факты и передаются въ крайне искаженномъ видѣ. Критическія пилюли, какъ-бы онѣ ни были горьки, принято глотать молча, но противъ фактической лжи разрѣшается возражать.

Желая упрекнуть меня въ противорѣчіяхъ между теперешними моими воззреніями Мережковскому и идеями, которыя я защищалъ въ Рел. Фил. Собраніяхъ, Розановъ разсказываетъ объ одномъ эпизодѣ изъ дѣятельности этихъ собраній, о которомъ донынѣ еще не упоминалось въ печати, именно о моемъ чтеніи „передъ лицомъ высокаго іерарха“ русской церкви и многихъ „со-іерарховъ“. Весь этотъ разсказъ о моемъ чтеніи у петербургскаго митрополита представляетъ изъ себя сплошную неправду, написанную по забывчивости или съ намѣреніемъ,—право, не знаю.

Вотъ какъ Розановъ изображаетъ это чтеніе: „Испросивъ у одного высокопоставленнаго монаха-іерарха дозволеніе или благословеніе, Минскій прочиталъ цѣлый докладъ передъ его лицомъ и передъ лицомъ со-іерарховъ объ „истинѣ идеаловъ церкви и монашескаго въ особенности“.

Неправда. Статьи „объ истинѣ идеаловъ церкви и т. д.“ я никогда не писалъ, и мнѣ, въ то время печатавшему трудъ о мэонизмѣ, самое заглавіе кажется злою шуткой. Читалъ же я у митрополита докладъ „О свободѣ религіозной со-

вѣсти", который потомъ былъ напечатанъ въ 1-мъ номерѣ „Новаго Пути", въ началѣ книжки.

„О чтеніи Минскаго,—продолжаетъ Розановъ,—я имѣю право въ печати упомянуть, потому что оно никогда ни отъ кого не скрывалось и потому что на немъ присутствовало очень много лицъ, писателей и духовныхъ. Впрочемъ, „поученія" были такъ идейно льстивы, или лестны для монаховъ, что ихъ можно было принять и какъ за покаяніе въ вольнодуміи. Кажется, іерархи, медленно шевелившіе губами во время чтенія и ничего рѣшительно не „изрекшіе" послѣ чтенія, такъ, вѣроятно, и поняли, что Минскій „Богъ знаетъ какой вѣры", кажется, поэтъ и, во всякомъ случаѣ, брюнетъ, читалъ что-то въ похвалу „намъ", въ оправданіе „насъ".

Опять что ни слово—то неправда. Говорилъ ли я льстивое или лестное, можно судить, прочитавъ статью. Во всякомъ случаѣ, намъ въ то время слова моего доклада казались острыми и жгучими, такъ какъ оправданіе свободы не только исповѣданія, а, главнымъ образомъ, пропаганды искалъ я не на поверхности обычныхъ либеральныхъ фразъ, а на глубинѣ религіозной метафизики, опровергая высказанное въ Собраніяхъ однимъ изъ епископовъ мнѣніе, будто христіанская истина, какъ абсолютная, должна быть нетерпимой. Неправда то, будто іереи слушали, шевеля губами и ничего не „изрекли". Слушали, какъ не могли не слушать подобныя слова, съ большимъ вниманіемъ и „изрекли" многое. Особенно пространное слово сказалъ митрополитъ, выразившій сожалѣніе по поводу насилій, которыя тогда чинились надъ совѣстью штундистовъ, и доказывавшій, что въ этихъ насиліяхъ виновата была не церковь. Въ рѣчи митрополита сказалась полная терпимость, и она произвела на насъ сильное впечатлѣніе.

Такъ оно было въ дѣйствительности. Но если бы дѣло происходило, какъ разсказываетъ Розановъ, то неужели не сознавалъ онъ, что въ такомъ случаѣ вся статья его является злѣйшимъ пасквилемъ, направленнымъ не противъ меня, а противъ тѣхъ іерарховъ церкви, которыхъ онъ какъ будто

въ чемъ-то оправдываетъ. Вѣдь по его разсказу получается вотъ что. Старѣйшій іерархъ русской церкви созываетъ къ себѣ цѣлый сонмъ духовныхъ лицъ—епископовъ, архимандритовъ, въ первый разъ, какъ существуетъ митрополичій домъ, открываетъ двери передъ толпой свѣтскихъ писателей, и все это затѣмъ, чтобы дать слово какому-то невѣдомому человѣку, „Богъ знаетъ, какой вѣры“, пошевелить губами и уйти, ничего не „изрекши“. Поступая такимъ образомъ, высокопоставленный іерархъ оскорбилъ бы свой собственный санъ и достоинство церковной власти, которую онъ собою представляетъ. Тогда бы онъ, въ самомъ дѣлѣ, совершилъ поступокъ, на который присутствующимъ литераторамъ оставалось бы только набросить стыдливый покровъ молчанія, „чтобы не поставить въ неудобное положеніе высокопоставленное лицо“. Мое же положеніе въ освѣщеніи Розанова явилось бы далеко не жалкимъ, ибо „читать поученія“ передъ лицомъ іерарховъ—дѣло нисколько не обидное для самолюбія, даже большаго.

Сквернность розановской лжи заключается въ томъ, что, желая почему-то меня уколоть, онъ нечистымъ прикосновеніемъ осквернилъ то прекрасное цѣлое, въ которомъ мое чтеніе являлось лишь одной изъ деталей. Здѣсь не мѣсто подробно говорить о значеніи Рел. Фил. Собраній 1902—1903 годовъ. Скажу лишь вскользь, что эти собранія были однимъ изъ самыхъ романтическихъ, неожиданно, по-весеннему отрадныхъ явленій въ исторіи нашего сознанія. Нынѣ, въ перспективѣ минувшихъ лѣтъ, можно сказать, что эти собранія явились зарей и предвѣстіемъ грядущаго освободительнаго движенія. Сила свободолюбія накопилась въ сердцахъ до того напряженія, что прорвалась наружу, побѣдивъ всѣ преграды. Два класса, наиболѣе истомившихся подъ гнетомъ кошмарной государственности—верхи интеллигенціи и духовенства—сошлись во внезапномъ порывѣ надежды, и впервые на Руси въ многолюдныхъ собраніяхъ раздалось свободное слово. Можетъ быть и даже несомнѣнно, что надежда, воодушевлявшая насъ, была наивна и какъ бы благодушна, но всѣ мы вѣрили, и я, кажется, больше всѣхъ,

что стоитъ понять, разъяснить, и все кругомъ станетъ свѣтло. Само собой разумѣется, что мнѣ лично, какъ частному лицу и писателю, никогда бы не удалось говорить передъ сонмомъ іерарховъ, да, признаюсь, я не видѣлъ бы въ этомъ надобности. Если же это показалось мнѣ нужнымъ и стало возможнымъ, то потому, что меня несла большая общественная волна, и я говорилъ ко многимъ отъ лица многихъ. Кто-нибудь изъ интеллигенціи долженъ былъ говорить передъ лицомъ церкви о свободѣ религіозной пропаганды. Могъ это сдѣлать другой членъ собраній. И то, что эта задача выпала на мою долю, составляетъ въ моей жизни событіе, о которомъ я, конечно, всегда буду вспоминать съ чувствомъ удовлетворенія и гордости.

Все это происходило какъ будто недавно, а между тѣмъ какъ безвозвратно далеко то время! Союзъ, рожденный въ любви и довѣріи, распался отъ чиновничьей подозрительности. Между интеллигенціей и церковью опять возникла прежняя глухая стѣна, и всѣ щели въ этой стѣнѣ плотно замазаны полицейской замазкой. Двое изъ іерарховъ, принимавшихъ всего ближе къ сердцу интересы этихъ собраній, пострадали за свое довѣріе къ культурѣ. Одинъ епископъ сосланъ въ дальнюю епархію, другой,— одаренный рѣдкимъ ораторскимъ талантомъ, уволенъ на покой. Мгновенная весенняя сказка не только растаяла въ дѣйствительности, но, какъ видно по статьѣ Розанова, даже въ памяти ея ближайшихъ свидѣтелей уже потускнѣла и отразилась въ уродливыхъ чертахъ.

Не знаю, слѣдуетъ ли остановиться на теоретическихъ возраженіяхъ, которыя дѣлаетъ мнѣ Розановъ. Между прочимъ, онъ упрекаетъ меня въ томъ, что въ статьѣ о Мережковскомъ я признаю ненужность и вредъ религіозныхъ идей, которыя прежде самъ защищалъ. Когда одинъ изъ нашихъ публицистовъ — Л. Галичъ изъ „Рѣчи“—указалъ Розанову, что я въ указанной статьѣ не только не возстаю противъ религіозности, но утверждаю, что „безъ религіознаго оправданія жизнь непріемлема“, Розановъ въ оправданіе свое отвѣтилъ, что онъ моей статьи о Мережковскомъ не читалъ и что упреки его относятся

вообще къ моимъ религіознымъ идеямъ, къ моему мэонизму въ цѣломъ. Я уже сказалъ, что укоры критики надо принимать молча. Поэтому возражать Розанову не стану. Но не могу же я, хотя бы въ свое утѣшеніе, не напомнить, что не всѣ критики такъ рѣзко отзывались о моемъ мэонизмѣ и что одинъ изъ нихъ — писатель авторитетный въ религіозныхъ вопросахъ — разбирая мою книгу „Религія Будущаго“, написалъ о моихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ слѣдующія лестныя слова („Золотое Руно“, сентябрь, 1906 г.): „Да, конечно, съ такимъ міровоззрѣніемъ легче жить. Такія мысли поднимаютъ надъ землею и возвращаютъ человѣку гордость, даютъ ему господствовать надъ страданіями, несчастіями. И въ то же время это не тупой, безчувственный стоицизмъ и не мертвый буддизмъ. Здѣсь есть движеніе, горѣніе. Это не только схема ума, но и мотивъ нашихъ сегодня и завтра“.

Читатель удивится, если узнаетъ, что критикъ, слова котораго только-что приведены мною, не кто иной, какъ В. Розановъ. Что же это такое? Неужели Розановъ забылъ не только о содержаніи моего чтенія у митрополита, но и о своей собственной статьѣ по поводу моей книги. Да, забылъ. Говорю это безъ ироніи. И думаю, что въ этой забывчивости скрытъ приговоръ Розанова. Если бы онъ только изъ чувства злобы или раздраженія намѣренно написалъ обо мнѣ неправду, его можно было бы простить, ибо злоба и раздраженіе — чувства человѣческія. Но забыть о цѣлой полосѣ своей умственной жизни, забыть, что мы съ нимъ обмѣнивались докладами въ религіозно философскихъ собраніяхъ, что онъ присутствовалъ на всѣхъ моихъ рефератахъ и принималъ участіе въ преніяхъ по поводу нихъ, что онъ написалъ сочувственную статью о моей книгѣ, — нѣтъ, воля ваша—такая забывчивость показываетъ, что душа у него не запоминающая мыслей, непроницаемая для лучей разума, неблагодарная за радость сознанія, равнодушная къ истинѣ, забывающая и потому забвенная. Въ Розановѣ воплотилась сила не свѣтлой славянской Россіи, не Россіи Пушкина, Толстого, Соловьева, а Россіи темной, татарской, ибо небезнаказанно въ жилы русскаго народа вѣками вливались потоки азіатской крови. Эту темную

Россію нельзя считать ни безсильной, ни бездарной, но она дѣйствуетъ и творитъ только въ низшихъ сферахъ жизни. Кто внимательно слѣдилъ за дѣятельностью Розанова, тотъ знаетъ, что волнуютъ и вдохновляютъ его только интересы чрева, интересы червя, міра, лежащаго ниже діафрагмы. Интересы же сердца и мозга безпокоятъ, сердятъ его. Завѣтная мечта Розанова—замѣнить культъ Мадонны не культомъ Изиды или Венеры, а любезнымъ сердцу Карамазова культомъ Лизаветы Смердящей. Но высказать свою мысль до конца Розановъ не смѣлъ и вынужденъ былъ идти до сихъ поръ окольными путями. На Рел. Фил. собраніяхъ онъ озадачивалъ духовенство такими вопросами: если, молъ, церковь освящаетъ бракъ, то отчего нельзя устроить спальню новобрачныхъ въ алтарѣ церкви. Противъ Христа онъ велъ темный и кружный подкопъ, отрицая не божественность, а именно человѣчность Христа, доказывая, что Христосъ—жестокій судья, дурной сынъ, что послѣ Христа міръ прогоркъ. Прогоркъ на татарскій вкусъ, привыкшій къ сладости сырой конины. На этихъ вопросахъ мы часто съ нимъ сталкивались, и кто знаетъ, въ извѣстномъ смыслѣ, Розановъ, быть можетъ, побѣдилъ, ибо онъ, а никто другой, долженъ быть признанъ духовнымъ отцомъ русскаго идейнаго хулиганства.

Изъ всѣхъ нашихъ столкновеній, забывъ ихъ содержаніе, Розановъ запомнилъ одно: что въ чемъ-то самомъ главномъ мы съ нимъ безповоротно и непримиримо расходимся. Да, дѣйствительно расходимся. Я, конечно, не отрицаю важности интересовъ чрева, да и какъ отрицать то, что такъ громко вопіетъ о своемъ бытіи. Но мнѣ кажется, что для того, чтобы этотъ міръ могъ быть освященъ, нужно признать другой полюсъ красоты, другую святыню, ибо только въ двуединствѣ жизненной цѣли—залогъ нашей свободы. Не отрицаю я также своеобразной значительности Розанова. Въ отличіе отъ Мережковскаго, который въ области религіозной мысли кажется мнѣ творцомъ словесныхъ призраковъ, я въ Розановѣ чувствую напряженность и силу. Но всѣ его переживанія запечатлѣны психологіей человѣка низшей расы.

Толстой и реформація.

I.

Я прочелъ если не все, то многое изъ того, что написано было у насъ по поводу юбилея Толстого, и если къ этому многому рѣшаюсь прибавить свое слово, то потому, что мнѣ показалось, что нѣчто существенное еще осталось невысказаннымъ о Толстомъ. Изъ трехъ ликовъ его творческаго генія сочувствіе почти всѣхъ писавшихъ о немъ удѣлялось первымъ двумъ,—Толстому-художнику и Толстому-моралисту, между тѣмъ какъ Толстой—религіозный мыслитель былъ обойденъ вѣжливымъ молчаніемъ. Эту послѣднюю сторону толстовской дѣятельности подчеркнулъ только Синодъ, который—какъ это ни странно—въ своемъ озлобленіи обнаружилъ болѣе тонкое критическое чутье, нежели сочувствующая интиллегенція. У страха глаза оказались не только велики, но и проницательны. Синодъ былъ правъ, признавая религіозный моментъ въ дѣятельности Толстого самымъ жизненнымъ и конструктивнымъ. Но если такъ, то не должны ли и мы подчеркнуть эту сторону творчества Толстого, но уже не черною чертою нетерпимости и отчужденія, а красною чертою пониманія и любви.

Мнѣ кажется, что цѣнить въ Толстомъ главнымъ образомъ моралиста значитъ разсматривать его не съ русской, а съ европейской точки зрѣнія. Въ Европѣ, гдѣ культъ комфорта и спорта безраздѣльно царитъ надъ умами и совѣстью людей, морализирующее слово Толстого, подкрѣпленное примѣромъ его жизни, произвело на самомъ дѣлѣ потрясающее дѣйствіе. Толстой по-

разилъ воображеніе захлопоченныхъ европейцевъ почти въ той же мѣрѣ, въ какой въ свое время Сакья-Муни поразилъ фантазію изнѣженныхъ азіатовъ. Вѣсть о томъ, что королевичъ, имѣвшій возможность пользоваться высшими, почти божественными дарами жизни,—многоженнымъ гаремомъ, тѣнистыми садами, мягкими диванами,—добровольно отказался отъ этой небесной роскоши ради мудрости и святости,—вѣсть эта разбудила соннаго азіата, заставила увѣровать въ возможность несбыточнаго, въ чудо. Не менѣе потрясенъ и взволнованъ былъ европейскій буржуа, узнавъ, что богатый графъ, не самозванный, а подлинный, имѣющій возможность кататься въ автомобилѣ и заказывать платье въ Лондонѣ, проповѣдуетъ скромную трудовую жизнь крестьянина и не только проповѣдуетъ, но самъ питается и одѣвается, какъ крестьянинъ, шьетъ сапоги, кладетъ печи и пѣшкомъ ходитъ изъ Москвы въ Ясную Поляну. Еще болѣе былъ изумленъ европейскій писатель, у котораго, по удачному выраженію Тургенева, при мысли о гонорарѣ не только глаза, но и зубы загораются, когда онъ узналъ, что есть геніальный романистъ, который добровольно отказывается отъ гонорара, пренебрегаетъ сакраментальнымъ верховнымъ, божественнымъ авторскимъ правомъ.

Дѣло было тутъ не въ геніи Толстого, не въ убѣдительности геніальнаго слова, а въ томъ, что геній имѣетъ больше правъ на наивысшій гонораръ. Геній Толстого игралъ ту же роль, какъ королевскій титулъ Сакья-Муни. Возможность подобной невозможности, какъ добровольный отказъ отъ чека, отъ живыхъ денегъ, произвелъ глубокій переворотъ въ психологіи европейскихъ писателей. Это не значитъ, что и они, по примѣру Толстого, готовы были отказаться отъ священныхъ прерогативъ авторскаго права. Нѣтъ, наиболѣе подпавшіе подъ вліяніе Толстого, наиболѣе морализирующіе европейскіе писатели—не исключая ни Ибсена, ни Метерлинка—въ своихъ денежныхъ отношеніяхъ къ издателямъ и переводчикамъ остались по-прежнему аккуратными и непреклонными стряпчими. Переворотъ произошелъ въ глубинѣ воли и чувства. Жизнь Толстого

сдѣлалась житіемъ въ глазахъ культурнаго человѣчества. Въ холодный взбаломученный океанъ европейскаго соперничества слово Толстого влилось, какъ теплый благодѣтельный гольфстремъ, отъ проповѣди его повѣяло добротой, всепрощеніемъ, благоволеніемъ и подъ вліяніемъ ея измѣнились темы, идеалы и самый тонъ европейскаго романа и театра. Когда-нибудь я подробнѣе разскажу объ этомъ удивительномъ преображеніи всемірной литературы, которое подъ воздѣйствіемъ Толстого совершилось на нашихъ глазахъ, въ послѣднія пятнадцать—двадцать лѣтъ. Теперь ограничусь замѣчаніемъ, что къ европейской мысли и совѣсти Толстой былъ обращенъ только ликомъ моралиста, а все остальное—его художественный геній, его религіозный энтузіазмъ—въ глазахъ европейца имѣли второстепенное значеніе, были чѣмъ-то вродѣ ореола вокругъ этого строгаго и въ то же время непостижимо-кроткаго лика.

Не таково значеніе Толстого для Россіи. Отреченіемъ, недѣланіемъ, стремленіемъ къ опрощенію никого у насъ не удивишь. Въ періодъ хожденія въ народъ молодые люди съ легкимъ сердцемъ отказывались отъ своихъ общественныхъ и экономическихъ привилегій и приносили жертвы, передъ которыми толстовское шитье сапогъ и кладка печей кажутся невинной забавой. Самое слово „опрощенные“ было создано Тургеневымъ до появленія „Исповѣди“. Какъ проповѣдникъ простой жизни, какъ апологетъ крестьянской правды, Толстой является въ Россіи не учителемъ, а однимъ изъ послѣдователей, не творцемъ новаго теченія, а однимъ изъ подхваченныхъ теченіемъ уже до него существовавшихъ. Толстой въ Россіи одинъ изъ опростившихся, одинъ изъ ушедшихъ въ народъ. Даже главный парадоксъ толстовской морали—ученіе о непротивленіи злу—было ничѣмъ инымъ, какъ возведенной въ теоретическій тезисъ русской пассивностью и лѣнью. Объ этомъ парадоксѣ много спорили, но вліянія на жизнь онъ не имѣлъ у насъ никакого. Никто не возвелъ его въ законъ своего поведенія и всѣ событія послѣднихъ лѣтъ были живымъ опроверженіемъ этого парадокса, такъ что если видѣть въ немъ сущность толстовской

морали, то пришлось бы отрицать за ней всякое значеніе. Дѣло, конечно, не въ этомъ парадоксѣ и не въ томъ, что Толстой, вмѣстѣ со многими другими, опростился и ушелъ въ народъ, а въ томъ, что сдѣлалъ онъ это по особому, не такъ, какъ всѣ, по инымъ мотивамъ и съ иною цѣлью. До него всѣ искавшіе сліянія съ народомъ вдохновлялись идеями или консервативно-политическими, какъ славянофилы, или революціонно-политическими, какъ народовольцы. Толстой первый устремился къ сліянію съ народомъ по мотивамъ не политическимъ и не экономическимъ, а чисто религіознымъ, и въ этомъ религіозномъ моментѣ вся новизна и вся необычайность его подвига, по крайней мѣрѣ, для русскихъ. Кто хочетъ знать, что такое Толстой для Россіи, долженъ сперва разобраться въ вопросѣ, что такое религія Толстого. Постараюсь дать на этотъ вопросъ по возможности краткій и опредѣленный отвѣтъ.

II.

До Толстого у насъ существовало двойное отношеніе къ религіозности—наивное утвержденіе и наивное отрицаніе. Наивно утверждающіе признали божественность жизни вмѣстѣ съ тою шелухою, въ которой идея о божественности впервые выросла въ человѣческомъ сознаніи—съ шелухою чуда, преданія, авторитета. Девизомъ своимъ они брали слова Тертулліана, credo quia absurdum; вѣрю въ чудесное, въ нарушеніе закономѣрности, пріемлю все это вѣрою именно потому, что разумомъ принять этого нельзя. Народъ мирился съ неизбѣжностью абсурда безсознательно. Интеллигенты же вынуждены были допустить абсурдъ сознательно, т. е. сознательно отрицать сознаніе, разумомъ подкапываться подъ разумъ, строить силлогизмы для того, чтобы утверждать иллогическое. Понятно, что такое самоубійственное употребленіе разума должно было породить въ душѣ вѣрующаго надрывъ и безсиліе. Такими наивно-надорванными, разумными поклонниками абсурда были сперва славянофилы, а

затѣмъ Достоевскій и Владиміръ Соловьевъ и донынѣ остаются ихъ послѣдователи, называющіе себя неохристіанами, при чемъ слово необозначаетъ здѣсь не новый, а молодой, ибо нельзя творить новаго, пуская корни въ старую ложь, а кто назывался вѣрующимъ въ чудо, тотъ волей или неволей полѣзай въ абсурдъ. Внутреннюю надорванность такой религіозности всего ярче выразилъ Достоевскій, утверждая, что если бы ему предстояло сдѣлать выборъ между истиной и Богомъ, онъ предпочелъ бы Бога истинѣ. Этими словами онъ конечно желалъ возвысить божественное надъ человѣческимъ, а на самомъ дѣлѣ охулилъ то и другое. Человѣческое онъ охулилъ, допустивъ, что наша истина можетъ оказаться противною Богу, но и божество онъ принизилъ, допустивъ, что оно можетъ оказаться въ противорѣчіи съ истиной, не истиннымъ. А вѣдь божество не истинное, тождественное съ ложью и есть, по мнѣнію вѣрующихъ, Сатана, котораго они же называютъ отцомъ лжи. Такимъ образомъ ищущіе Бога въ отрицаніи истины и разума обрѣтаютъ отрицательное божество и ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что Достоевскому въ русской дѣйствительности мерещились „бѣсы“, а Владиміру Соловьеву финалъ всемірной исторіи представлялся въ видѣ повѣсти объ Антихристѣ. Что же касается нео-христіанъ, то извѣстно, что черти, антихристы и сатаны такъ и мелькаютъ въ ихъ разсужденіяхъ, какъ летучія мыши передъ грозой. Религія, основанная на credo quia absurdum, неизбѣжно ведетъ къ абсурдной религіозности, и нужно ли сказать, что проповѣдь подобной религіи носитъ въ себѣ зерно реакціи и разложенія, а не возрожденія, и что она, убивая разумъ, сама осуждена на смерть.

III.

Въ противоположность этимъ поклонникамъ абсурда у насъ съ шестидесятыхъ годовъ явились поклонники разума, но разума ограниченнаго и самодовольнаго, куцаго разума, отри-

цавшаго не только чудеса и преданія, не только шелуху старой религіозности, но и самую религіозность, и рѣшавшаго всѣ вѣчные вопросы бытія „очень просто“,—хлестко вышучивая ихъ. Смерть? Ха, ха. Всѣ тамъ будемъ. Начало жизни? Ха, ха. Обезьяна. Конецъ жизни? Ха, ха. Лопухъ. Желая очистить русскую дѣйствительность отъ гнили мнимыхъ цѣнностей,—эти весельчаки, всѣ эти „бойкіе“ столпы „Современника“, „Дѣла“, „Отечественныхъ Записокъ“—Писаревы, Добролюбовы, Щедрины, Михайловскіе—незамѣтно для себя обезцѣнили жизнь и съ самыми добрыми намѣреніями создали тусклую дѣйствительность и литературу второго сорта. Реализмъ, отрицая божественность жизни, выродился въ нигилизмъ, а нигилистическая веселость привела къ скукѣ. Тѣсно стало душѣ между обезьяной и лопухомъ, и дѣлу не помогло ни рѣзаніе лягушекъ, ни хожденіе въ народъ, ни политическое подвижничество. Уходя въ народъ, реалистъ въ сущности бѣжалъ отъ своей необожествленной жизни къ необожествленной жизни народной, мѣнялъ свою обезьяну и свой лопухъ на обезьяну и лопухъ ближняго. Русскій нигилизмъ создалъ подпольную Россію, подпольную въ смыслѣ не только полицейскомъ, но и вселенскомъ, ибо, надвинувъ на жизнь вмѣсто неба божественной безконечности потолокъ животно-безцѣльнаго существованія, нигилизмъ превратилъ саму вселенную въ подвалъ, въ подполье.

IV.

Въ своей борьбѣ съ религіозностью наши доморощенные реалисты ссылались на примѣръ запада, цитировали Бюхнера и Спенсера, забывая, что западъ пришелъ къ своей культурѣ не дорожкой бойкаго издѣвательства, а труднымъ и славнымъ путемъ религіозной реформаціи. Наши реалисты проглядѣли великій историческій законъ, гласящій, что только тотъ народъ созрѣваетъ для высшей культуры, кто не застылъ въ первобытныхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ и не легкомысленно отринулъ ихъ, а внутренно

ихъ *преобразилъ*, провелъ черезъ таинственный процессъ реформаціи, въ которомъ личность какъ бы вторично рождается и облагораживается, подобно тому, какъ виноградный сокъ преображается въ процессѣ броженія и изъ сладковатой жидкости становится благороднымъ виномъ. Въ этомъ отношеніи всѣ народы запада могутъ быть раздѣлены на двѣ огромныя духовныя расы,— на расу высшую, къ которой принадлежатъ народы, вторично рожденные въ процессѣ реформаціоннаго броженія, и расу низшую, къ которой относятся народы, застывшіе въ религіозной ортодоксіи или же изъ огня предразсудковъ бросившіеся въ полымя атеизма. Разница между тѣми и другими коренная, органическая и проявляется она во всѣхъ областяхъ творчества и дѣланія, даже въ такихъ, которые какъ будто ни въ одной точкѣ не соприкасаются ни съ религіозными предразсудками, ни съ религіознымъ просвѣтлѣніемъ. Возьмите напримѣръ сферу наиболѣе отдаленную отъ религіи, имѣющую въ настоящій моментъ для насъ такое злободневное значеніе,—сферу тѣлесной чистоты и гигіены, и вы увидите, что культъ чистоты господствуетъ какъ разъ въ тѣхъ странахъ, въ которыхъ вліяніе реформаціи было наиболѣе сильнымъ и наоборотъ. Приходится думать, что процессъ реформаціи важенъ не столько тѣми истинами, къ которымъ онъ приводитъ, сколько тѣмъ закаломъ, который въ немъ пріобрѣтаетъ личность или, вѣрнѣе, разумъ личности, испытывающій Бога и утверждающій себя въ безконечности. Народъ, прошедшій черезъ реформацію, подобенъ организму, состоящему изъ клѣточекъ устойчивыхъ, вооруженныхъ для борьбы, между тѣмъ какъ до процесса реформаціи клѣточки эти остаются шаткими и безвольными.

Къ великому прискорбію слѣдуетъ сознаться, что до сихъ поръ русскій народъ въ цѣломъ не былъ причастенъ реформаціи. Русская личность не переболѣла религіозными сомнѣніями, не рѣшила наединѣ съ совѣстью послѣднихъ, неизреченныхъ запросовъ жизни, не утвердила верховныхъ правъ разума и, слѣдовательно, сама не утвердилась, ибо личность и разумъ тождественны. Русское старообрядчество было шагомъ не впередъ, а назадъ. Сектантство же, являясь отраженіемъ занесенныхъ

извнѣ, когда-то освободительно-мощныхъ, но давно устарѣлыхъ, вывѣтрившихся нѣмецкихъ реформаціонныхъ идей, не могло выйти за околицу деревень и оказалось безсильнымъ вліять на образованные классы, уже узнавшіе, хотя бы съ чужихъ словъ, о свободѣ научной критики. Оставаясь внѣ реформаціи, русскій народъ осужденъ былъ до сихъ поръ прибывать на задворкахъ культуры.

V.

Первымъ провозвѣстникомъ русской реформаціи, современнымъ русскимъ Лютеромъ является Левъ Толстой, который, въ противоположность веселымъ реалистамъ, утвердилъ божественность жизни, но въ то же время, въ противоположность поклонникамъ абсурда, устранилъ изъ религіи (что̀ и отличаетъ его ученіе отъ нѣмецкой реформаціи), неразумное. Жизнь—божественна. Въ мірѣ совершается не человѣческая, а божественная воля,—таковъ основной религіозный тезисъ, которымъ Толстой искупилъ грѣхъ русскаго нигилизма и вернулъ вещамъ абсолютную цѣнность. Но божественность жизни постигается не какимъ-то особеннымъ чувствомъ слѣпой или самослѣпленной вѣры, не при посредствѣ преданія и книгъ, но самой личностью, ея собственнымъ разумомъ, достигшимъ высшей зрѣлости и пріобрѣвшимъ высшую зрячесть. Въ одной изъ своихъ брошюръ Толстой предостерегаетъ противъ ложныхъ пророковъ, утверждающихъ, что они больше истины любятъ еще нѣчто. Кто больше истины любитъ еще нѣчто, тотъ ничего по истинѣ не любитъ. У Толстого истина и Божество тождественны. Религія Толстого это религія мистическаго разума,—религія безъ вѣры въ чудеса. Явившись въ вѣкъ сомнѣнія и безвѣрія, Толстой показалъ, что истинная религія не боится безвѣрія. Въ этомъ новизна и могущество возвѣщенной Толстымъ религіозной реформаціи.

VI.

Вернувъ міру абсолютную цѣнность и утвердивъ въ верховныхъ правахъ разумную личность, Толстой предстоитъ намъ, какъ одинъ изъ величайшихъ борцовъ за культуру. Послѣднее нуждается въ нѣкоторомъ поясненіи. Если видѣть въ Толстомъ только моралиста, то его пришлось бы причислить къ врагамъ культуры. Толстой, проповѣдующій недѣланіе, зовущій къ плугу, отрицающій медицину и астрономію, смѣющійся надъ борьбой съ бациллами, ставящій симфоніи Бетховена ниже крестьянской пѣсни и издѣвающійся надъ Шекспиромъ,—такой Толстой, очевидно, не положитъ начала нашему культурному Ренессансу. Жить по-толстовски, пахать землю и отказываться отъ военной службы и платежа налоговъ всего легче, повернувшись спиною къ міру и замкнувшись въ деревенской глуши. Но все мѣняется, если признать мораль Толстого пережиткомъ и отраженіемъ нашего стараго, безплоднаго, мечтательнаго народничества, а всю самобытность, все творческое величіе Толстого видѣть въ его религіозной проповѣди. Какъ религіозный мыслитель, какъ борецъ за права разума, Толстой зоветъ впередъ къ философіи, къ наукѣ, къ высшимъ формамъ культурнаго дѣланія. Деревня никогда не пойметъ религіи безъ вѣры и если воспримегъ ученіе Толстого, то немедленно же изуродуетъ его, превратитъ въ сектантство, въ безпоповщину, въ новую вѣру, въ новый культъ чудесъ и молитвъ. Если считать Толстого русскимъ Лютеромъ, то это Лютеръ городовъ, а не деревень, интеллигенціи, а не темныхъ массъ. Толстой только заявилъ со всей присущей его слову силой и искренностью, что разумъ, отвергая чудо, какъ нарушеніе закономѣрности, самъ прозрѣваетъ въ мірѣ высшую божественную закономѣрность. Но, высказавъ эту истину, Толстой ее не доказалъ. Набросавъ планъ новой религіи, онъ строитъ по этому плану предоставилъ своимъ будущимъ преемникамъ и послѣдователямъ. И отъ того, какъ русскія подростающія поколѣнія отнесутся къ завѣщанной

Толстымъ религіозной проблемѣ, зависитъ все наше будущее. Я говорю это не потому, что низко ставлю практическія заботы жизни, а потому, что между практическимъ разумомъ и религіознымъ существуетъ неразрывная связь, и источники силъ находятся не внизу, а наверху. Окажемся ли мы побѣдителями въ борьбѣ съ японцами, въ борьбѣ со старымъ режимомъ,—въ борьбѣ съ бациллами,—всѣ эти практическіе вопросы русской дѣйствительности зависятъ отъ того, найдетъ ли въ себѣ русская культурная личность желаніе и силу наединѣ со своей совѣстью перестрадать и продумать религіозно-философскую проблему жизни вообще. Подобно тому, какъ всѣ виды земной энергіи, начиная съ тепла, скрытаго въ каменномъ углѣ, и кончая силою вѣтра, являются лишь видоизмѣненной энергіей солнечныхъ лучей, такъ и всѣ виды духовной энергіи имѣютъ своимъ началомъ и источникомъ философское раздумье и религіозное воодушевленіе. Разговоръ о Толстомъ не юбилейный, не праздничный, а насущный духовный хлѣбъ нашихъ будней. Судьба послала намъ новаго Лютера, провозвѣстника новой реформаціи, но воплотить и осуществить эту реформацію можемъ только мы сами.

Идея Саломеи.

Идея художественнаго произведенія не всегда совпадаетъ съ его фабулой и еще рѣже съ авторскимъ замысломъ. Читая романъ или драму, мы какъ будто прогуливаемся по благоустроенному городу, увлекаемые движеніемъ толпы, любуясь то красотою памятника, то фасадомъ зданія. Но вотъ, побродивъ по улицамъ и площадямъ, познакомившись съ физіономіей города и его жителей, мы поднимаемся на колокольню храма и оттуда, съ высоты, вдругъ открываемъ то, чего не могли видѣть снизу,—открываемъ единство города, его ликъ, цѣльный и неповторяемый, органически созданный и строеніемъ почвы, и культурой народа, и его историческимъ прошлымъ. То же самое бываетъ съ художественнымъ произведеніемъ. Чтобы увидѣть его единство, его органическую связь съ эпохой, его вѣчную сущность, нужно какъ бы удалиться отъ него, подняться на высоту какой-нибудь великой современной истины, подъ вліяніемъ которой сложились изображенныя въ немъ событія. Въ подобномъ связываніи отдѣльнаго момента творчества съ его вѣчнымъ процессомъ и заключается, по-моему, истинная задача критики, хотя, нужно сознаться, что задача эта не изъ легкихъ. Идея произведенія, опредѣляющая творческую волю автора, но ей не подчиненная, скрыта, какъ всякая жизненная сила, на большой глубинѣ, и добраться до нея путемъ синтезирующей мысли невозможно. За то, если критику удается прозрѣть это высшее единство, съ произведеніемъ совершается какъ бы чудо преображенія. Всѣ его части сливаются въ неразрывное цѣлое, и не только отдѣльные эпизоды, но фразы, слова, казавшіяся прежде случайными, зажигаются свѣтомъ вну-

тренней необходимости, и все произведеніе какъ бы переносится въ сферу высшей разумности.

Разбирая трагедію Уайльда, критика обыкновенно, вмѣсто идеи пьесы, раскрываетъ ея авторскій замыселъ. По общепринятому мнѣнію, Уайльдъ воплотилъ въ Саломеѣ нѣсколько своихъ излюбленныхъ парадоксовъ, обострилъ ихъ до крайней степени. И прежде всего парадоксъ эстетизма. Истинная цѣнность явленій опредѣляется не ихъ внутреннимъ, этическимъ содержаніемъ, а внѣшнимъ эстетическимъ совершенствомъ. Іокананъ проповѣдуетъ противъ грѣха и сладострастія, но Саломея не слышитъ проповѣдуемыхъ огненныхъ словъ, а видитъ проповѣдующія красныя уста. Она зажигается страстью къ тому, кто отрицаетъ страсть, хочетъ цѣловать уста, клеймящія грѣхъ поцѣлуевъ. Второй парадоксъ индивидуализма. Смыслъ жизни въ утвержденіи своего желанія, своего волевого „я“. Желаніе Саломеи—поцѣловать уста Іоканана—должно быть исполнено, и нѣтъ въ мірѣ того порога, передъ которымъ она бы остановилась. Преступленіе внѣшнее—убійство любимаго человѣка—ничто передъ преступленіемъ внутреннимъ—убійствомъ своего желанія. „Я хочу“ съ фатальной необходимостью превращается въ „я буду“. И, наконецъ, третій парадоксъ — демонизма. Саломея оттого такъ страстно желаетъ цѣловать уста Іоканана, что послѣдній, согласившись принять ея поцѣлуй, осквернилъ бы этимъ свою святыню, совершилъ бы актъ кощунства и святотатства. Любовь питается осквернѣніемъ святыни—и въ этомъ ея соблазнъ и жгучесть. Оставаясь вѣрной закону любви, Саломея должна умертвить того, кто выше святыни любви ставилъ святыню своего Бога.

Вотъ тѣ парадоксы, которые критики обыкновенно открываютъ въ трагедіи Уайльда, какъ ея идею, подкрѣпляя свою мысль цитатами изъ другихъ его произведеній, въ особенности изъ Intentions. Очень возможно, что такое толкованіе критиковъ совпадаетъ съ намѣреніями самого автора. Поверхностно оно какъ будто проливаетъ достаточный свѣтъ на всѣ эпизоды трагедіи, хотя не въ силахъ объединить ихъ и освѣтить пьесу на

глубинѣ. Въ самомъ дѣлѣ, есть нѣчто противорѣчивое между эстетическимъ отношеніемъ къ жизни, игнорирующимъ содержаніе ради формы, и демоническимъ, для котораго рѣшающимъ моментомъ является именно содержаніе. Возникаетъ рядъ психологическихъ вопросовъ, на которые указанные парадоксы не даютъ отвѣта. И главный изъ нихъ тотъ, была ли любовь Саломеи къ Іоканану случайной или необходимой? Полюбила ли она его за бѣлое тѣло, черные волосы и красныя губы, или за то, что это тѣло, волосы и губы принадлежали пророку новаго Бога? Вѣдь до встрѣчи съ Іокананомъ Саломея вела жизнь, которая скорѣе отвѣчала идеалу цѣломудрія и святости, чѣмъ завѣтамъ эстетизма и демонизма. Но почему? Потому ли, что Саломеѣ до того времени случайно не встрѣтился, среди окружавшихъ ее евреевъ и язычниковъ, красивый юноша по ея вкусу, или же потому, что она не должна была, не могла полюбить никого, кромѣ пророка? Допустимъ, что ея страсть къ Іоканану была раздута демоническимъ соблазномъ святотатства. Но неужели, не попадись ей случайно на пути жизни суровый Іокананъ, проповѣдникъ покаянія, Саломея такъ бы и не узнала живой страсти и кончила свои дни въ чистотѣ и воздержаніи. Во имя чего? На эти вопросы критика эстетизма и демонизма не въ силахъ отвѣтить, а между тѣмъ, не рѣшивъ ихъ, мы не знаемъ самаго главнаго въ трагедіи,—не знаемъ истиннаго характера ея героини.

Но не ошибаются ли критики, придавая слишкомъ большое значеніе авторскому замыслу и не видя въ Саломеѣ ничего, кромѣ отраженія моднаго эстетизма и демонизма? Изъ всѣхъ выслушанныхъ и вычитанныхъ мною толкованій этой трагедіи больше всего поразили меня слова одной русской артистки, сказавшей, что по ея мнѣнію Саломея увѣровала во Христа, который открылся ей въ проповѣли Іоканана. Не скрывается ли въ этихъ словахъ ключъ отъ всей трагедіи и даже, быть можетъ, отъ всей поэзіи и пожалуй, отъ всей жизни Уайльда, который, еще будучи проповѣдникомъ демоническаго эстетизма, уже предчувствовалъ новый свѣтъ, открывшійся ему потомъ на днѣ отверже-

нія и страданій. Мнѣ кажется, что необыкновенное обаяніе, заключенное въ трагедіи Уайльда, станетъ для насъ понятнымъ лишь тогда, когда мы, отойдя отъ фабулы пьесы и авторскихъ намѣреній, постараемся раскрыть ея идею и уловить ея единство съ высоты великой истины, которая была движущею силою исторіи въ то далекое загадочное время. Я говорю объ истинѣ двуединства, этой философской основѣ всего христіанскаго воодушевленія, подобно тому какъ понятіе о всеединствѣ было философскимъ вдохновляющимъ началомъ всего еврейства. Въ примѣненіи къ трагедіи Уайльда истина двуединства можетъ быть формулирована слѣдующимъ образомъ.

Природа идеала двуедина. Одна сторона его обращена къ духу и сознается, какъ святость. Другая сторона обращена къ внѣшнимъ чувствамъ и сознается, какъ красота. Наше тѣло—не что иное, какъ видимая душа. Душа—не что иное, какъ познаваемое тѣло. Красивое лицо не символъ души, не зеркало ея, не значокъ, а сама прекрасная душа, явившаяся взору, равно какъ внѣшность Терсита—не что иное, какъ ставшая видимою его низменная душа. И наоборотъ, можно сказать, что возвышенный духъ,—это мыслимая красота, а духъ низменный—мыслимое уродство.

Но не видимъ ли мы часто противное? Не встрѣчаемъ ли святость подъ силенообразной маской Сократа, а порокъ—подъ внѣшней прелестью Мессалины? Да, союзъ между святостью и красотою не разъ порывался въ мірѣ, и крайняя степень этого разрыва выразилась въ противорѣчіи между еврействомъ и эллинствомъ. Евреи только мыслили святость, не воплощая ея въ образы: не сотвори себѣ кумира. Но, боясь воплощеній, еврейство въ себѣ самомъ оказалось безсильнымъ воплотить открывшуюся ему святость, подмѣнило ее разсужденіями о святости—фарисейскою ложью. Съ другой стороны греки только воплощали красоту, не постигая святости. Сотворенные ими кумиры—блаженные олимпійскіе боги—въ смыслѣ святости были не лучше худшихъ изъ людей,—бражничали, предавались разврату, жили насиліемъ и обманомъ. Христосъ и пришелъ въ міръ, чтобы

возстановить нарушенную гармонію, сочетать красоту со святостью, превратить чистыя воды красоты въ огненное вино святости, и вино святости—въ кровь жизни. Оттого во Христѣ—нераздѣльно и несліянно, т. е. двуедино—соединены двѣ природы—божеская и человѣческая; оттого и въ христіанствѣ соединены двѣ природы—еврейская (ветхій, пророческій, чуждый грекамъ завѣтъ любви) и греческая (новый, элевзинскій, чуждый евреямъ завѣтъ боговоплощенія и воскресенія).

Но если такъ, то Христосъ долженъ былъ имѣть не одного предтечу, а двухъ—предтечу по святости, какимъ былъ пророкъ Іоканаанъ, и предтечу по красотѣ, какимъ, по геніальному прозрѣнію Уайльда, была женщина, дочь Ироіады, царевна Іудейская Саломея.

Что такое предтеча и чѣмъ онъ отличается отъ Христа? Въ предтечѣ гармонія уже осуществлена, но еще не раскрыта. Іоканаанъ не только святой пророкъ, но и прекрасный юноша. И красота его не случайный даръ, а необходимое проявленіе его духа. Его также нельзя себѣ представить уродливымъ, какъ и самого Христа, чье пришествіе онъ собою возвѣщаетъ. Точно также Саломея не только прекрасная царевна, но и святая по духу дѣва. Окруженная вожделѣющими взорами и старческихъ, кротовьихъ глазъ Ирода, и прекрасныхъ томныхъ глазъ молодого Сирійца, Саломея остается холодной и чистой, потому что душой она жаждетъ святости и полюбить могла бы лишь такую красоту, въ которой проявлена святость.

Уайльдъ пользуется въ трагедіи своеобразнымъ способомъ для характеристики дѣйствующихъ лицъ. Онъ заставляетъ ихъ всѣхъ любоваться луною и подыскивать для нея сравненія. И луна—это свѣтило, горящее отраженнымъ свѣтомъ—становится какъ бы духовно отражающимъ зеркаломъ, и каждый видитъ въ ней образъ тѣхъ страстей и чувствъ, которыми полна его собственная душа. Пажу, томящемуся дурными предчувствіями относительно своего друга, луна кажется похожей на мертвую женщину. Другъ его, смертельно и безнадежно влюбленный въ Саломею, видитъ въ лунѣ образъ прекрасной царевны, соби-

рающейся плясать. Иродъ, проводящій жизнь въ пьянствѣ и развратѣ, сравниваетъ луну съ истерической женщиною, ищущею любовниковъ: „она—голая“, „она шатается, какъ пьяная“. Иродіада, грубо-эгоистичная и звѣрино-лукавая, находитъ всѣ сравненія праздными, и въ лунѣ она не видитъ ничего другого, кромѣ луны. Чѣмъ же кажется луна Саломеѣ? Волшебницей? пляшущей вакханкой? жрицей наслажденій, какъ того можно было бы ждать, если бы она, въ самомъ дѣлѣ, была воплощеніемъ эстетическаго демонизма. „Я увѣрена,—говоритъ она, глядя на ночное небо,—что луна—дѣвственница. Она никогда не отдавалась мужчинамъ, какъ другія богини“, и въ этихъ словахъ дана исчерпывающая характеристика Саломеи до встрѣчи ея съ Іокананомъ.

Но вотъ эта встрѣча произошла, и первое, что Саломея замѣчаетъ въ Іокананѣ, это его чистота. „Я увѣрена,—говоритъ она,—что онъ такой же цѣломудренный, какъ луна“. Духовная сущность Соломеи и Іоканана оказывается тождественной, но никто изъ нихъ этого тождества не сознаетъ. Саломея, полюбившая красоту Іоканана, какъ выраженную во внѣ его огненную святость, сама еще увѣрена, что полюбила его тѣло. „Я полюбила твое тѣло, Іокананъ“, говоритъ она въ любовномъ экстазѣ, сравнивая тѣло пророка съ лиліями, со снѣгомъ, съ сіяніемъ луны. Но тайный голосъ шепчетъ ей, что она заблуждается, что въ красотѣ тѣлесной она полюбила иную красоту, и она, какъ бы спохватившись, беретъ назадъ свои восторженныя слова. „Нѣтъ, тѣло твое внушаетъ омерзѣніе“, вдругъ восклицаетъ она, и вмѣсто прежнихъ сравненій съ лиліей и снѣгомъ находитъ новыя—съ трупомъ прокаженнаго, съ выбѣленной стѣной, по которой бѣгаютъ скорпіоны. „Кудри твои,—вотъ что полюбила я“,—говоритъ она въ новомъ припадкѣ страсти и опять, спохватившись, отрекается отъ своихъ словъ. „Нѣтъ, кудри твои внушаютъ ужасъ“, и она сравниваетъ ихъ съ вѣнкомъ изъ терніевъ, съ клубкомъ змѣй. „Уста твои,—вотъ что полюбила я“...

Эти вспышки физическихъ восторговъ и немедленные отказы

отъ нихъ, совершенно непонятные съ точки зрѣнія эстетико-демонической критики, получаютъ глубокій смыслъ, если разсматривать трагедію съ высоты двуединства. Саломея и Іокананъ идутъ къ одной и той же гармоніи, но направляются къ ней съ двухъ разныхъ сторонъ. Саломея исходитъ изъ языческаго ощущенія, на пути своемъ побѣждаетъ преграду за преградой, но передъ послѣдней останавливается, безсильная. Трагизмъ ея въ томъ, что она, уже будучи духовно-просвѣтленною, еще воспринимаетъ міръ только глазами. Она хочетъ только видѣть и поэтому проглядѣла свою собственную душу. Трагизмъ же Іоканана въ томъ, что, уже будучи прекраснымъ, онъ еще красоты не видитъ. Онъ ничего не хочетъ видѣть и поэтому проглядѣлъ душу Саломеи. Если сравнить ихъ между собою, то нужно признать Саломею болѣе совершенной, ближе стоящей къ цѣли, чѣмъ Іокананъ. Она полюбила пророка, прозрѣла его душу, хотя бы сквозь призму тѣлесныхъ формъ, между тѣмъ какъ Іокананъ вовсе не замѣтилъ стоящей передъ нимъ родственной души, безжалостно презрѣлъ ее, грубо отринулъ.

Столкнувшись въ такомъ неразрѣшимомъ конфликтѣ, оба предтечи должны были умертвить другъ въ другѣ ту сторону вѣчной гармоніи, которая оставалась въ нихъ другъ для друга скрытой. „Говори еще, Іокананъ,—умоляетъ Саломея, впервые услышавъ его голосъ, — скажи, что должна я сдѣлать“. Въ отвѣтъ на эту мольбу, столь мало имѣющую общаго съ эстетизмомъ, суровый пророкъ совѣтуетъ царевнѣ іудейской посыпать голову пепломъ и отправиться въ пустыню отыскивать Сына Человѣческаго. „Кто этотъ Сынъ Человѣческій?—спрашиваетъ Саломея. Такъ же ли онъ прекрасенъ, какъ ты, Іокананъ?“ На языкѣ Саломеи вопросъ о красотѣ Христа равносиленъ былъ вопросу о Его божественности, и въ эту минуту Саломея, безъ сомнѣнія, готова была увѣровать во Христа и пойти за Іокананомъ. Но слѣпой пророкъ не увидѣлъ этого. Безжалостно замахнулся онъ на довѣрчиво приблизившуюся къ нему душу, отринулъ и тѣмъ умертвилъ ее. „Отойди отъ меня, дочь Содома и грѣха“... Но, совершивъ это дѣло слѣпой жестокости,

Іокананъ самъ отточилъ мечъ, который вскорѣ долженъ былъ пасть на его голову, ибо духовно убитой имъ Саломеѣ не осталось ничего другого, какъ любить бездушное, какъ утолить свою жажду поцѣлуя надъ мертвыми устами. И гордымъ сознаніемъ своей правоты звучатъ жалобы, съ которыми она обращается къ головѣ пророка: „Я была царевна—ты презрѣлъ меня, я была дѣвственница—ты растлилъ меня, я была цѣломудренна—ты влилъ огонь въ мои жилы“... „Ты единственный, кого я любила, до тебя всѣ мужчины внушали мнѣ отвращеніе“... „О, почему ты не взглянулъ на меня, Іокананъ? Руками и проклятіями ты закрылъ свое лицо. Ты надѣлъ на глаза повязку тѣхъ, кто желаетъ видѣть лишь своего Бога. Что жъ, Бога ты своего узрѣлъ, Іокананъ, но меня, меня... Меня ты никогда не видѣлъ... О, если бъ ты увидѣлъ меня, ты бы меня полюбилъ“...

Но увидѣть красоту Іокананъ такъ же не былъ въ силахъ, какъ Саломея — познать святость, ибо они были оба только предтечами.

Трагическое столкновеніе красоты и святости, которое можно было бы назвать послѣдней трагедіей разорваннаго міра, совершается на фонѣ стараго разлада и въ предчувствіи грядущей гармоніи. На дальнемъ планѣ трагедіи все время нѣжно свѣтитъ образъ Христа, но на первомъ планѣ рѣзко выступаютъ потерявшіе другъ друга и враждующіе между собой низменная красота въ лицѣ Иродіады и Ирода съ ихъ свитой и уродливая святость въ лицѣ фарисеевъ и саддукеевъ. Вожделѣющій Иродъ, пажъ и молодой сиріецъ и спорящіе о вѣрѣ евреи—двѣ стороны отжившаго разлада, точно такъ же, какъ Саломея и Іокананъ двѣ стороны грядущей гармоніи. Любовь къ одному и тому же идеалу зажгла ихъ душу восторгомъ, но выражалась у Іоканана въ пророческой молитвѣ, а у Соломеи—въ экстатической пляскѣ. Іокананъ духомъ облетаетъ семь небесъ святости, Саломея молится тѣломъ въ движеніи семи покрывалъ. И тотъ же Иродъ, который хотѣлъ истребить въ колыбели Христа, который по просьбѣ Саломеи приказываетъ убить

Іоканана, онъ—палачъ гармоніи и убійца ея предтечъ—велитъ своимъ солдатамъ умертвить Саломею.

Наканунѣ возвѣщенной гармоніи святость и красота встрѣтились въ разладѣ и враждѣ. Не суждено ли имъ, по воплощеніи тайны двуединства, встрѣтиться въ любви и пониманіи?

Психологія одного преступленія.

Чѣмъ ближе я присматриваюсь къ европейской жизни, чѣмъ пристальнѣй изучаю основныя волокна, изъ которыхъ соткано мышленіе и чувствованіе европейцевъ, тѣмъ болѣе убѣждаюсь въ томъ, что огромная, непереходимая бездна отдѣляетъ нашъ душевный строй отъ европейскаго.

Мы воспитываемся на иностранныхъ поэтахъ и романистахъ; въ послѣдніе годы и произведенія русскихъ классиковъ вошли въ читательскій обиходъ европейцевъ. Казалось бы, такое взаимное духовное воздѣйствіе предполагаетъ и создаетъ единство міроотношенія. Но въ дѣйствительности это не такъ. Мы и европейцы говоримъ на разныхъ языкахъ не только лексически, но и психологически, не только употребляемъ разныя слова, но вкладываемъ въ нихъ различное содержаніе. Русское слово „любовь“ соотвѣтствуетъ по словарю французскому слову „amour“. Но то содержаніе, которое мы вкладываемъ въ понятіе о любви, уже давно стало чуждымъ европейскому сознанію; то же содержаніе, которое вкладываетъ въ это понятіе дѣйствительность и искусство европейцевъ, еще не вмѣщается и, хочу надѣяться, еще долгое время не будетъ вмѣщаться въ сознаніи русскомъ.

Объ этомъ различномъ содержаніи основныхъ жизненныхъ чувствъ заставляетъ задуматься любой романъ, любая пьеса здѣшняго театра. На это же раздумье меня въ послѣднее время навело разбирающееся въ парижскомъ уголовномъ судѣ столь громкое, всемірно прошумѣвшее дѣло объ убійствѣ художника Стенгейль. Съ русской точки зрѣнія этотъ процессъ кажется заурядным явленіемъ уголовной хроники, а героиня его—жена убитаго художника—мало любопытной искательницей приключеній, занимав-

шейся ловлей богатыхъ любовниковъ для того, чтобы окупить образъ жизни, во много разъ превосходившій скромные заработки ея мужа, Какъ бы дѣло ни повернулось, будетъ ли Мэгъ Стенгейль признана случайной соучастницей въ убійствѣ мужа и матери, или же зачинщицей и даже, можетъ быть, исполнительницей этого двойного преступленія, въ томъ и другомъ случаѣ дѣло кажется намъ лишеннымъ общественнаго значенія. Даже то обстоятельство, что въ числѣ ея покровителей числился покойный президентъ республики Феликсъ Форъ, который будто-бы и умеръ во время любовнаго свиданія, на глазахъ Мэгъ, въ буквальномъ смыслѣ этихъ словъ,—даже это обстоятельство не въ силахъ придать процессу общественный характеръ, ибо никакой политической роли Стенгейль и ея салонъ не играли, и вся политика обаятельной Мэгъ, при ея сношеніяхъ съ сановниками республики и президентомъ, сводилась къ уплатѣ счетовъ отъ портнихъ и изъ модныхъ магазиновъ.

Такъ дѣло представляется съ нашей точки зрѣнія. Между тѣмъ общество и печать здѣсь отнеслись къ процессу, какъ къ явленію не только общественному, но и историческому. Какъ нѣкогда процессъ Дрейфуса, и онъ часто называется въ печати прямо „Дѣломъ“. Газетныя статьи о немъ снабжены десятью и болѣе заголовками. На всѣхъ улицахъ продаются пѣсни о Стенгейль, „жалобы“, „завѣщаніе трагической вдовы“. Были вечера, когда иностранецъ, очутившись на парижскомъ бульварѣ, могъ бы подумать, что онъ попалъ въ городъ, переживающій знаменательный моментъ народной жизни—объявленіе войны или заключенія мира. Такъ высока была атмосфера нервной возбужденности, которой дышала многотысячная толпа, разбиравшая вечерніе листки и обсуждавшая вслухъ разныя гипотезы обвиненія. Подобнымъ образомъ волноваться толпа можетъ лишь тогда, когда задѣто не только ея любопытство, а нервъ болѣе чувствительный и болѣзненный, когда задѣта ея совѣсть. И въ самомъ дѣлѣ, съ французской точки зрѣнія, процессъ этотъ представляетъ исключительный интересъ, какъ зеркало, въ которомъ въ роковыхъ чертахъ отразилась судьба и жизнь всякой средней

французской женщины, всякой средней французской семьи. Но для того, чтобы понять универсальный характеръ этого романа, созданнаго жизнью, мы должны отвлечься отъ содержанія нашихъ чувствъ и переживаній, и перевести ихъ на языкъ европейскаго душевнаго строя. И прежде всего это необходимо сдѣлать относительно чувства любви.

Когда мы говоримъ о любви, мы разумѣемъ чувство сложное, двуединое, въ которомъ элементъ духовный слитъ съ элементомъ физическимъ. Духовная сторона любви заключается въ томъ, что опредѣленный человѣкъ, какимъ-то непостижимымъ, чудеснымъ образомъ становится для насъ священнымъ, единственнымъ среди всѣхъ, прозрачнымъ среди тусклыхъ,—словомъ, божественнымъ и потому внѣ-стоящимъ и неприкосновеннымъ. Между тѣмъ, физическій элементъ любви влечетъ къ ласкамъ, къ соприкосновенію, къ сліянію. Поэтому любовь, какъ мы ее понимаемъ, заключаетъ въ себѣ начало внутренняго необходимаго трагизма. Любимый человѣкъ, это—самый неприкосновенный и въ то же время тотъ, соприкосновенія съ которымъ намъ всего желаннѣе. А такъ какъ физическій элементъ въ большинствѣ случаевъ побѣждаетъ, то любовь, какъ мы ее понимаемъ, ведетъ къ паденію, а черезъ паденіе, по закону полярности, къ противоположному состоянію,—къ духовному подъему, къ жаждѣ чистоты, святости, неприкосновенности. Если одной изъ высочайшихъ вершинъ русскаго творчества является „Крейцерова Соната“, то это произошло неожиданно и не случайно. Къ этой вершинѣ уже давно тянулись линіи и планы всѣхъ предшествующихъ русскихъ повѣстей о любви, всѣ мечтанія тургеневскихъ женщинъ, всѣ падрывы героевъ Достоевскаго. Можно сказать, что любовная исторія любого русскаго юноши и любой русской дѣвушки построена съ такимъ наклономъ, что если продолжить ее вверхъ, то она непремѣнно упрется въ „Крейцерову Сонату“. Возможно, что есть вершина еще болѣе высокая, господствующая и надъ „Крейцеровой Сонатой“, но путь къ ней ведетъ черезъ тотъ же неизбѣжный трагизмъ, который Лермонтовъ выразилъ въ лирической жалобѣ:

Любить... Но кого же?—На время не стоитъ труда,
А вѣчно любитъ невозможно.

На время, т. е. во времени, любовью только тѣлесной, любить не стоитъ труда, потому что въ такой любви не преломляются лучи Единаго, а любить вѣчно, т. е. въ вѣчности, въ неизмѣнности и единствѣ—невозможно, потому что наша природа не единая, а множественная.

Такова сущность того чувства, которое мы называемъ любовью, и, очевидно, что въ основѣ подобнаго пониманія любви лежитъ сознательная или безсознательная увѣренность въ существованіи божественнаго начала жизни вообще, какого-то священнаго потусторонняго источника свѣта, лучи котораго доходятъ до насъ какъ бы черезъ посредство или присутствіе любимаго человѣка.

Съ такимъ ли содержаніемъ является чувство любви въ европейской литературѣ? Еще у нѣмецкихъ романтиковъ начала прошлаго вѣка мы находимъ пониманіе любви, если не совсѣмъ совпадающее съ нашимъ, то близко подходящее къ нему. Любовь романтиковъ, основанная на таинственномъ сродствѣ душъ,—принципѣ скорѣе философскомъ, въ духѣ платоновскихъ идей, чѣмъ религіозномъ,—хотя не являлась отраженіемъ единаго, но тѣмъ не менѣе предполагала, что каждый человѣкъ можетъ обрѣсти лишь единый, свыше предопредѣленный объектъ любви. Но въ литературѣ и, слѣдовательно, въ жизни латинскихъ націй и, въ особенности, французской, чувство любви является съ содержаніемъ только физическимъ, какъ исключительно страстное половое влеченіе къ опредѣленному лицу, предпочтительно передъ всѣми другими лицами его пола. Это тѣмъ удивительнѣе, что обоготвореніе любимой женщины, имѣвшее своимъ источникомъ культъ Мадонны, впервые было воспѣто поэтами латинской расы. Но дантовская религіозная восторженность не заразила собой французской литературы, гдѣ физическое пониманіе любви господствовало безраздѣльно у прежнихъ классиковъ и романтиковъ и господствуетъ теперь у натуралистовъ и декадентовъ. На этомъ пунктѣ примиряются и единятся

всѣ школы, всѣ направленія. Въ такомъ пониманіи любовь теряетъ свой внутренній трагизмъ, который замѣняется трагизмомъ внѣшнихъ обстоятельствъ. Психологія любви уступаетъ мѣсто интригѣ любви. Любящія сердца страдаютъ не потому, что въ любви, какъ въ огненномъ фокусѣ, сосредоточилось все священное и непостижимое двуединство міра, а потому, что или родители помѣшали союзу (Ромео и Юлія), или нашелся опасный соперникъ (Отелло), или одинъ изъ любящихъ остылъ раньше, нежели другой (содержаніе всего французскаго театра), а всего чаще потому, что порывъ страсти смѣнился срывомъ пресыщенія (пикантные романы Мопассана и Анунціо). Даже такой писатель, какъ Метерлинкъ, который ищетъ источниковъ трагизма не на поверхности случайной интриги, а на глубинѣ неизбѣжнаго, въ своихъ пьесахъ, посвященныхъ трагедіи любви, не пошелъ далѣе страданій отъ ревности (Аглавена и Селизета), или вслѣдствіе неравенства лѣтъ (Пеллеасъ и Мелисанда). Если двуединая любовь ведетъ къ жаждѣ первоначальной чистоты, то любовь, какъ физическое влеченіе, также какъ будто завершается жаждой чистоты, но какая бездна отдѣляетъ мечту о конечномъ просвѣтленномъ сліяніи двухъ началъ отъ озлобленной тоски по утраченнымъ силамъ!

Любовь, переставая быть мистической, преломляющей средой, теряетъ не только свою трагическую красоту, но и свою несомнѣнность. Перестаешь понимать, почему физическое влеченіе должно быть исключительно устремлено на опредѣленную личность, когда изъ опыта извѣстно, что всего больше волнуетъ неизвѣданная ласка. Легкомысліе Донъ-Жуана кажется правдивѣе, правдоподобнѣе, нежели вѣрность Ромео. Если же мы постоянно наблюдаемъ фактъ такой исключительной физической страсти, то объяснять ее приходится не внутренне, а внѣшне,—причинами экономическими, мотивами семейно-общественными, привычкой, общностью интересовъ, или же, всего чаще, ограниченностью силъ человѣческихъ, той же ограниченностью, вслѣдствіе которой человѣкъ не съѣдаетъ двухъ обѣдовъ, а, насыщаясь однимъ, пребываетъ въ это время равнодушнымъ ко всѣмъ другимъ блюдамъ

въ мірѣ. Но, по существу, нѣтъ никакой разницы между физической страстью, направленной на одного человѣка и длящейся долго, и страстью, расточаемой между многими и длящейся менѣе долго. О второй можно только сказать, что она порывистѣе и какъ бы искреннѣе, нежели первая. Еще въ тѣхъ странахъ, гдѣ воспитаніе дѣтей разсматривается, какъ цѣль семьи, любовь длительная получаетъ какое-то лишнее освященіе въ сравненіи съ мимолетной страстью. Но во Франціи, гдѣ старанія супруговъ направлены къ тому, чтобы не имѣть дѣтей, и эта послѣдняя разница исчезаетъ, и становится понятнымъ, почему вся французская литература сплошь, весь романъ, весь театръ, вся лирика посвящена изображенію и восхваленію адюльтера; это свидѣтельствуетъ лишь о логичности и искренности французскихъ писателей, о тѣсной связи, существующей здѣсь между литературой и дѣйствительностью.

Если въ основѣ двуединой любви лежитъ увѣренность въ божественномъ началѣ жизни, то, наоборотъ, въ основѣ любви, какъ исключительно физическаго влеченія, лежитъ увѣренность въ необожествленности міра, въ отсутствіи потусторонняго, солнца, лучи котораго пробиваются къ намъ сквозь трещины и просвѣты явленій. Понятно, что тогда и любовь перестаетъ быть единственнымъ, неизмѣннымъ, незамѣнимымъ чувствомъ, а становится чувствомъ среди чувствъ, равно какъ счастье любви становится благомъ среди благъ. А такъ какъ всѣ блага жизни мѣняются одни на другія, то нѣтъ основанія, почему бы и благо любви не мѣнялось на прочія блага, не покупалось и не продавалось. При современномъ же устройствѣ общества, когда власть и богатства находятся, большей частью, въ рукахъ мужчинъ, ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что обмѣномъ блага любви на другія блага занимаются, большей частью, женщины. Внушая страсть, или—что одно и то же—любовь, женщины играютъ въ обществѣ странную роль существа, которое на философскомъ языкѣ можно было бы назвать natura naturans. Каждый изъ насъ, — рабочій, ученый, купецъ, поэтъ, общественный дѣятель,—цѣнится по мѣрѣ своего участія въ созиданіи и распре-

дѣленіи благъ. Только женщина, возбуждающая любовь, цѣнится, какъ благо созданное, въ обмѣнъ на которое она пріобрѣтаетъ всѣ другія блага культуры. А такъ какъ она, между прочимъ, нуждается и въ благѣ любви, то являются мужчины— падшіе среди падшихъ, — которые играютъ относительно нея такую же роль natura naturata, какъ она по отношеніи ко всему обществу.

Если мы теперь посмотримъ на дѣло Стенгейль, то увидимъ, что оно значительно и фатально именно своей обыденностью, типичностью, всеобщностью. Стенгейль вела какъ разъ тотъ образъ жизни, который при пониманіи любви, какъ физическаго влеченія, является единственно разумнымъ и цѣлесообразнымъ, который ведутъ если не большинство французскихъ женщинъ (кто бы рѣшился на подобное утвержденіе), то, во всякомъ случаѣ, большинство изображаемыхъ въ романахъ и комедіяхъ героинь. Какой бы эпизодъ мы ни взяли изъ эпопеи любовныхъ похожденій Стенгейль, онъ, можетъ быть, будетъ противорѣчить книжной морали и писанному закону, но онъ будетъ находиться въ полномъ соотвѣтствіи съ тою живою философіей новаго эпикуреизма, съ тою моралью „аксептаціи жизни“, которыми вдохновляются въ словахъ и поступкахъ всѣ французскіе художники и мыслители, равно какъ и вся необъятная народная масса.

Поведеніе ея считалось безупречнымъ. Всѣ знали объ ея похожденіяхъ и всѣ посѣщали ея салонъ, ибо Стенгейль, хорошо одѣваясь и широко принимая, исполняла этимъ всѣ обязанности, которыя лежатъ на членѣ культурнаго общества, замѣнившаго религіозные идеалы культомъ комфорта и спорта. Но вотъ, увлекаемая безпощадной логикой фактовъ, Стенгейль устранила или помогла устранить мужа, который мѣшалъ ей выйти замужъ за богатаго поклонника и продолжать до старости прежній респектабельный, культурный образъ жизни. На нее вдругъ упалъ багровый лучъ преступленія, общество содрогнулось, когда въ свѣтѣ этого луча увидѣло Стенгейль въ центрѣ огромной группы людей, которую на одномъ концѣ замыкаетъ собою фигура президента,

а съ другой — темный силуетъ разыскиваемаго бульварнаго хулигана,—вѣроятно, пособника преступленія. Общество испугалось, понявъ, какъ тѣсно граничитъ съ преступленіемъ тотъ образъ жизни, который оно же считаетъ обязательнымъ и должнымъ. Оно почувствовало себя на краю бездны, у подножья обрывистой и неприступной скалы. Отсюда эта жгучесть любопытства къ малѣйшимъ деталямъ процесса, отсюда эта нервная взволнованность печати, выродившаяся почти въ психозъ.

Но надъ этимъ процессомъ не мѣшаетъ задуматься и нашимъ проповѣдникамъ матеріализма. Несмотря на всѣ добрыя намѣренія, на всѣ покровы соціалистической или анархической окраски, въ которые кутается такая проповѣдь, она, принижая идеалистическія цѣнности, неизбѣжно ведетъ русское общество къ той же безднѣ, къ которой подошли супруги Стенгейль и ихъ знатные и незнатные друзья. Я хорошо знаю, что между теоретической проповѣдью и дѣйствительностью лежитъ громадное разстояніе. Какъ бы ни возвышены были проповѣдуемые нами идеалы, они не искоренятъ въ жизни ни продажности, ни преступности. Но задача мыслителей, рѣшающихся говорить вслухъ о цѣляхъ жизни, вовсе не заключается въ томъ, чтобы превратить пустыню въ цвѣтущій рай. Такой подвигъ имъ не по силамъ. Но ихъ дѣло—воздвигать среди пустыни нѣчто вродѣ мѣднаго змія, зажигать возвышенныя и свѣтлыя точки, на которыя заблудшій могъ бы поднять глаза, если бы захотѣлъ, и спастись. Самая свѣтлая изъ этихъ точекъ—это мечта о двуединой любви. Противники идеализма, сами того не зная, гасятъ этотъ маякъ и обезцѣниваютъ жизнь. Санины, проповѣдующіе любовь простую, безхитростно-тѣлесную, являются законными наслѣдниками изнанки былого „нигилизма“. И можно опасаться, что отъ Саниныхъ это наслѣдство перейдетъ къ подражателямъ Стенгейль и ея поклонниковъ.

Французскій театръ.

Недавно въ число сорока безсмертныхъ Французской Академіи былъ принятъ молодой драматургъ Морисъ Доннэ, начавшій свою литературную дѣятельность шансонетнымъ пѣвцомъ въ артистическомъ кабачкѣ „Chat Noir“ и въ короткое время прошедшій путь успѣха и славы, который привелъ его „подъ куполъ“. Я хочу воспользоваться этимъ случаемъ и на примѣрѣ пьесъ Доннэ выяснить особенности текущаго французскаго театра, во многихъ отношеніяхъ, съ нашей точки зрѣнія, страннаго, почти непостижимаго. Въ самомъ дѣлѣ, если приложить къ этому театру обычную критическую мѣрку, то почти всѣ издѣлія текущей французской драматургіи придется безповоротно осудить, какъ психологически-поверхностныя и соціально-ничтожныя. Всѣ они, прежде всего, поражаютъ своей безидейностью. Великія философскія теченія, взволновавшія до дна новый европейскій театръ,—мятежъ титанической личности, составляющій паѳосъ театра скандинавскаго, фанатическая любовь къ ближнему, воодушевляющая театръ русскій, демоническая любовь къ дальнему, провозглашенная Нитше и нашедшая откликъ въ театрѣ нѣмецкомъ, польскомъ, итальянскомъ,—всѣ эти умственныя и волевыя бури прошли стороною лишь надъ театромъ французскимъ, не только не взволновали, но какъ будто не задѣли его. Французскіе драматурги и нынѣ, какъ двадцать и сорокъ лѣтъ тому назадъ, съ увлеченіемъ раскладываютъ все тотъ же нескончаемый грандъ-пасьянсъ адюльтера, придумывая все новыя и новыя комбинаціи для тѣхъ же величинъ, изъ которыхъ четыре постоянныхъ: мужъ, жена, любовникъ, любовница, и нѣсколько перемѣнныхъ: вторые и третьи любовники и любовницы. Движущей силой драмы осталось физи-

ческое влеченіе и чувство ревности. Мужъ ревнуетъ жену къ любовнику, любовникъ ревнуетъ героиню рѣдко къ мужу, а всего чаще ко второму любовнику,—настоящему, а то и прошлому. Эволюція французскаго театра заключается лишь въ томъ, что число „перемѣнныхъ величинъ“ стремится къ расширенію. Въ театрѣ Дюма женщина, въ первый разъ измѣнившая мужу, оставалась сценически-честной, еще годной для роли положительной героини; паденіе начиналось только со второго любовника. Впослѣдствіи Анри Бекъ сдѣлалъ въ этомъ отношеніи шагъ впередъ: въ его репертуарѣ ореолъ сценическаго героизма теряется женщиною только послѣ третьяго любовника. Въ текущемъ французскомъ театрѣ прошлые любовники, сколько бы ихъ ни было, женщинѣ не укоръ. Если „при поднятіи занавѣса“ у нея одновременно состоитъ не болѣе двухъ любовниковъ, она еще не потеряла права на симпатіи публики. Другая отличительная черта современнаго театра болѣе глубокая. Пресловутое сценическое дѣйствіе, считавшееся прежде непремѣннымъ условіемъ успѣха, потеряло въ послѣднее время свою обязательность. Въ пьесахъ новѣйшихъ любимцевъ французской сцены — Доннэ, Бернстена, Круассе, Порториша, Капюса и другихъ, ревность хотя и продолжаетъ быть движущей силой всѣхъ поступковъ и чувствъ, но эта сила все рѣже приводитъ къ столкновеніямъ и все чаще разрѣшается словами и разсужденіями. Интрига уступила мѣсто діалогу, условность эффектовъ — остротѣ наблюденія и сценическая взвинченность — то, что Ростанъ называлъ „panache“ и въ чемъ видѣлъ проявленіе французскаго генія,—замѣнилось изящной разсудительностью. Адюльтеръ по-прежнему безраздѣльно царитъ во французской драматургіи, но не въ прежней острой активной формѣ, а въ формѣ хронической, разговорной. „Разговоры объ адюльтерѣ“—вотъ вѣрнѣйшее опредѣленіе для текущаго французскаго репертуара. Пьесы на соціальныя темы—вродѣ „Robe rouge“ или „Les avariés“ Бріе являются въ видѣ исключеній и долго на сценѣ не держатся.

Пьесы Доннэ не принадлежатъ къ исключеніямъ, а являются весьма типичными для французскаго театра. Всѣ онѣ скользятъ по поверхности блестящихъ діалоговъ о сладострастіи и ревности,

и только въ двухъ комедіяхъ тема объ адюльтерѣ осложнена чертами соціальной психологіи. Въ „Retour de Jerusalem“ мужъ влюбляется не просто въ подругу жены, а въ подругу-еврейку; въ „Paraître“ жена не просто измѣняетъ бѣдному мужу съ богатымъ молодымъ родственникомъ, но мужу-депутату и соціалисту. Это даетъ автору возможность высказать нѣсколько банальныхъ мыслей о еврейскомъ вопросѣ и о соціализмѣ. Въ прочихъ же пьесахъ дѣйствуютъ просто любовники и любовницы, соціальное положеніе которыхъ заключается въ томъ, что они ведутъ вообще свѣтскій образъ жизни и неопредѣленно богаты. Одна пьеса прямо озаглавлена „Любовники“ —(„Les amants“), и это заглавіе годилось бы для всѣхъ другихъ. Если бы пожелать передать содержаніе этихъ пьесъ, то получилось бы слѣдующее. Богатый молодой человѣкъ влюбленъ въ богатую молодую женщину, которая живетъ съ пожилымъ богатымъ графомъ. Молодой человѣкъ требуетъ, чтобы женщина бросила графа. Она не соглашается, и молодые любовники расходятся („Les amants“). Богатый молодой человѣкъ Роже и богатая молодая вдова Антонія любятъ другъ друга. Но въ отсутствіи Роже Антонія „изъ любопытства“ отдается его другу Пьеру. Узнавъ объ этомъ, Роже не стрѣляетъ ни въ измѣнницу, ни въ вѣроломнаго друга, а навсегда покидаетъ Антонію („L'affranchie“).

Таково содержаніе, или, вѣрнѣе, такова безсодержательность двухъ наиболѣе характерныхъ пьесъ Доннэ, которыя къ тому же даютъ вѣрное представленіе обо всемъ теперешнемъ репертуарѣ. И несмотря на столь удручающее однообразіе и полную идейную скудость, „разговоры объ адюльтерѣ“ выдерживаютъ сотни представленій, электризуютъ публику, вызываютъ восторженные отзывы критики, открываютъ доступъ въ академію, которая, очевидно, и сама смотритъ на эти разговоры не какъ на легкій матеріалъ необходимый для заполненія репертуара, а какъ на серьезное поэтическое творчество, дающее право на славу и признаніе потомства. Перипетіи адюльтера до того поглотили вниманіе французской публики, что европейскаго театра, разрабатывающаго темы соціальныя, философскія, религіозныя, для нея какъ

*

бы не существуетъ, и за исключеніемъ двухъ-трехъ пьесъ Ибсена и Толстого, всѣ крупнѣйшіе европейскіе драматурги, — Стриндбергъ, Гауптманъ, Аннунціо, Пшебышевскій, Ведекиндъ, Чеховъ,—остаются до сихъ поръ прекрасными незнакомцами во Франціи. Чѣмъ же, однако, объясняется такая отчужденность французскаго театра отъ великихъ идейныхъ теченій европейскаго искусства? Неужели только легкомысліемъ и игривостью французовъ? Развѣ можно серьезно говорить о легкомысліи по отношенію къ народу, который всегда стоялъ во главѣ всякаго культурнаго творчества? И неужели вообще можно допустить, что великая идея, управляющая духовной жизнью извѣстной эпохи, вдругъ остановилась у порога извѣстной литературы и только на нее одну не оказала своего живительнаго вліянія? Не тѣмъ ли, наоборотъ, отличаются великія философскія идеи, что онѣ универсальны, неодолимы и повелительны для всей эпохи? Не разумнѣе ли допустить, что если современный французскій театръ показался намъ безъидейнымъ и стоящимъ въ сторонѣ отъ всемірной литературы, то это произошло лишь отъ того, что мы примѣнили къ нему невѣрную критическую мѣрку, что мы не разглядѣли его идеи, потому что искали ее на поверхности, а не на глубинѣ?

Послѣднее предположеніе кажется мнѣ наиболѣе правдоподобнымъ. Философская или моральная идея, подобно всякой другой энергіи, можетъ находиться или въ состояніи свободномъ, явномъ, или же въ состояніи скрытомъ, связанномъ, незримомъ. Въ особенности это примѣнимо къ идеямъ, высказываемымъ на сценѣ, ибо театральное произведеніе является обыкновенно результатомъ сотрудничества двухъ авторовъ—драматурга, вносящаго въ произведеніе свою мысль, свое слово, свое сознаніе, и зрителя, вліяющаго на пьесу своимъ безмолвнымъ, полусознательнымъ сочувствіемъ или запретомъ.

Мѣрка литературной критики примѣнима только къ первому сотруднику. Второй этой критикѣ не подлежитъ. Тутъ имѣешь дѣло съ загадочной областью наклонностей и интуитивнаго вѣдѣнія съ темными, мелькающими глубинами національной психологіи.

Не вдаваясь въ анализъ французскаго характера, я хочу лишь указать на одну его черту, особенно сильно повліявшую на строеніе французскаго театра. Я говорю о врожденномъ всѣмъ латинскимъ народностямъ, а въ особенности французамъ, отвращеніи ко всему туманному, мыслимому, субстанціальному и о такой же врожденной склонности ко всему ярко-очерченному, наглядному, чувственно-формальному. Сказывается ли тутъ наслѣдственное вліяніе римской крови, или мы имѣемъ дѣло съ душевнымъ строемъ, который создался, благодаря многовѣковой власти грубо-чувственнаго католичества—во всякомъ случаѣ нельзя не видѣть, что у французовъ почти атрофирована столь развитая у сѣверныхъ народовъ способность идеальныхъ прозрѣній и за то необыкновенно обострены чувственныя воспріятія. Въ то время когда сѣверныя литературы движутся въ области идей и чувствъ, литература французская была чередованіемъ формъ и ощущеній. Поэтому въ формальномъ отношеніи французская литература является образцовой, ибо въ ней формы чередовались въ строгомъ порядкѣ, сперва классицизмъ, потомъ романтизмъ, за нимъ реализмъ,—и такъ далѣе до нашихъ дней, такъ что каждый писатель весь цѣликомъ вмѣщается въ рамкахъ опредѣленнаго жанра. Развитіе же этихъ жанровъ обусловливалось не расширеніемъ или углубленіемъ сферы идей, но изощреніемъ ощущеній.

Явленіе это наблюдается не только въ литературѣ, но и въ жизни. Французы менѣе всѣхъ народовъ склонны къ мистицизму. Покуда въ нихъ было сильно чувство вѣры, они и къ религіи относились сенсуально, въ союзѣ съ Богомъ видѣли связь юридическую, возможность получать за гробомъ осязательныя блага или избѣгать при жизни осязательныхъ страданій. Когда же ложь католичества раскрылась передъ ними, они уже не въ силахъ были, какъ сѣверные народы, замѣнить прежнюю чувственную религіозность мистическою, безпредметною вѣрою, но, сохранивъ по отношенію ко всякой вѣрѣ насмѣшливую вольтеровскую улыбку, перенесли всю свою любовь, весь свой чувственный фанатизмъ на самую жизнь, на предметы, на пред-

метныя наслажденія. Германцы и англо-саксы освящали міръ то любовью ко Христу (протестантизмъ), то любовью къ людямъ и къ природѣ во имя Христа (романтическій мистицизмъ); одни французы чуждались освященія, какъ чего-то туманнаго, заслоняющаго предметы, и за то религіозно относились къ самой культурѣ, творили культъ изъ культуры. Вотъ почему, съ паденіемъ готики, всѣ стили одежды, мебели, украшеній— создавались во Франціи и оттуда, какъ изъ школы жизни, распространялись на весь міръ. И тутъ повторяется то же, что мы видѣли въ литературѣ: превращеніе ощущеній въ формы, столь ясныя, что онѣ становятся законодательными для всей культуры. Эта основная черта французской психологіи—стремленіе обнажить жизнь отъ мистическихъ дымокъ и боготворить предметы, „какъ таковые“, съ теченіемъ времени становится все рѣзче и отъ господствующихъ классовъ пріобщается всѣмъ остальнымъ, образуя какой-то новый безбожный культъ, очень страстный и фанатическій.

Помню, нѣсколько мѣсяцевъ тому назадъ, я прочелъ въ отдѣлѣ парижскихъ происшествій объ одномъ самоубійствѣ, которое здѣсь прошло незамѣченнымъ, но меня глубоко поразило. Городской сержантъ, по нашему городовой, нѣкто Жанно и его молодая жена покончили съ собою и съ двумя своими малолѣтними дѣтьми, открывъ кранъ отъ свѣтильнаго газа. На всѣхъ было надѣто праздничное платье. На столѣ стояла ваза съ цвѣтами и лежало на имя комиссара письмо, въ которомъ излагались причины самоубійства. Семья Жанно пользовалась извѣстнымъ достаткомъ, такъ какъ мужъ получалъ порядочное жалованье, а жена, корсетная мастерица, зарабатывала около четырехъ франковъ въ день. На эти деньги Жанно нанимали квартиру въ три комнаты, чисто одѣвались, два раза въ день ѣли мясо и кое-что откладывали про черный день. Но вотъ городовой заболѣлъ астмой, мѣшавшей ему исполнять обязанности службы. Ему дали шестимѣсячный отпускъ съ сохраненіемъ жалованья, но по истеченіи этого времени, если бы онъ не выздоровѣлъ, ему пришлось бы выйти въ отставку и полу-

чать половинный размѣръ жалованья. Семьѣ Жанно не угрожала нищета, ни даже нужда. Пришлось бы только отказаться отъ нѣкоторыхъ удобствъ, вмѣсто трехъ комнатъ довольствоваться двумя или одной, продать часть мебели, ухудшить ѣду. Но этого-то Жанно не хотѣли, не могли сдѣлать. Нѣтъ сомнѣнія, что подобное самоубійство невозможно ни въ Германіи, ни въ Англіи, ни въ особенности у насъ. Повсюду рабочіе люди, оставшись съ уменьшеннымъ бюджетомъ, смирились бы послѣ жалобъ на судьбу, претерпѣли бы. Ибо повсюду между сознаніемъ личности и предметами остаются еще какія-то дымки, бродятъ клочья тумана—религіознаго, философскаго—мелькаютъ призраки какихъ-то несознанныхъ страховъ и надеждъ, или просто виситъ пелена пассивности, сонливости. Но супруги Жанно подошли къ предметамъ вплотную. Для нихъ предметы нѣчто абсолютное, священное, „the life of life", по выраженію Шелли, и не предметы вообще, а конкретные: та мебель, то платье, которыя у нихъ уже есть, или которыя они надѣются пріобрѣсти. Супруги Жанно, нѣжно любившіе другъ друга и своихъ дѣтей, приняли смерть за свою святыню, и какъ христіанскіе воины, попавшіе въ плѣнъ къ язычникамъ, предпочли умереть, чѣмъ поклониться идоламъ. Невольно напрашивается параллель между городовымъ Жанно и Нитше, который вѣдь также боготворилъ предметы, хотя бы на словахъ. Одно изъ изреченій Заратустры гласитъ, что любовь къ предметамъ выше, нежели любовь къ людямъ, и, можетъ быть, изъ всѣхъ словъ Нитше это наиболѣе яркое для пониманія нашей эпохи. Нитше не разъ намекалъ на то, что самоубійство кажется ему единственно достойнымъ способомъ уклониться отъ мучительства болѣзней и старости. Заратустра даже проситъ своихъ учениковъ простить ему то, что онъ еще не умеръ. Но всѣ эти слова и мысли—о культѣ предметовъ, самоубійствѣ—оставались для Нитше словами и мыслями, клочьями философскаго тумана, въ которыхъ отражались лучи его разума. Самъ же онъ съ рабскимъ терпѣніемъ выносилъ унизительность и старости, и болѣзней до тѣхъ поръ пока не помрачилось его сознаніе.

Насколько болѣе гордыми и послѣдовательными оказались супруги Жанно, которые, не „утверждая“ своей личности и не „преодолѣвая“ въ себѣ человѣка, просто про себя рѣшили, что лучше не жить имъ и ихъ дѣтямъ, нежели жить въ бѣдности и болѣзни, и свое рѣшеніе привели въ исполненіе. Если бы Жанно жили сто лѣтъ тому назадъ, они безъ сомнѣнія поступили бы иначе. Ихъ рѣшеніе умереть связано съ философіей и съ моралью нашей эпохи. И сравнивая городового Жанно съ властителемъ думъ Нитше, мы наглядно убѣждаемся въ томъ, что одна и та же философская идея можетъ существовать въ двухъ разныхъ состояніяхъ—въ открытомъ, словесномъ, разсудочномъ, какъ у Нитше, и въ скрытомъ, волевомъ, какъ у супруговъ Жанно. Какое изъ этихъ двухъ состояній цѣннѣе въ интересахъ исторіи,—вопросъ праздный, ибо нѣтъ сомнѣнія, что для процвѣтанія культуры необходима и любовь къ предметамъ. Нужно однако замѣтить, что всѣ блага соціальныя и политическія, которыми по справедливости гордится современная Франція, добыты были не кабинетными идеологами, а фанатиками жизни, не проповѣдниками индивидуализма, а личностями, жадно влюбленными въ радость ощущенія.

Возвращаясь къ прежней темѣ, я хочу сказать, что французскій театръ не остался въ сторонѣ отъ философскихъ теченій нашей эпохи, но осуществилъ тѣ же идеи не въ сферѣ разсудочности, а ближе къ области воли и ощущеній. Здѣсь, конечно, не мѣсто подробно высказывать, въ чемъ именно заключаются эти философскія идеи, которыя являются движущей силой всей современной культуры. Я предполагаю, что читатель, слѣдящій за современностью, знаетъ, что мы живемъ въ эпоху, когда личность дѣлаетъ героическія усилія, чтобы расковать цѣпи, которыя она сама наложила на себя въ теченіе вѣковъ. Разбиваются оковы Прометея, оковы внѣшней религіи, принудительнаго государства, обязательной семьи. Творчество нашего времени носитъ характеръ разрѣшающій, и вездѣ, гдѣ сыплются искры и слышны удары молота, происходитъ дѣло разрушенія. Я говорю не о скептикахъ и пессимистахъ—не о Бо-

делерахъ, Уайльдахъ, Ведекиндахъ. Но обратитесь къ писателямъ и мыслителямъ наиболѣе мудрымъ и любящимъ, и вы увидите, что они сожигаютъ и разрушаютъ. Этотъ процессъ разбиванія цѣпей и расковыванія Прометея, если и является актомъ разрушенія, то, конечно, ничего общаго не имѣетъ съ дѣломъ Герострата, ибо ведется не во имя вражды и тщеславія, а во имя жизни и любви. Исторія многихъ вѣковъ доказала, что церковь, государство, семья, — эти, казалось бы, аккумуляторы высшей любви, на самомъ дѣлѣ явились источникомъ вѣчной вражды между людьми. Установленіе церквей повело не къ тому, что человѣкъ сталъ любить всѣхъ принадлежащихъ къ одной съ нимъ церкви, а къ тому, что онъ сталъ ненавидѣть всѣхъ принадлежащихъ къ другимъ церквамъ. То же самое слѣдуетъ сказать и о государствѣ и семьѣ. Поэтому только на развалинахъ прежнихъ святынь, залитыхъ желчью и кровью вражды и насилія, стало возможнымъ построить новую мирную и гармоничную общественность.

Въ этой великой борьбѣ за освобожденіе личности французскій народъ не только участвовалъ вмѣстѣ съ другими народами, но занималъ мѣсто передового бойца. Онъ боролся въ области не идей, а фактовъ, и поэтому нигдѣ результаты этой борьбы такъ не осязательны, какъ во Франціи. Борьба съ церковью здѣсь давно покинула туманныя высоты теологіи, столь милыя, духовенству и сошла въ долины реальныхъ интересовъ, столь имъ ненавистныя. Пьявки духовенства только во Франціи окончательно оторваны отъ народнаго тѣла, и въ то время, когда въ Англіи еще на дняхъ былъ привлеченъ къ суду, на основаніи законовъ семнадцатаго вѣка, ораторъ народной сходки за отрицаніе божественной природы Христа, въ одной Франціи проблемы о Богѣ и вѣчности могутъ рѣшаться въ сферѣ чистѣйшей свободы. Борьба съ государствомъ приняла во Франціи столь же осязательныя формы, и въ то время, когда въ разсудочной Германіи даже вожаки соціалъ-демократіи высказываются за націонализмъ и любовь къ отечеству, во Франціи движеніе антимилитаризма и антипатріотизма разростается съ каждымъ днемъ, и

трудно предвидѣть, къ чему оно приведетъ въ ближайшемъ будущемъ. Но менѣе предметно и чувственно-осязательно ведется во Франціи борьба противъ тиранніи семьи, и выразителемъ этой борьбы является именно французскій театръ. Съ перваго взгляда насъ удивляетъ непомѣрно громадная роль, которую на французской сценѣ играетъ адюльтеръ. Но мы перестанемъ удивляться, если вспомнимъ, что въ прежнее время, до облегченія развода, адюльтеръ былъ единственной формой, къ которой мужъ или жена могли проявить протестъ противъ семейныхъ цѣпей, протестъ не разсудочный, а жизненно-волевой. Впослѣдствіи же, когда разводъ сталъ болѣе доступнымъ, борьба за свободу приняла другое направленіе, ушла вглубь и направилась не противъ института брака, а противъ исключительной любви вообще во имя свободной личности. Новый французскій театръ проводитъ рѣзкую черту между любовью и вѣчностью, сводитъ феноменъ любви къ ощущенію и ограничиваетъ его моментомъ. При такомъ пониманіи любви лишается своей опоры ревность, и вмѣстѣ съ этимъ рушится святыня супружеской и любовнической чести и теряетъ свой смыслъ долгъ мщенія за эту поруганную честь. Любовь, освобожденная отъ атмосферы ревности и мщенія, становится благожелательной и свѣтлой, и я едва-ли ошибусь, если пафосъ современнаго французскаго театра назову добротою. Это не небесныя ризы толстовской любви къ ближнему, которыя порядочно таки болтаются на одинокой личности, и не демоническій плащъ ницшеанской любви къ дальнему, который впору только сверхчеловѣку, а чувство, можетъ быть болѣе легкомысленное, но и болѣе человѣчное, разновидность того „очарованія разочарованныхъ“, о которомъ со снисходительной улыбкой говоритъ Ренанъ, той акцентаціи жизни, которою проникнуты иронически ласковые романы Франса, — чувство крайне современное, въ основѣ котораго лежитъ торжествующая любовь къ моменту, къ ощущенію, къ личности и усталое равнодушіе къ идеѣ, къ обобщенію, къ обществу, — чувство очень сложное и въ то же время понятное намъ, сшитое по мѣркѣ современной психологіи. И здѣсь мы наблюдаемъ очень любопытное явленіе—

измѣненіе эстетическихъ формъ подъ вліяніемъ измѣнившагося моральнаго содержанія. Прежде, когда законъ общественной морали повелѣвалъ порабощенной личности: „tue la!“—„убей измѣнницу!“—художественная эстетика ставила въ центрѣ пьесы драматической дѣйствіе,—мораль вѣрности вела къ эстетикѣ интриги. Теперь же, когда освобожденная личность, желая остаться вѣрной лишь самой себѣ, отказывается отъ мщенія и возмездія, интрига уступила мѣсто діалогу. Во французскомъ театрѣ, порожденномъ не разсудочностью, а волей, сама воля какъ-то преодолѣла себя, сама отказалась отъ своего трагическаго жеста, убаюканная магіею слова.

Такимъ образомъ, если легкомысленные разговоры объ адюльтерѣ, вродѣ „Любовниковъ“ Доннэ (чтобы вернуться къ исходному пункту этого фельетона), разсматривать не отдѣльно отъ философскихъ идей нашего времени, а въ связи съ ними, то въ нихъ окажется и глубина, и значительность. Герои этихъ комедій еще говорятъ на языкѣ старыхъ чувствъ, еще клянутся въ вѣрности, еще скрываются, еще обманываютъ. Но изъ-за старыхъ словъ уже пробиваются новыя чувства! Героиня въ „Les Amants“ обманываетъ своего стараго друга изъ жалости, и также изъ жалости отказывается отъ своей любви, добровольно отрекается отъ правъ на счастье во имя чужого счастья, а, можетъ быть, во имя своего же счастья, но болѣе внутренняго, болѣе неотъемлемаго. Особенная прелесть подобныхъ пьесъ заключается въ томъ, что проповѣдь свободы и доброты ведется въ нихъ не тономъ проповѣди, а какъ-то звучитъ сама собою, среди легкихъ свѣтскихъ разговоровъ. Есть въ европейской литературѣ пьеса несомнѣнно философская, „Комедія любви“ Ибсена, въ которой герои также добровольно отказываются отъ любви, во имя высшихъ интересовъ личности. Въ смыслѣ геніальности „Комедія любви“, конечно, выше пьесъ Доннэ. Драма Ибсена—маякъ новыхъ идей, предназначенный посылать свѣтъ во всѣ стороны, но она далека отъ зрителей, также возвышается надъ обыкновенными людьми, какъ маякъ надъ водами. Чувствуешь, что зрители, уйдя изъ театра, поспорятъ о пьесѣ и вернутся

къ прежнимъ формамъ жизни. „Комедія любви“ также мало измѣнитъ реальную скандинавскую семью, какъ напримѣръ, Крейцерова соната—семью русскую, какъ изреченія Заратустры—семью нѣмецкую. Отъ всѣхъ этихъ геніальныхъ произведеній вѣетъ одиночествомъ, чѣмъ-то холоднымъ, затхлымъ, нежилымъ. И во всѣхъ звучитъ голось вражды. Даже о любви говорится въ нихъ озлобленнымъ раздраженнымъ тономъ. Между тѣмъ пьесы Доннэ или Капюса, рожденныя жизнью, обратно вліяютъ на жизнь. Французскую публику только по недоразумѣнію считаютъ легкомысленной. На самомъ дѣлѣ, это наиболѣе требовательная и неподкупная публика, ибо она состоитъ не изъ свидѣтелей и судей жизни, а изъ фанатиковъ жизни, изъ тѣхъ же Жанно, изъ тѣхъ же героевъ и мучениковъ культуры. И если такая публика пріемлетъ пьесы, въ которыхъ всѣ дѣйствующія лица другъ друга понимаютъ и жалѣютъ, то можно заключить, что въ отношеніяхъ людей въ самомъ дѣлѣ наступаетъ свѣтлое затишье, что пора соревнованій, возмездій и отмщеній во имя внѣшнихъ святынь безвозвратно прошла и близится время пониманія и кротости во имя независимой, себѣ равной и универсальной личности. Въ привѣтственномъ словѣ, съ которымъ Поль Бурже обратился къ новому академику, Доннэ называется проповѣдникомъ „философіи прощенія“. Въ этомъ опредѣленіи мнѣ чуется глубокая истина.

Впрочемъ, въ мою задачу не входило нарисовать литературную физіономію Доннэ и опредѣлить тѣ черты, которыя отличаютъ его отъ другихъ современныхъ драматурговъ. Наоборотъ, цѣлью моей было указать на самыя общія и существенныя черты всего французскаго театра, опредѣлить ту высоту, съ которой слѣдуетъ изучать его. Сущность французскаго театра, какъ и французской современной литературы и политики, заключается въ томъ, что въ нихъ творится жизнь, а не только идея о жизни.

БИБЛІОТЕКА
Коммунистической
Академіи